

Manuel Ferreira Patrício

**A PEDAGOGIA**  
**DE LEONARDO COIMBRA**  
**-TEORIA E PRÁTICA-**

tomo II



53830

Universidade de Évora

1983



Coimbra, Leonardo, estudo

A PEDAGOGIA DE LEONARDO COIMBRA

TEORIA E PRÁTICA

*tomo II*

*Manuel Ferreira Patrício*

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



53 830

Universidade de Évora

1983

19 COI  
PAT p  
v. 2  
ex. 1



*I I I P A R T E*

*A PEDAGOGIA PROFUNDA DE LEONARDO COIMBRA*

CAPÍTULO I - LEITURA FILOSOFICO-PEDAGÓGICA DE A ALEGRIA, A DOR E A GRAÇA

INTRODUÇÃO

*A Alegria, a Dor e a Graça* é uma extraordinária obra de Leonardo Coimbra. Fizemos-lhe, até este momento, múltiplas referências. Evitamos, porém, deliberadamente, analisá-la. Porquê? Porque pretendemos lê-la filosofico-pedagógicamente. Trata-se, inequivocamente, de um certo privilegio - mento da obra. Não nos atrevemos a afirmar que *A Alegria, a Dor e a Graça* é a melhor obra de Leonardo Coimbra. Estudiosos e discípulos o têm pensado (1). Talvez nós o pensemos. Mas não o afirmaremos aqui. O que afirmaremos é que se trata da obra mais *sugestiva* de Leonardo Coimbra. Suggestiva no sentido de conter uma riqueza inesgotável de sugestões: filosóficas e pedagógicas, principalmente. Afirmaremos ainda que se trata da obra mais *analógica* de Leonardo Coimbra. Analógica no sentido de apontar simultaneamente em múltiplas direcções, ciciando-nos que tudo o que nos é dado ver e viver são modos diversos de dizer o mesmo e que tudo, por conseguinte, se correlaciona intrinsecamente com tudo, porque um só e o mesmo é o *logos* de tudo. Afirmaremos ainda, finalmente, que se trata da obra mais *pedagógica* de Leonardo Coimbra. Pedagógica no sentido de não falar de outra coisa senão do aperfeiçoamento essencial do homem. Do homem e, portanto, do *logos* que no homem é. E como o *logos* que é no homem é em tudo, diremos que *A Alegria, a Dor e a Graça* não fala de outra coisa senão do aperfeiçoamento d'o que é. Com o que estamos já a fazer uma grave afirmação: a de que se trata de uma obra *pan-anagógica*, ou seja, de uma obra que fala, da primeira à última sílaba, da criação contínua de perfeição para a Perfeição. De resto, ela não fala apenas do Caminho; ela é o Caminho. Daí que falar dela tenha que ser seguir passo a passo esse Caminho.

1. A ALEGRIA

Há almas verdadeiras e almas não-verdadeiras. Estas não chegam a ser propriamente almas, mas apenas "esboços d'alma" (2). As almas verdadeiras e as não-verdadeiras não se nutrem do mesmo alimento. Aquelas "nutrem-se dum

único alimento — o absoluto" (3). Estas nutrem-se então de outros alimentos: os do relativo. Aquelas procuram "a substância, o íntimo das cousas, o que *é*" (4). Estas procuram apenas o que aparece, a superfície, o que *de*vém. O homem comum é o da alma não-verídica. Incomum será então o homem que é alma verídica. O vulgo é não-verídico. Poucos homens serão "almas verídicas" (5).

Não chega então o homem comum, o homem vulgar, o homem corrente, a alma não-verídica, a ser propriamente um homem, a ser propriamente humano? A resposta de Leonardo Coimbra é afirmativa. O homem define-se pela sua consciência. Ser alma é ser consciência, é conhecer e conhecer-se. Ora o homem comum, a alma não-verídica, mau grado viver "numa concha, formada dos seus hábitos, depósito dum secular arranjo social" (6), *conhece e conhece-se*. Não muito, não o suficiente, não talvez o principal. Mas algo. É certo que ele "não se interroga, não pressente que, em torno dessa concha, marulha um infinito Oceano, removido de infinitas actividades e formas" (7). Mas é certo também que mesmo para esse homem há conhecimento e há verdade. Ele é apenas um "esboço d'alma", mas é com isso uma *alma em esboço*. Mesmo esse homem "acredita na absoluta solidez da sua concha, (...) tem um direito e um dever. E quem deve, crê na singular excelência do seu dever" (8). Ora *crer é conhecer*. *Crer é mesmo conhecer como verdade*. Quem crê em algo crê ao mesmo tempo na verdade desse algo. Eis como mesmo o homem comum, mesmo a alma não-verídica, acaba por estar em insuspeitada relação com o único alimento das almas verídicas — o absoluto.

Há, pois, para todo o homem a possibilidade de acesso à realidade real, à substância, ao íntimo das coisas, ao que *é*, para além do que aparece. "A ansiosa tarefa das almas" é também, ainda que em medida menor, a tarefa porventura não ansiosa dos "esboços d'alma", das almas não-verídicas. E isso não apenas no plano do conhecimento, mas no plano mais elevado da moral. Kantianamente, é da vida moral que Leonardo faz derivar a água do absoluto para a seca boca das almas não-verídicas. *A Alegria, a Dor e a Graça* começa com Descartes suspenso de Kant. O "cogito" de Leonardo é moral, e não puramente gnoseológico. A verdade do homem comum, que é o homem universal do bom senso cartesiano, é arrancada das suas convicções morais. O que Descartes pôs entre parênteses é o que Leonardo Coimbra considera a própria polpa, o núcleo, do seu discurso filosófico.

O cepticismo — sistemático ou metódico — fica, pois, desde logo refutado. "Por maior que seja o círculo do cepticismo, alguns pontos sólidos, alguns *núcleos de realidade* se encontram, donde em onde, inexpugnáveis e serenos, sob o embate vertiginoso da dúvida" (9). Há, pois, *núcleos*

*de realidade* que se impõem indubitavelmente à consciência do homem. Não são apenas, note-se, *núcleos de conhecimento*. São *núcleos de verdade* e, por isso, *núcleos de realidade*. Esta terminologia, bem o sabemos, não coincide aparentemente com aquela que Leonardo utilizará tecnicamente em *A Razão Experimental*. Mas afigura-se-nos, no presente quadro, perfeitamente adequada. Não receemos concluir: Leonardo afirma que é possível a todos os homens alcançar a verdadeira realidade pela ponte de alguns *núcleos de realidade* que como tais *inegavelmente* lhe aparecem. Inegavelmente quer dizer que os não pode negar como tais, que se impõem como apodícticos, como vitalmente evidentes.

Quais são esses "núcleos de realidade"? São, como a estrutura da obra mostra, *a alegria, a dor e a graça*. Leonardo começa pela *alegria*. Não o faz, naturalmente, por acaso. Já dissemos que esta obra é um Caminho. Caminho, Via, que tem três passos, por esta ordem: *a alegria, a dor e a graça*. São três píncaros que aparecem nessa experiência por uma ordem, que é a seguinte: *a alegria, a dor e a graça*.

Eis como Leonardo nos apresenta a Alegria: "Entre eles, elevado e rútilo, como no meio dum oceano brumoso, soberba montanha de verdes pânpanos e poeiras de Sol, abre em asa o *Píncaro da Alegria*" (10). A Alegria é *núcleo de realidade*. Mas é também, como já vimos, *núcleo de consciência*. Como núcleo de consciência, ela não é a realidade que é, mas a realidade que aparece. Por isso Leonardo diz que a Alegria é expressão: expressão da Realidade, naturalmente. "Nenhuma expressão mais clara, mais viva, mais fresca, mais originária e directa que a Alegria!" (11) Logo Leonardo acrescenta, para bem nos mostrar como a Alegria-núcleo de consciência fica próxima da Alegria-núcleo de realidade: "Tão directa que quase não é expressão!" (12)

Já dissemos que a ordem por que Leonardo trata os três *núcleos de realidade* que constituem a arquitectura desta obra não é casual, antes pelo contrário tem a profunda e existencial lógica de tudo o que é real Caminho. Estes três *núcleos de realidade* constituem um todo real e um todo de consciência, com um entrelaçamento que é necessário ver e compreender. Para isso é necessário seguir com muita atenção o discurso do filósofo, para que a alma subtil desse discurso não se escape numa rede discursiva e conceptual inadequada para a captar.

Leonardo fala-nos d' "a alegria duma manhã" (13). E que vê ele na alegria duma manhã? Apenas "a expressão das vidas que despertam, do grande abraço de luz que as enlaça e acorda" (14), o que é relativamente vulgar? Ou a alegria duma manhã "não será antes, muito simples e imediatamen

te, o espectáculo, sem cessar renovado, da Criação?" (15) Verdadeiramente, "o que é uma manhã?" (16) A resposta permitirá a Leonardo saltar de chofre para os abismos do mais alto pensamento filosófico. A manhã — diz — é "a obra dum *Fiat* arrancando ao *Caos* um *Mundo*" (17). A experiência da manhã é, pois, a experiência incessantemente vivida e renovada do trânsito do *Caos* ao *Cosmos* pela Palavra — o *Fiat* — por alguém pronunciada. É importante assinalar esta pergunta de Leonardo: "Que imenso Escultor é esse, que aí surge a talhar o *Mundo*?" (18) O esboço de Deus, de Deus-Pessoa, aparece incluído no primeiro *núcleo de realidade*, mesmo — como já se viu — para os esboços d'alma, mesmo para o homem comum. E não apenas o esboço de Deus, mas o esboço de Deus Criador e de Deus incessante e renovadamente Criador.

Esse Criador é dado, no entanto, como "imenso Escultor". Ele trabalha na Noite a pedra bruta do *Caos* informe para esculpir nessa pedra o *Mundo*, ou *Cosmos*, das Formas. Na Noite não há formas, tudo se diluiu em treva, os indivíduos e cada ser desegoizaram-se. "Todas as Noites o *Mundo* regressa ao *Caos*, os indivíduos morrem (o que é o sono?), as formas apagam-se, os seres descansam do dramático esforço diurno no amoroso amplexo da *Unidade Maternal*" (19). A Noite é, pois, o seio materno no qual o *Dia* se encontra em gestação (20). A Manhã não é o *Dia*, mas é o começo do *Dia*. Há, assim, uma Manhã do *Mundo*, uma Manhã da *Vida*, uma Manhã da existência de cada um de nós, uma Manhã da existência da Humanidade, porque *Dia* tem agora um significado muito vasto e profundo.

Que acontece ao amanhecer? "Pela Manhã, o Escultor levanta as formas, o Pintor estende as cores, e o Milagre da Ressurreição, num permanente e eterno drama, boia à flor do *Mundo* no indistinto e universal sorriso da *Luz*" (21). O que acontece é que "o *Mundo* sai do *Caos* todas as manhãs" (22). Vê-se, pois, por que há-de ser a Alegria o primeiro *núcleo de realidade*. A Realidade começa, para o homem, no ponto em que começa o *Cosmos*. O *Cosmos*, esse começa na Aurora: "Eis a primeira Alegria: a Alegria da Aurora" (23). A Aurora é o renascimento das Formas, o sanguíneo parto das vidas, as quais "não despertam, renascem" (24). A primeira Alegria é, pois, "a perpétua vitória sobre a Morte, a renovada e eterna Criação" (25).

Todo aquele rico tecido de analogias que José Marinho disse ser *A Alegria, a Dor e a Graça* (26) começa a saltar com toda a nitidez aos nossos olhos. Leonardo Coimbra pode agora falar da Alegria que quiser: da Alegria da cotovia, como da das crianças, do embalado canto da primeira como da babélica garrulice da humanidade infante (27). Tudo já será a *explicatio* de uma *implicatio*. A grande visão de Leonardo é esta: "O *Universo* vai para o *Uno* da Graça, vindo do *Uno* do *Caos*" (28). No meio fica o *Cosmos* do

Múltiplo, que é onde vivemos e filosofamos. Na vida do Cosmos, como na de qualquer particular ou singular cosmos, "as primeiras horas são de Alegria inocente, anterior ao pecado original" (29).

É a esta luz que devemos compreender a psicologia da criança e do desenvolvimento infantil que Leonardo nos dá em *A Alegria, a Dor e a Graça*. Essa psicologia não é, na verdade, uma psicologia *psicológica*, mas antes, digamos, uma psicologia cosmologico-ontológica (30). A criança e o seu desenvolvimento são vistos no quadro e no contexto do Todo. Subjaz a tudo um só e o mesmo princípio: tudo vem da *Unidade Maternal*; tudo vai do Uno do Caos para o Uno da Graça. Um só é, por conseguinte, o Caminho.

Neste mesmo quadro e neste mesmo contexto deve ser compreendida a pedagogia de Leonardo Coimbra. A criança vem da Unidade Maternal, que é a multiplicidade dispersa e amorosa do Caos, e dirige-se para a Unidade da Graça. É a esta luz que a pedagogia de Leonardo Coimbra é um momento da antropagogia, esta um momento da ontagogia, esta envolvida pelo horizonte da panagogia. A visão "pedagógica" de Leonardo Coimbra não se limita à criança, nem mesmo ao homem na sua humanidade, porque se alarga à totalidade do Real na sua realidade, e a totalidade do Real na sua plena realidade é o Real na sua idealidade. Ora o Real na sua realíssima idealidade é pensamento e obra de Deus. A pedagogia de Leonardo Coimbra tem esta Origem e este Fim.

Muito próxima ainda da Origem, a criança é uma expressão directa da Alegria: "O sorriso duma criança adormecida é a espuma da Alegria flutuando sobre a sua mesma oceânica fundura" (31). Também a inocência da criança é ainda um sinal e uma presença da Origem (32). Esta Alegria originária, e esta inocência originária, subsistem ainda, ocultas e tímidas, em nós adultos. E falam-nos. E algo dessa fala nos atinge e nos perturba. A "carne" do adulto "des-infantizado" colocou-se acima do corpo. Só os homens que se conservaram crianças, como o poveiro Cego do Maio, "souberam pôr, *em concreto*, a alma acima do corpo" (33). Tal como a das crianças, a "carne" desses homens é "nitidamente pensamento, ansiedade metafísica" (34). Esta prevalência do pensamento sobre o corpo, essencial no idealismo dialéctico criacionista de Leonardo Coimbra, é por ele descrita desta maneira: "Sob os olhos da Alegria originária, da unidade amorosa, aqui, é na própria carne que se passa o drama, é ela que *actua* este pensamento: foge à tentação, foge de ti mesma ..." (35). Esta vitória da alma sobre o corpo é a conservação, no adulto, da alma infantil. Educar não pode ser adultizar, ou seja, adulterar a criança. Educar tem de ser "conservar" a criança, em criança e sempre. A esta luz deve ser compreendido o caso do

Cego do Maio, "maravilhoso exemplo da complexidade das relações entre o ser e a aparência: *o herói quer em si a alma infantil a que obedece e vê que só na ausência do corpo ele possuirá a sua presença*" (36). Ele sabe de ciência certa, por conseguinte, "a dialética da aparência e da realidade" (37). Quem lha ensinou? É que nele mora ainda e sempre "a alma infantil". E, portanto, ele sabe sempre, mesmo contra a aparência, refazer, *em carne e osso*, a realidade (38), porque "quer *estar de acordo* com uma criança" (39), e estar de acordo com uma criança é estar de acordo com a Alegria emergente da Origem. "Grande é o homem, que conserva sempre em si a luz das primeiras horas; é água à boca da fonte, fogo interior aflorando em jeito de afeiçoar a Terra" (40).

Evidenciemos bem o significado implícito da educação neste momento do pensamento filosófico de Leonardo Coimbra. O filósofo não aceita o progressismo do positivismo comteano, nem o do idealismo hegeliano, nem o do evolucionismo naturalista. E isto porque o seu idealismo vê o Pleno sempre presente no Deficiente. "Não há — escreve ele — uma evolução rectilínea que do Caos leve à luz; há, agora e sempre, identidade de origem, pluralidade de seres e identificação final pela penetração amorosa" (41). A Unidade do Caos é, pois, a identidade de origem; a Unidade do Cosmos, a pluralidade de seres; a Unidade da Graça, a identificação final pela penetração amorosa. Há, de qualquer modo, um Caminho. Mas ele não é o de Comte ou o dos evolucionistas naturalistas, que vai do menos para o mais, nem o de Hegel ou o de Schelling e Sampaio Bruno, que vai do Igual para o Igual pela queda e a recuperação. O que há em Leonardo é, "agora e sempre, identidade de origem, pluralidade de seres e identificação final pela penetração amorosa" (42). É que a filosofia de Leonardo Coimbra é o que as que mencionamos não chegaram a ser: um formalismo, com a pessoa trabalhada e coroada pelo Amor. A evolução de Leonardo é a que aumenta, que cria, a identificação final pela progressiva penetração amorosa. O Amor é a força íntima que vai trabalhando o Universo e arranca, primeiro, a pluralidade ordenada dos seres à multiplicidade dispersa e, penetrando progressivamente os seres-pessoas e por eles todos os outros, alcança depois a "identificação final". A esta luz, educar não é conduzir a criança para o adulto, porque a criança "é a promessa infinita, o homem a exígua realização" (43). O adulto não é a perspectiva nem a medida para a educação da criança: "Aplicar à criança as medidas do homem é uma amputação criminosa" (44). Há em Leonardo um pensamento da *educação negativa* incomparavelmente mais radical que o de Rousseau. Esse pensamento é o seu ideal da *conservação da infância*. Não temos que educar; temos é que conservar a infância, pois que

"conservar a infância é qualquer cousa como guardar um sinal da origem" (45). Educar é, no entendimento comum triunfante, destruir a infância pela construção da adultidade. Ora "conservar a infância é levar dentro de si, desperta e pronta, uma misteriosa lâmpada capaz de conduzir a luz até à alma das cousas" (46). Conservar a infância "é ter olhos sempre abertos sobre as maravilhas patentes, nunca satisfeitos de admiração e louvor; boca fremente dos beijos não dados, mãos ogivadas de tentação, joelhos nunca cansados da grata humildade da prece" (47). Conservar a infância é mesmo o caminho da salvação final: "Parece que, quando morrer, o homem, que a conserva, será reconhecido jubilosamente pela mãe comum, como essas crianças perdidas, que, por um sinal, a desolada mãe reconheceu e rehouve" (48). Queremos um mais claro ideal da educação permanente?

Vibram, no pensamento de Leonardo Coimbra sobre a criança, ecos do intuicionismo de Bergson. A criança é a intuição, o mergulho directo na realidade; o homem, o adulto, é a inteligência cristalizante e interesseira. O Universo da criança, bem diferente do do adulto, "é misterioso, opulento, cheio de maravilha e perpétuo encanto" (49). Vejamos como Leonardo compara os dois Universos, o do adulto e o da criança: "Imaginaí um rio, de repente solidificado em toda a extensão; eis o Universo do homem descrepusculizado da Origem.

"Imaginaí as árvores, as montanhas, os caminhos fluidizados, todas as cousas de contornos errantes; eis o Universo da criança e do homem que a conserva..." (50). Na criança está presente o que se ausentou do adulto: "a Alegria originária, a *mensagem do Desconhecido*, a emoção de todos os seres e de todas as cousas diante do milagre da primeira palavra" (51). Educar há-de ser impedir essa fuga, conservar essa presença e evitar essa ausência. Qual Jano de dois rostos, "a infância está no limiar de dois mundos"; um é o que vai deixando e ao qual sorri; o outro é o em que vai entrando e sobre o qual se inclina, "cheia de precoce cisma" (52). Cisma? Medo? Porquê? Que significado se oculta nesta inclinação cismática e medrosa da criança para o *por-vir*?

É o Mistério, o "primeiro alvor do Mistério, forma primitiva do heroísmo e da santidade" (53). Primeiro alvor, sim; forma primitiva, sim. Mas o que importa, como vimos, é conservar e desenvolver esse alvor, manter e precisar essa forma. É que essa forma é primitiva "e, como tal, acompanhando sempre o homem de Génio" (54). Os que se julgam muito sábios, os que se vêem "sólidas esferas de certeza" (55), são apenas a humanidade estagnada. Leonardo encontra-se aqui com Sócrates, que não refere, e com S. Paulo e Pascal, que expressamente menciona. A criança está aberta à pre-

sença e à chegada do Mistério, Ela ainda "não *fixou* o mundo, não tem sensações desbotadas, não apagou as penumbras, os laços tênues que partem de ser para ser" (56). A criança "é a hora da Manhã, de contornos fluídicos, de sombras e penumbras alargando as coisas, alargando a rocha, em fantasia de sonho, até à relva, à flor campesina, à raiz da árvore" (57). O mundo é para a criança um livro inédito, por ver e por ler. Mas ela vê e lê directamente tudo o que olha. "Onde o homem precisa do testemunho histórico, a criança vê imediatamente" (58). Nós explicamos, a criança vê. A grande ciência de olhar e ver é a que tem a criança. Só que essa ciência é, no conceito de Leonardo, bem diferente da que Fernando Pessoa dá a Alberto Caeiro. Porque Alberto Caeiro vê toda a realidade sem mistério, enquanto a criança de Leonardo vê toda a realidade com, e como, Mistério. A "experiência" da criança de Leonardo é a mais alta que vai aparecer em Leonardo: é logo lirismo, e é mesmo lirismo filosófico. Escreve o filósofo: "Mistério opulento, vitalíssimo é o Universo para as crianças.

"— Quem é o pai da Lua?..."

"Qual não é o poder mitogénico desta pergunta duma perdida e sempre presente criança de três anos!" (59)

S. Francisco de Assis foi esta criança de Leonardo. S. Francisco de Assis, realidade tão difícil para nós, que muitos preferem negá-la, vendo nele só a *aparência* de um monoideismo doentio (60)! Devemos registar que já em 1916 S. Francisco de Assis é, para Leonardo Coimbra, uma realidade filosoficamente substantiva, significativa. Ele é *A Criança*. Bem diferente, mais uma vez, da *Eterna Criança* do sonho de Alberto Caeiro.

Como vimos, Leonardo afirma que as crianças pensam mitogenicamente e mitologicamente. Elas criam mitos a pensar e para pensar, elas pensam com e dentro desses mitos. O Mistério dá-se a esses mitos e vive dentro deles. É o que acontece com a visão infantil do pobre. "O pobre é o misterioso aventureiro, que vem dos longes dos caminhos, só ele sabe onde estes vão dar" (61). Leonardo interpreta a esta luz a admiração profunda das crianças pelos mendigos andrajosos. "O que os protege, quem os guarda do frio, dos terrores da Noite, das ferocidades escondidas?" — perguntam e pensam as crianças (62). "Os homens — escreve Leonardo — não pensam nestes nada. E, no entanto, não há melhor apologia do cristianismo" (63). Porque os pobres são associados a Jesus e algumas vezes identificados com ele. Afirmando com implícita clareza o carácter mitogénico e mitológico do pensamento da criança, diz Leonardo: "Para a criança é certo que o pobre representa uma realidade pujante e poderosa" (64). Este contacto, esta familiaridade da criança com o Mistério é algo que nos falta, porque o perde-

mos. Não avançamos, antes recuamos, em relação à criança: "Nós, os que cercamos a criança, é que somos limitados, sempre iguais, quase sem enigma, sem ignoto, erradio rumo" (65). São as crianças que têm razão, e não nós. E isto deve ser entendido por nós como sendo as crianças que têm a Razão, e não nós, que diminuimos a Razão em razão. Porque esta excluiu o Mistério da Realidade. Só aquela pode ser inclusiva e compreensiva da Realidade, porque dá a Realidade com mistério e como Mistério.

O mesmo carácter mitogênico e mitológico do pensamento infantil nos é dado pela experiência infantil do Medo. A nossa experiência do Medo é muito diferente da da criança. Quando um desconhecido se aproxima de nós pedimos-lhe imediatamente tudo o que vai impedir-nos de o *vermos*, de o *sentirmos*, de *simpatizarmos* com ele: a naturalidade, a profissão, etc.. Queremos reduzi-lo imediatamente "ao estrito formalismo dos nossos catálogos" (66), queremos imediatamente que ele seja "apenas um geométrico esquema de homem, etiquetado com um Antônio, um Manuel ou Francisco" (67). A criança procede de outro modo: ela vê nele "um condensador de invisíveis e terríveis forças ignoradas" (68). Ela terá medo dele, mas não "o medo dum malefício pessoal" (69). O que a criança vê nesse desconhecido, é a presença viva do inédito, do não experienciado, do que ainda não lhe conquistou a confiança. Porém, "conquistai-a pelo carinho, ela confia-se, mas, de olhos abertos de curiosidade, há-de espiar todos os vossos gestos e palavras" (70). É o espectáculo do novo, é a alegria do som, da luz, do movimento, que a encanta, a prende e a atemoriza. A criança vive sempre, tal como o grande poeta latino Horácio, o descuido de cada hora, a flor de cada instante.

Se é, portanto, verdade que a criança vive e pensa mitogenicamente e mitologicamente, é porque a criança vive e pensa imaginativamente. Leonardo Coimbra dá, com efeito, uma grande atenção e importância a esta faculdade infantil: a imaginação. Ele tem, mais uma vez, o cuidado de comparar a imaginação do adulto à imaginação da criança. Diz da primeira: "A imaginação do homem vulgar é uma faculdade de arremedo: como o vento faz as dunas juntando areia, ele imagina ligando os dispersos elementos das cousas" (71). Diz da segunda: "A imaginação infantil é criadora, e a parte que nos Poetas criou os serafins e as ninfas era o que neles restava da faísca original" (72).

Daqui se ergue toda uma pedagogia da imaginação, essencial para Leonardo Coimbra. Os adultos tendem a ver, não a criança imaginativa mas a criança mentirosa. Ora "as crianças não mentem" (73). O que elas fazem é criar, "como o grande Camilo, o seu romance, o seu drama" (74). Elas in

ventam mundos, descobrem continentes de realidade, mas não mentem. "Dei - xai mentir as crianças, as desinteressadas mentiras da sua imaginação, oh pedagogos de tantíssimos óculos, pôs e sabedorias!" (75) É preciso que os "pedagogos" compreendam que "a mentira infantil é um jogo de cores, é a luz originária tamisando-se na névoa do mundo, é o caos anterior mal sopi tado que bate de novo à porta, é a Vida criando-se representações para de sinteressadas estesias de Beleza, é a multiplicação dos sentidos, novos olhos para novas cores, mais ouvidos para a música interior dos movimen - tos" (76). A mentira da criança é a expressão acabada do seu profundo co - nhecimento de que "tudo é Mistério", no que se encontra com o homem de gê nio (77). Pois o que é o homem de gênio? Apenas aquele que "partiu da in - fância, percorreu o mundo e voltou com os mesmos olhos infantis , cheios das mesmas interrogações" (78). Os olhos do homem de gênio são os olhos frescos da criança conservados e desenvolvidos e pelo ver. Platão, Leibniz o seu mundo mais não é do que "um regresso saudoso à primeira e irreduzível analogia", à "basilar atmosfera de pensamento, que tudo envolve", à "primitiva certeza da intimidade psíquica de toda a realidade" (79).

Eis porque são tão frescas, vivas e quentes as sensações das cri - anças. Atentemos no encantador e universal divertimento das bolas de sa - bão: "não teria a sua reminiscência prestado bons serviços a Newton nos seus estudos da Luz?" (80) Ou pensaremos que Newton não foi criança e que de nada serviu tê-lo sido? "Quem, senão as crianças, tem sentidos para, sem utilitárias interpretações, sentir simplesmente *o que é?*" (81) Claro que Leonardo Coimbra se sabia neste ponto muito próximo de Bergson, a co - meçar pelo Bergson de *Les données immédiates de la conscience* (82). Como igualmente se sabia muito próximo de Jean Jaurès (83). Mas estava também muito perto de Edmundo Husserl e do movimento fenomenológico. Fez, de res - to, algo que nem Bergson, nem Husserl, nem o próprio Jaurès (84) tão cla - ra e explicitamente fizeram como ele: apontar com o dedo da filosofia pa - ra o mundo da pedagogia. E viu, de resto, algo que talvez eles não tenham visto, ou não tenham dito: que as sensações mais puras, que são as da cri - ança, são sensações-imaginações. O halo de mistério, de encantamento e be - leza das sensações infantis vem de que a criança não sente sentindo , nem sente pensando (como o Fernando Pessoa ele mesmo), mas *sente imaginando* . Há na sensação infantil um excesso (palavra tão do agrado de Leonardo Co - imbra!) de imaginação. Esse excesso, esse supérfluo , esse luxo, essa gra - ça da sensação — é a imaginação criadora da criança.

As sensações da criança não dão, pois, apenas a Realidade, tal co - mo o homem vulgar a entende. Elas dão a Realidade *mais* o Mistério e *mais*

aquele resplendor da Realidade que é a Beleza, como Platão e Plotino dela falaram, Heidegger vai falar assim da Beleza muito mais tarde do que Leonardo (85). A criança apreende o Real não apenas como Real, mas como Real esplendoroso, como Real misterioso e belo. "Em que consiste a Beleza?" — pergunta Leonardo. E responde: "Na unidade duma diversidade, revelada, patente e fácil" (86). Uma rosa, por exemplo, é bela. Porquê? "Porque todas as suas partes estão unidas por um comum destino, e porque esse destino é tão facilmente atingido que sobeja um sorriso, um luxuoso excesso" (87). A Beleza não é, por conseguinte, nada de distinto da Realidade. Este é um ponto importante para compreender a axiologia leonardina, bem distinta da de Max Scheler (88). "O corpo da Beleza é o disperso, que é a sensação; a sua alma é a ideia, que é a unidade" (89). Ora, que nos dá a sensação infantil? Dá-nos o Real e dá-nos a Beleza, dá-nos o Real na sua Beleza. Não há dúvida de que "a sensação corresponde a intuítos do Ser, possui um valor de realidade, que nada pode substituir" (90). A lição de Jaurès (91) foi bem aprendida por Leonardo Coimbra. Mas não há dúvida, também, de que "a frescura da sensação é indispensável ao conhecimento da Beleza" (92). Leonardo vai mesmo mais longe e afirma que "só, por si, a sensação já é o ser estranho, que nos penetrou, pondo entre ele e nós o abraço duma Unidade, que nos liga" (93). A sensação põe, por conseguinte, dentro de nós, a própria Realidade e a própria Beleza. Pensemos na alquimia deste processo, no seu profundo significado pedagógico. Vejamos a que profundidades da autenticidade e do aperfeiçoamento pessoal do educando pode o educador chegar através da oferta de sensações ao educando, e da organização das mesmas, e da riqueza da experiência cognoscitiva e estética que lhe for propiciada. Pelas sensações é a Realidade e é a Beleza que entram nele, que por dentro o vão trabalhar, ajudando-o a livrar-se da escória do corpo para deixar o espírito librar-se nas alturas. Eis o modelo de uma educação verdadeiramente superior, e no entanto permanentemente "infantil". E não são então apenas, nem principalmente, a Realidade e a Beleza, a Realidade na sua Beleza, que penetram na criança, que se revelam à criança. Esse é o caminho para a criança penetrar em si mesma, se revelar a si mesma. A sensação — a sensação fresca e viva de que vimos falando — "é para a criança uma revelação, que a vai destacando da névoa que a envolve" (94).

Tão pobre, quase tão nula, que anda a educação realista e estética entre nós — e no entanto Leonardo Coimbra apontou na direcção certa em 1916! Porém, quem o ouviu? Quem o compreendeu? Foi mais fácil ouvir António Sérgio, que defendeu (e escreveu) uma literatura infantil racionalista (95), para crianças adultizadas, que ele queria rapidamente a pen-

sar em termos de *razão*, quando Leonardo as queria sempre a pensar em termos de *Razão*. O programa de Leonardo era este: "Renovar as sensações, quer dizer, procurar a pura impressão actual, colocar a alma em face do mundo, com o possível mínimo de memória e utilitário interesse, é um dever de todo o que quer conhecer os inícios da Beleza, e até do que pretende ser legal para com a Realidade" (96). Claro que há aqui um parentesco com Bergson, como há em Antônio Sérgio a recusa do bergsonismo (97). As diferenças na pedagogia são sempre diferenças na filosofia.

O contacto com a realidade viva, a experiência directa dessa realidade, é algo que Leonardo Coimbra defende filosoficamente e pedagogicamente. Ele quer que a realidade seja apreendida no seu próprio fluxo, na intimidade do seu devir. Essa é a "experiência infantil". A outra, a dos "adultos", é a que dá o porquê dos fenómenos como obra do para quê dos homens (98). Ele quer os fenómenos desagrilhoados "das tantas cadeias com que os prendemos" (99). Aconselha-nos: "Depois dum forte trabalho de sistematização filosófica ou científica, permiti-vos um passeio no campo e tentai deixar em casa as pesadas *correntes de causalidade* com que tudo costumais aprisionar" (100). Aconselha-nos, mais, que deixemos, no fenómeno, a causa e o efeito; que deixemos mesmo o fenómeno e procuremos, até ao possível, a passividade da chapa fotográfica, que a luz vem impressionar. Isto é, diz-nos que deixemos a realidade entrar por nós adentro, que deixemos o Ser ser em nós e para nós. "Que reconfortante alegria!

"Parece que dedos subtis vos limpam poeira dos olhos, dos ouvidos, e... do coração..." (101). E isto para o Universo sensível, que "adquire, só por si, um valor inestimável, uma suficiente e preciosa existência", e para o Universo da nossa vida interior, para o ritmo a que esse Universo vibra e flui, "humilde e manso regato, levando à superfície, a fugir, como opalescentes Ofélias, os desbotados corpos" das nossas sensações (102).

A faceta pedagógica desta doutrina de Leonardo não necessita de ser evidenciada. Todos estes conselhos podiam ser dados a um professor. Em *O Pensamento Criacionista* Leonardo Coimbra diz-nos o que pode ser para o pedagogo criacionista um laboratório de física, como nele pode o aluno experienciar a pulsação do próprio coração da realidade cósmica, da Natureza, da *physis* pré-socrática (103) (os pré-socráticos olhavam a Natureza como diz Leonardo: "infantilmente").

A filosofia leonardina das sensações leva-o a tomar posição contra a sociedade industrial, contra a visão industrial do mundo e da vida, com seus paroxismos de movimento, seu delírio da velocidade, sua procura de "sensações novas". Novas?! Ou deformadas e deformantes, anti-naturais

e anti-vitais, até mesmo anti-espirituais, porque "o Ruído altera todas as relações do homem com a Verdade"? (104) Leonardo é contra a sociedade industrial e urbana. Ele tem consciência de que a vida das cidades cria "um novo modo de sentir, bem diferente da vida dos campos" (105). Ele não quer que a Técnica destrua a Natureza e o Homem com ela e dentro dela. Ecologicamente, ele diz: "A concentração industrial nas cidades tem, com efeito, amplas influências, modificando até o próprio clima" (106). E é em nome da sua visão "natural" da vida que ele se sente distante de homens como Fernando Pessoa, Mário de Sá-Carneiro, Almada Negreiros. Ele é contra a pseudo-novidade (no seu entender) da "sensação industrial" (107). Ele é contra aquele prazer quase sado-masoquista da velocidade e da identificação com a máquina que se encontra em *Álvaro de Campos*. Ele é contra "o futurismo, e anexos", que não são mais "que um impressionismo da velocidade e movimento industrialistas" (108). As sensações autênticas de que fala — sensações nítidas, reais, afirmativas —, as sensações verdadeiramente "infantis", são as da criança que vive no campo (109). "As sensações industriais não são primitivas, não constituem elementos" (110). Não são, considera, verdadeiramente humanas. "A longa preparação biológica do homem não se fez para o destino que a indústria lhe pode dar; o corpo do homem é, portanto, inadaptado a tal destino e tais sensações" (111). Quanto às grandes velocidades, elas "podem mesmo perturbar o natural, o biológico significado das sensações" (112). O que quer dizer, sem erro de interpretação, que também a Velocidade, como o Ruído, altera todas as relações do homem com a Verdade. E é a Verdade que as sensações, as autênticas, nos dão: a Verdade do Ser, o Ser na sua Verdade. "Nas sensações dá-se-nos um Universo agradável, rico de vestuários, repassado na sua mínima parcela, de imaculada inocência e irredutível realidade. *É o ser pleno, de cores e harmonias sem termo*" (113). Como que orando, pode dizer Leonardo: "Alegria da manhã, infantil Alegria da sensação, bendito o eterno fruto do teu ventre!" (114) Pois, qual é esse fruto? Nada mais nada menos que o próprio "ser pleno, de cores e harmonias sem termo".

É da "Alegria das sensações" que Leonardo acaba de falar. Vai agora dizer-nos algo, ainda que antes da hora própria, da "Alegria do Conhecimento", do "júbilo das interpretações" (115). A sensação é *presentativa*, o conhecimento é *representativo*. É um como que parêntese no fluxo verbal sobre a "Manhã"; porque a sensação é matinal, mas o conhecimento pertence a outro momento do Dia, pertence ao meio-dia. Contrapor o "conhecer" ao "sentir", o Meio-Dia à Manhã, é esclarecer a Manhã por contraste. Esclareçamo-la, pois.

O que é "conhecer"? É alargar a alma a ilimitados horizontes(116). A sensação dá o imediato e o presente; dá o que está ali. E o que está ali é; *ser*, e vimos que pode mesmo ser "o ser pleno, de cores e harmonias sem sem termo". Todas as palavras transcritas de Leonardo têm importância. Não temos, em primeiro lugar: *é o ser pleno*. Quer dizer: é o ser cheio de ser, substancioso de concretude sensível, alimento inesgotável para a avidez dos sentidos. Notemos, em segundo lugar: *é o ser de cores e harmonias sem termo*. Quer dizer: é o ser multívoco, a falar várias línguas como o Espírito Santo, cada uma pousando sobre um dos inúmeros sentidos humanos. Diferente é conhecer. "O conhecimento separa os espectadores do Espectáculo, e, de novo, lho revela por uma ulterior inquirição" (117). O conhecimento supõe, portanto, um sujeito e um objecto, um sujeito cognoscente e um objecto cognoscível. E esse sujeito *representa* esse objecto, por uma inquirição ulterior à imediata e directa apresentação. Agora já não são a Realidade e a Beleza que chegam a entrar na consciência que sente, a penetram e a impregnam, a trabalham alquimicamente por dentro. Agora é o sujeito cognoscente que penetra o alheio, que o compreende ameaçando-o de aniquilamento, de identificadora assimilação, com risco de lhe apagar a fisionomia (118). O movimento é, como se vê, inverso. Sentir é deixar-se tomar pela Realidade, quase anular-se perante ela. Conhecer é tomar a Realidade, quase anulá-la. "A compreensão é um monstruoso prolongamento da digestão. Há mais avidez na fome de conhecer que na fome de digerir" (119). Conhecer é penetrar o outro, quase fazê-lo o mesmo (120). "A parcela, que *representasse* o todo, valia-o só por si; a criatura, que compreendesse o mundo, tinha-o em si, *interiorizava-o*" (121). A sensação dá a Realidade com Mistério e como Mistério. O conhecimento é Mistério. "Não ser os outros e conhecê-los!

"Surgir no Espaço indiferente e gritar *eu*, para logo voltar a voz, de mil modos diversos a repetir *eu, eu, eu!*...

"Oh, a sagrada maravilha do Mistério!

"*Conhecer, compreender e não aniquilar!*" (122)

Mas o homem que conhece, compreende e não aniquila a Realidade, sente-se dentro dela como dentro duma casa. E como, na treva solitária da noite, da luz destacável se pergunta "Quem habitará aquela casa?", na imensidade solitária do cosmos a pergunta volve-se nesta: "O que estará dentro desta casa? O que estará dentro do Mundo?" E de tudo que é se pode perguntar: "O que está dentro? Como será o que está dentro?" Não basta ao homem-sujeito cognoscente gritar *eu* no Espaço indiferente. Ele quer que nesse imenso e frio Espaço alguma voz lhe fale. Ele quer que alguém lhe res-

ponda no Infinito e lhe diga: "por aí, por aí, é esse o Caminho!..."(123)

"...Mas ainda é Manhã!" (124) Vimos que a Manhã é a Criança. Ser a Criança significa ter acabado de sair da Unidade Maternal, ter acabado de sair da Origem. Ser a Criança não é ser criança: é ser a Manhã do Cosmos, a Manhã da Vida, a Manhã de cada vida, a Manhã de tudo. Também a Manhã do Povo, "da chegada do Povo à vida social" (125). Também a Manhã social. A chegada do Povo, ocorrida com a Revolução Francesa, "é o final dum acto criador; é eruptiva, precipitada, convulsa, como o rompimento da lava" (126). É confusão e ruído, alastra e subverte, "mas é originária, e, por isso, fecunda e cria" (127). A Manhã é, pois, tudo o que principia: "viver é renascer" (128). O Povo que ainda não chegou "é a força informe, sem limite, ainda, de forma e realização" (129). Quanto ao povo que chega, ele "é o habitante da nova instituição que criou" (130). Leonardo compreende e teoriza a Revolução. O seu anarquismo ainda em 1916 tem vigorosas emergências. É que o revolucionário — e o revolucionário anarquista mais que todos — procura, quer, a Alegria. "A Alegria é líquida, amolda-se aos vasos e, neles, sofre aprisionada. Quebrem-se, pois, todos os vasos" (131).

O que Leonardo quer mais profundamente, no entanto, é penetrar o Mistério. "Penetrar o Mistério, que sublima Alegria!" (132) Mas é difícil. Devemos tratá-lo como Mulher, pois o Mistério é feminino: "O Mistério não permite violências. Se tentais violentá-lo, morre da violência" (133). Temos à nossa frente o Universo; virginal e sedutor, tenta-nos. Devemos conquistá-lo, "mas que fique sempre virgem" (134). Só assim continuará a seduzir-nos: "O Mistério é uma Mulher" (135).

Que nos mostrou Leonardo durante a Manhã? *Fisionomias do Mistéria*. Ele mesmo o explica: "A primeira fisionomia do Mistério é, já vimos, uma consciência imediata com o todo, desprevenida e todavia tímida, uma confusa distinção dos outros com uma vaga comunicação com todos, uma integral referência do mundo ao prazer, partindo-o em bom e mau, isto é, em Luz e Trevas, em Cor e Escuridão, em Som e Silêncio, Sol e Noite, em palavras da família e vozes dos estranhos" (137). É, como se vê, o primeiro momento da Alegria, que é a sensação. Porém, a Manhã sobe: "É um rápido momento de instantânea vida sensual e começa logo a Alegria da dupla criação, que em nós se passa" (138). Que dupla criação? "A criação do nosso corpo, isto é, o simples trabalho da Natureza física e a actividade da nossa imaginação penetrando e interpretando a existência" (139).

Deixemos a Manhã. Leonardo vai agora escolher outro momento do Dia. Do Dia *humano*, acrescente-se. Ainda que o rico tecido analógico do seu pensamento continuamente nos faça olhar em todas as direcções, apontando-nos

para as mais longínquas e inesperadas relações íntimas com o que é humano.

Digamos, no seguimento do que diz o filósofo, que o momento do Dia humano que ele agora escolhe é o que corresponde ao que chamamos a puberdade e a adolescência. Mais aquela que esta, como vamos ver. O primeiro momento da Alegria foi, para Leonardo, o da primeira infância. Embora o filósofo não nos diga o que entende por tal, coloquemos o seu termo, como se faz habitualmente, nos três anos. Segue-se um período, relativamente longo, de organização e consolidação do entretanto adquirido. É a segunda e é a terceira infância. Dois períodos não-criativos, dois períodos de sono, dois períodos de adultidade (digamos assim). Notemos — no mínimo por curiosidade — que se trata dos dois primeiros períodos de escolaridade, nas sociedades modernas: o da escolaridade dita pré-escolar, e o primeiro período da escolaridade obrigatória. Segue-se uma nova Primavera, um novo período de explosão criadora, uma nova saída das trevas para a luz: é a puberdade. Não é que no período de sono não se tenha "trabalhado". Mas foi um "trabalho" mais por dentro que por fora, mais interior que exterior, mais implícito que explícito. Uma lenta combustão interna. Agora vai dar-se uma explosão externa.

A primeira infância serviu a Leonardo para delinear a Alegria da sensação — principalmente. A puberdade vai agora servir-lhe para delinear a Alegria do Amor. Sigamos atentamente a mão que delineia, sigamos Leonardo pela mão.

Houve, como vimos, o "primitivo deslumbramento". Segue-se-lhe "um primeiro estado de homem, quietação de adulto" (140). Esse estado é "um momento de estagnação, de uma passividade imitativa da vida em moldes exteriores e alheios" (141). Este é o itinerário corrente. Há as excepções, que assinalam os seres excepcionais. "A precoce puberdade tem sido notada como uma propriedade das grandes almas" (142). O que se compreende. Porque, ou o primeiro estado de adultidade foi curto, ou não chegou mesmo a haver interrupção no fluxo criador do primitivo estado. A precoce puberdade não é então "um estado que se adianta e nasce fora do seu tempo, mas antes um estado que se continua sem interrupção" (143). A fluidez das almas é então mais perfeita e as ligações cósmicas da existência individual não chegam a ser interrompidas. Fica, pois, definida a puberdade, no contexto filosófico cosmológico-ontológico do pensamento de Leonardo Coimbra nesta obra: "A puberdade é (...) a vitória da primitiva Alegria, de Unidade Originária, sobre o primeiro sono das forças criadoras, no automatismo actuante das organizações já criadas; degradação materialista do íntimo esto vital" (144). A puberdade "é a reconquista duma plenitude exultante, é o

Oceano petrificado fundindo o seu uniforme corpo de gelo e abraçando em febris ondas vivazes, o verde corpo da terra" (145). Ela tira, pois, de novo, "o indivíduo para fora de si, numa ansiosa insatisfação, num vago sentimento de perdidas comunicações a reaver" (146). Só que a força propulsora desse criador movimento centrífugo não vai agora ser a sensação, mas o instinto amoroso.

Os instintos humanos ~~que sempre~~ ligam o indivíduo com qualquer coisa que o excede. O instinto amoroso, esse "coloca, desde logo e na sua imediata realidade física, o foco da vida individual para além de cada indivíduo" (147). O impulso amoroso leva-o "para os lados da origem". Liga-o, portanto, a tudo e ao Todo: fá-lo pressentir "a longínqua analogia que explique a atracção dos corpos, a unidade da Vida, a centralização dos mundos" (148). Ressalta claramente destas palavras a dimensão cosmo-ontológica do amor humano para Leonardo Coimbra (aquilo a que José Marinho chamou a cosmo-antropologia leonardina) (149). O instinto amoroso não pode ser entendido apenas biologicamente, nem apenas psicologicamente, nem apenas no círculo de uma espiritualidade diminuída — a uma escala estritamente individual ou social humana. Não. Ele prolonga tão longe o seu influxo que toca no próprio centro dos mundos, no coração do Ser. Como diz Leonardo, "bem parco o amor humano que não subiu em compreensão de si, até encher de significado as belas palavras pitagóricas da *harmonia das esferas!*" (150)

Há, no entanto, a dimensão, ou plano, carnal do amor. E Leonardo Coimbra não evita o problema. Bem ao contrário, vai extrair dele toda uma filosofia e uma pedagogia. "A carne é um modo do espírito, como o planeta é um modo da estrela que o gerou" (151). Ela tem "a sua dialéctica, é uma diversidade esparsa; requer a síntese que a reconduza à unidade a enriquecer-se de novos poderes" (152). A carne não deve, pois, ser negada mas superada, mas integrada, numa unidade superior. Ela é "o início dum tema musical que o espírito continua e acaba" (153). Integremos a carne numa harmonia-melodia: "o beijo começa nos lábios do amante e acaba, a arder em vida espiritual, na estrofe do Poeta" (154).

O amor chega ao púbere pela carne. Essa é a sua via e porta de entrada. Deixemo-lo entrar. Porque tudo é ruído, dissipação, movimento, reclamação egoísta, até chegar o Amor. "Chega o Amor, e eis a solidão, a comção e a timidez" (155). Sabia-se tudo; perturba-se tudo. Para o púbere, "todo um novo mundo, em que mergulha, o absorve" (156). Todo o mundo é outro: "Os corpos dissolveram as formas, são esbatidos; auras de perfume nimbam todos os seres, rios de aveludados óleos embalsamam todas as cou-

sas" (157). A realidade nunca é um dado bruto frente a nós, mas é sempre, em certa medida, uma projecção nossa. No nosso interior mora sempre o exterior; como também no exterior mora sempre o nosso interior. Aqui é que encontramos acordo entre o Alberto Caeiro "doente" (158) e Leonardo Coimbra ambos podem dizer que, para o pastor amoroso, "toda a realidade é um girassol com a cara dela no meio" (159). Vemos sempre no exterior o que nos vai na alma. Assim sucede com o púbere amoroso da análise de Leonardo Coimbra.

A puberdade é o momento da inquietação amorosa. Ora o próprio ser amado fica fora do ser amante (e amando). É, pois, verdade que "a inquietação amorosa arranca o indivíduo de si" (160). Ele precisa do amado. Ele e o amado são complementares, porque ele os quer a ambos mutuamente necessitantes e necessitados. A inquietação amorosa mostra ao púbere amante-amando "seres complementares, aléns, que acabam a plenitude da sua existência" (161). Que acabam, isto é, que cumprem. É o momento em que o indivíduo põe o problema da sua própria existência, pois "o problema da existência está [então] diante de todos os seres, interroga-os e não os deixa sem sólidas respostas" (162). É, portanto, o momento em que aparece, *explícita*, a reflexão filosófica. Até aí ela estivera presente, desde sempre presente, mas *implícita*. Como sensação, não ainda como conhecimento. A puberdade é o momento em que se inicia o *conhecimento*. É o momento em que aparece "uma hesitação na posse da nossa realidade, uma distanciação entre o imaginado e o imposto, uma fuga de contornos nas barreiras dos dois mundos" (163).

Essa hesitação atinge a própria certeza da nossa existência. O sentimento da solidão cresce, na medida em que diminui o sentimento da solidariedade e do acompanhamento dos outros. "O egoísmo intensifica-se, queremos ser alguém, que mande, que *afirme*" (164). Bem perigoso é este crescimento do egoísmo, esta intensa necessidade de afirmação, este ameaçador assomo da vontade de poder. Uns, os que já secaram a Alegria Originária, os prematuros esboços do homem tirano, afirmam a simples vontade de afirmar. Outros egoizam-se tão intensa e obstinadamente que, "terríveis máquinas de vazio, começam de fazer a Solidão, a Solidão sem entranhas" (165). Geram, desse modo, um vácuo imenso, no qual a sua existência não tem apoio, se dissolve, se dilui e é, em breve, sombra tênue, palavra sem vestígio (166). Noutros, finalmente, a fuga para dentro termina num enclausuramento em sonho, num sono de quimeras. "O mundo exterior é incompreensível, inabordável, tenebroso Ahriman inamovível, e esfíngico inimigo. A existência (...) estiola-se, aflige-se" (167). Difícil é o início da puberdade!

É aqui que se inscreve a inquietação amorosa. Ela "traz a nova certeza; é uma tranquilidade alada" (168). Ela readquire a Alegria originária, reencontra as fontes primitivas (169). Mas ela é, inicialmente, a inquietação da carne; da carne que "conhece o seu poder criador e afirma ilimitados horizontes" (170). É, diz Leonardo, "um frêmito pânico" (171). Mas essa inquietação da carne é já "a teofania da Carne", através da qual "passam os estremecimentos de Pan, como através dos corpos no Espaço perpassam os mútuos abraços, que os enleiam" (172). É uma vibração que começa no centro do amante-amando mas se propaga pelo infinito do cosmos. "Se o coração do Sol palpitou mais forte, todo o sistema dos mundos, em todos os corpos, respondem ao seu apelo!" (173) A inquietação amorosa é esta cósmica e infinita radiação, esta indesmentível prova da "maravilhosa unidade em que vogamos embebidos" (174).

Eis como o Amor manifesta a grande fome cósmica e humana de Unidade. "E, que infinita Alegria, o encontro de duas fomes, que se devoram!" (175) O Amor realizado é um passo para cima, pois o mundo é apenas "uma unidade que se realiza", o corpo é já "uma síntese de vida", enquanto a conjugação dos corpos é, mais, "uma nova síntese, que opulenta e cria uma maior vida" (176). O Amor não é, por conseguinte, meramente um enlace inter-pessoal. Ele é um salto qualitativo ascensional da própria Realidade, um aumento da compreensão e do pensamento dessa Realidade. Diz Leonardo que só o Amor permite "compreender" o espaço. O espaço aí está, diante dos amantes, para receber todos os seus sonhos. O espaço é casa, residência, habitação. O espaço é para morar, namorar, amar. "O Espaço é o deus, que recorta os vultos; é também o deus que leva de vulto para vulto, a palavra de União, o amoroso verbo comunicativo, que será a nova carne de triunfal Alegria" (177). Para os amantes, todo o mundo se torna um símbolo, voz que fala, ouve e responde. "Que novo valor não tem esta Natureza (...)" (178) É todo o Universo que pelo amor recebe "uma ideal interpretação de Beleza" (179). É todo o Universo que é, pelo amor, "um comentário humano" (180). O Amor é um movimento essencial de toda a Realidade e da Realidade humana (*da-sein*, como se interpreta em certas traduções francesas de obras de Heidegger) (181). "Uma criatura tende das profundezas da sua vontade para outra criatura; é uma infinita ansiedade de comunicação" (182). É o *je* de Martin Buber à procura do *tu* (183). Eis porque o envolvente e interposto Espaço há-de ser cheio de Amor dos amantes; como o Universo há-de ser "a sua alma dadivosa opulenta de infinitos dons" (184). O Universo torna-se, pois, obra do "espírito amoroso" (185).

Há entre o Universo e a alma amante uma "troca de serviços" (186)



O Universo dá à alma a forma do seu verbo; a alma dá ao Universo a intenção do seu querer. Porque "o amor é a vontade originária, a Unidade envolvente, insinuando-se entre as criaturas como os abraços da onda entre a bruteza das rochas" (187). E assim é que a alma amante e o Universo realizam "uma vida de superior riqueza e unidade, isto é, de maior Beleza" (188). Há, pois, que favorecer o Amor. "Todo o pecado contra o amor é um pecado contra a Alegria, uma perda real e irreparável" (189).

Se tão minuciosamente seguimos Leonardo até aqui é porque toda a sua análise da inquietação amorosa e do inicial amor dos púberes tem evidentes e importantes implicações pedagógicas. O próprio filósofo, de resto, expressamente o diz. "A educação — escreve — deveria subordinar-se aos direitos da Alegria" (190). Não deverá, pois, pecar contra o Amor. E como não deve, como vimos, rebaixar a imaginação criadora da criança ao nível da mentira, não deve agora rebaixar o inicial Amor ao nível do sexo. A educação "deveria trazer às relações sexuais maior pureza, lealdade e nudez" (191). Estas palavras de Leonardo Coimbra eram de uma grande coragem em 1916, como o seriam hoje. Porque, apesar das aparências, não se vive como ele diz.

Como se deverá então fazer a educação sexual dos púberes e adolescentes? Dos púberes e adolescentes, note-se bem. Pois Leonardo não põe o problema a respeito das crianças. Entende o filósofo que "este problema da educação sexual é viciado desde o princípio por múltiplas e particulares razões" (192). Quais? Em primeiro lugar, "a visão do púbere através dos interesses e modos de ser do adulto" (193). Em segundo lugar, "a real, mas oculta, poligamia de muitos, oposta a uma fictícia e aparente monogamia" (194). Em terceiro lugar, o facto de "o homem, ser infinitamente complexo"; ter dado "ao primitivo instinto sexual, a riqueza de toda a sua alma", ao ponto de se poder dizer que "as ciências, as artes e a filosofia são órgãos sexuais secundários", por serem, com efeito, "um simples prolongamento sem fim da fome da unidade, que o estremecimento amoroso despertou" (195). O Amor humano é, pois, uma realidade extremamente complexa, rica e elevada. Não é possível ver nele a mera "unificação carnal pura", pois esta desaparece de facto "com o seu moralíssimo fim imanente de unidade" (196). A verdade é que "o homem ergue o amor até às mais nobres ideias e sentimentos, até às culminâncias do seu Espírito" (197). O amor "pura carnalidade animal" é uma "caricatura do amor" (198).

Eis de onde se deve partir para organizar em sérias bases a educação sexual dos púberes e jovens. Tomar o prazer acessório como a própria essência do amor é prostituir os púberes e jovens, pois é transformar em

fim "o meio de unificação" e torná-lo, por conseguinte, "egoísta e separador" (199). É necessário "fundir o aspecto animal com o espiritual, fazendo este o simples crescimento daquele" (200), o que a maioria dos educadores não sabe fazer nem faz. Não há qualquer separação entre o amor espiritual e o amor físico. Aquele integra realmente este. O amor não é uma "necessidade fisiológica", mas uma "infinita ansiedade de comunicação" (201). A facilitação e liberalização da relação sexual não é o caminho para a necessária e desejada relação amorosa. O que na puberdade desponta e irrompe "não é o desejo de um prazer, mas a própria Alegria" impelindo o púber "numa totalidade arquejante para um além que o complete" (202).

"Que fazem os educadores?" (203) Não fazem o que deviam fazer; fazem o que não deviam fazer. Eles deviam ajudar o educando a preparar-se para o amor, aplicando-se "a embelezar a plumagem" (204). Mas não o ajudam tal. O que fazem é lançá-lo no sexo, através de instituições, legalmente reconhecidas, de mecanismos de prazer (205). É "no campo mais complexo, confuso, desvairante e desvairado" que eles lançam o educando "sem um conselho, sem uma sugestão sãbia", deixando-o inerte perante as "velhas, falsíssimas e doentes quase sempre" opiniões dos maiores (206). É o total rebaixamento do que é muito alto e digno e valioso, a total degradação e materialização do amor uno e íntegro, físico-espiritual. Haveria aqui que inserir, na educação amorosa, não apenas a sexualidade mas também a castidade. O orientar o impulso amoroso para as artes, a filosofia e a ciência seria aqui um caminho certo e valorativo. "A castidade seria a silenciosa elevação do corpo à altura da alma, o crescimento dum sentimento até à sua esplêndida maturidade, o oculto esforço dum pensamento que procura o verbo em que há-de aparecer" (207). Mas não. É o amor rebaixado e falsificado que se apresenta e se oferece ao educando. É para o Caminho da descensão, e não para o da ascensão, que se lhe orientam os pés. E é para toda uma errada vida, mesmo para uma errada vida conjugal, que assim são os novos amantes encaminhados. Para Leonardo Coimbra, é óbvio que gravemente pecavam contra a Alegria os educadores do seu tempo.

A doutrina de Leonardo é, se bem entendida, de uma grande elevação moral e de uma grande coragem. O filósofo não recusa a dimensão física do amor inicial dos púberes e jovens. Ele não *cinde* "o impulso integral que é o amor" (208). Precisamente ele coloca-se contra os educadores do seu tempo, que faziam essa cisão. O amor é "síntese da espiritualidade e da carnalidade", e só assim ele é uma "sólida Alegria criadora" (209). O amor é "a presença, no Espaço, (...) duma força interior de Unidade" (210). Mesmo o simples "amor infra-espiritual" pode ter um "vitalíssimo signifi-

cado"; ser "a vibração física dum reencontro de parcelas, a pronta Alegria da unidade que se reconhece" (211). Não estava certa a "freirinha que um amor celestial esterilizava para o homem" (212). Também esse amor era um amor *cindido*. Mas não está certa "a nova freira" que o amor carnal pode esterilizar para o espírito (213). Vamos ter medo da carne? Não. Mas não tenhamos medo do espírito. "A mocidade tende com toda a sua vontade animal para a apoteose da carne?" — é a pergunta (214). E eis a resposta: "Poderíeis deixá-la" (215). Mas deixá-la na direcção certa, orientada para cima. "A carne não é impura, é ao pé do espírito" (216). Bem orientado, o impulso amoroso há-de alargar-se, de onda em onda, da sensação à ideia, e os círculos concêntricos dos seus abraços verão crescer sem fim o seu diâmetro.

\* \* \*

O Dia prossegue. Eis-nos chegados ao seu meio: luz meridiana, morrem as sombras, formas lúcidas vincam no ar claro, triunfam os corpos na plenitude das linhas (217). O primeiro momento foi o da aurora e do nascer do sol; o segundo, o da meia-manhã; este, o terceiro, é o do meio-dia. Meio-dia de quê? Meio-dia da vida humana individual; meio-dia da história humana, com as actividades meridianas do homem. A zona do palco do Real que o foco de Leonardo vai agora iluminar será, precisamente, a da história humana e das suas actividades ao meio-dia: a ciência, a filosofia, a técnica, a arte.

A análise de Leonardo é, em grande parte, uma oculta reflexão sobre as filosofias de Nietzsche e Schopenhauer. Mais da daquele do que da deste, como é natural. Encontramos em Leonardo Coimbra, dispersa e implícita, uma interpretação de Nietzsche — e de todo este difícil e indigente tempo — que veio a ser explicitada e desenvolvida por Martin Heidegger. É, sem dúvida, um não pequeno título de glória para o português Leonardo Coimbra.

O que é o meio-dia? É a hora geométrica, a hora helênica, a hora em que "cada ser é integralmente o seu corpo" (218). "Nenhuma sondagem no interior, nenhum prumo no abismo", nesta hora (219). É a hora do esplendor rútilo das formas. "É a hora em que o Universo é legível, em que destacam os caracteres da sua escrita" (220). É a hora da quantidade, "em que conhecer é contar" (221). Não há sombras, nem ilusões, nem sonhos: a hora é táctil (222). Hora não exactamente de diálogo, mas "de silêncio contido" (223). Hora em que "a sensação de ser" é extremamente pujante (224). Hora em que "todo o Universo é reduzido a uma geometria sonora e luminosa: poliedros de cor, esferas de som" (225), tanto se impõe a compreensão de

que "a geometria é a ossatura do mundo" (226). Hora "da acção eficaz, do movimento assimilador" (227). Hora adulta, em que o movimento já não é o monólogo infantil, mas o aperfeiçoamento do espaço, pelo ritmo de cada ser, aos moldes da sua própria interioridade (228). Hora da "nítida existência individual faminta e invasora" (229). No seu feroz individualismo, "os seres (...) cortaram as primitivas comunicações animistas e as secundárias comunicações amorosas" (230). Hora "das conquistas e descobertas, maré alta do querer individual" (231). "Tudo é penetrado pelo ritmo dum querer": "desentranhamento universal, obscuridades aniquiladas" (232). "Hora desvairada de orgulho em que o homem, sobre o planeta, toma, para uso seu, todo o Universo" (233). "Hora de intolerância e voluntarismo, até à completa exaustão de todos os *outros*" (234). Hora totalitária, "hora germânica de absorção, triunfal marcha de Satã sob as vestes da própria divindade, condensação das unidades dispersas num só *eu*, em cujo vórtice rodopiam tiranizadas à singularidade *deste* ritmo" (235). Hora da vontade técnica, da vontade de poder, da "Alegria da conquista, da mais alta afirmação de si", da absoluta coincidência do *querer* com o *possuir* (236), hora do "nihilismo activo" (237). Hora do máximo orgulho do conhecimento, do combate infrene ao Mistério, da "supressão de todas as sombras para que nada nelas oculte o seu mistério" (238). Hora da violência conquistadora e devoradora (239). Hora, diga-se a terminar, que é a nossa. Ainda que — e é talvez uma esperança — desvanecendo-se já e abrindo-se a outra Hora.

Esta Hora é a da "Alegria da violência", do "instantâneo gozo da plenitude individual absoluta", da "força inqualificada rompendo desse ponto a aniquilar o que a limita" (240). É que "ser grande, ser forte, ser terrível, tem a sua volúpia" (241). É a volúpia de "penetrar, devorar os outros" (242). A vontade é a senhora desta Hora. E que é a vontade? "É uma chama, que arde em todas as atmosferas, tirando de si inesgotáveis provisões de oxigênio"; "é uma força, com sentinelas que ela própria armou, pois as ideias superiores são sentimentos activos por acordo e virtude da vontade" (243). Se a soltarmos, "ela será a indomável, a impetuosa inundação dum rio entre pluviosas gargantas" (244). E não será boa nem má, mas "alegre e inocente, pois o seu reino não é do mundo do valor e da selecção" (245). É esta Hora a Hora da Vontade solta?...

Leonardo fala desta Hora como de uma "nova glória da Alegria" (246), fala da "Alegria da conquista" (247), da "Alegria da violência" (248), da alegria e inocência da vontade solta (249). Porque o fará? "É que também a violência solta, o estrito ímpeto avassalador são apenas momentos, por vezes meras virtualidades, da criadora alegria do homem" (250). Leonardo

marcou a este momento nitidamente o seu lugar, mas fê-lo para não nos esquecermos de que, "em todos os momentos, a fixidez das formas encobre a mobilidade do fundo" (251). Portanto, esta Hora passará. E "a opressiva aniquilação da variedade exterior" será bem depressa "substituída pela alegria reconstrutiva" (252). Ao trabalho da conquista há-de suceder o da organização, e o homem que vem devorando o Mundo há-de erguê-lo diante de si pelo poder da sua imaginação criadora (253).

Que imagem do Mundo, e que imagem do Homem, é a própria desta Hora? "É — diz Leonardo — o momento das cosmogonias mecânicas; dos átomos *figurando* os corpos; da recomposição dos mundos pela ideal junção dos elementos" (254); da redução geometrico-quantitativa das primigênicas qualidades das coisas. Há um combate entre "a hostil obscuridade das coisas" e "a nossa liberdade" (255); esse combate é vencido pela nossa liberdade. Kant é um pensador desta Hora, porque não há agora um *eu* em face de *outros*, que o isolam ou que ele aniquila, mas um *eu* reconstruindo os *outros* por um movimento próprio sobre o contorno estranho (256). Leonardo — ousamos dizer-lo — é ainda, e mais perfeitamente que Kant, um pensador desta Hora. Porque é o pensador do criacionismo. E esta é a Hora em que "a imaginação *cria* o novo mundo com elementos tirados da sua acção criadora, ordenados em atenção aos direitos de posse que ela tem, sobre o conquistado e respeitando-lhe, portanto, o seu modo de ser" (257); a Hora do "homem construindo o jogo, servindo-se espontaneamente das propriedades dos materiais componentes" (258). Leonardo sente-se o pensador desta Hora apesar de tudo magnífica, desta Hora do "esplêndido exercício da Alegria criadora dando-se, no homem, o Espectáculo da criação universal" (259). É que esta Hora está já grávida de outra Hora. Também o criacionismo é uma filosofia grávida. É mesmo, se virmos bem as coisas, a filosofia da gravidez universal.

É claro que Leonardo Coimbra não é atomista. Bem o sabemos. A valorização a que aqui procede do atomismo tem de compreender-se dentro da dinâmica da Alegria. E dentro desta dinâmica "o atomismo metafísico é o prolongamento da actividade architectónica da criança, como esta é a antecipada imaginação criadora do homem" (260). O atomismo tem, pois, a grande qualidade de ser "infantil", de guardar em si um fresco eco da infância, da "Alegria" da manhã. O que, em diverso contexto, poderia aparecer como uma violenta crítica ao atomismo, é aqui uma sua *dialéctica* valorização. Diz Leonardo; "Para apreciar toda a beleza, e, sobretudo, toda a Alegria do atomismo, é preciso lembrar que a *Iliada* sairia da disposição das letras do alfabeto, realizando todas as formas até esta; que a mais

graciosa mulher resultaria dos múltiplos abraços dos átomos até ao desenhado do seu corpo; que o sorriso infantil é uma atitude de conjunto desses elementos; que o arco-íris é o milagre sem par do acordo entre as tantas arquitecturas dos órgãos visuais humanos e as longínquas arquitecturas, entre si acordadas, dos elementos da matéria e do éter" (261). Nietzsche acaba de defender, ao findar o século XIX, a doutrina do "eterno retorno", que encontrou bastante eco em Portugal (262). Doutrina que Leonardo resume assim: "O Universo é uma reedição constante das mesmas obras" (263). Doutrina que, para cada homem, tem esta tradução pessoal: indefinidas vezes existiu o meu corpo, indefinidas vezes ele será presente ao *mesmo* espectador do *mesmo* mundo, indefinidas vezes *eu fui eu* e serei *eu* (264). O atomismo metafísico acaba por ser uma "infantil" expressão da Alegria do eu, do seu ardente desejo de imortalidade. É, no fundo, a presença do *eu* e do *homem* por toda a parte e sempre, porque mesmo os intervalos dessa presença são o produto da imaginação com que os pensamos (265).

As cosmogonias mecânicas, típicas da Hora meridiana, são o necessário fruto do pensamento "conquistador": "Para conquistar o mundo foi mister fazê-lo puro mecanismo de elementos, a unir pela actividade conquistadora" (266). O mundo torna-se mundo *objectivo*. Conhecer o mundo torna-se conhecê-lo na sua objectividade. Mas é necessário invadir cada vez mais o interior do mundo objectivo, o mundo dos elementos-objectos, "a ponto de se tentar uma reconstrução da actividade criadora a partir dos elementos" (267). É o criacionismo "atomista", em que "aparece a própria criação como um resultado, uma simples combinação atômica" (268). O "eterno retorno" de Nietzsche é uma consequência lógica deste *criacionismo*, sendo ele mesmo, a esta luz, um fruste criacionismo; porque ele não é a eterna criação do novo, mas o eterno regresso do mesmo. Há nele, de qualquer modo, "a profunda Alegria criadora, em ressurreições nunca acabadas" (269).

Vimos já que a Hora meridiana é a da luz máxima e da sombra mínima. "As formas são claras, distintas" (270). Distintas mas não separadas. Que é que as liga? O Espaço: "o próprio Espaço, que as corporiza, é o laço oferecido à sua ânsia de unidade, à solicitação de convívio" (271). Há nas formas dois movimentos contraditórios, unificáveis num superior plano de entendimento: a sua *oferta* às outras, a sua *resistência* às outras. A forma *quer* a outra, mas quer ser a forma que é. "Cada forma resiste na sua individualidade à agressão das estranhas" (272). É esta a grande lei da socialidade cósmica: "Cada ser terá de respeitar as leis íntimas das formas para nelas penetrar de qualquer modo" (273). A ciência e a técnica, grandes obras da Hora meridiana, tiram a sua eficácia desta lei. Paradoxalmen

te, o império sobre a Natureza consiste na mais completa submissão à Natureza. "Se um corpo entrega a sua *forma* à onda sonora, que, no Espaço, a oferece, ela só será recebida por aquele outro corpo capaz de casar a sua *forma* ao ósculo do som, que o aflora" (274). A ciência e a técnica são o segredo destas *afinidades electivas* (275), destes amores e copulações cósmicas. Toda a objectividade da ciência e da técnica, e o poder que daí retiram, residem no respeito *rigoroso* pela *subjectividade* das formas cósmicas. A pretensa *indiferença* científica é a expressão da obediência à *afectividade* cósmica. Eis como, no ponto e da forma mais inesperados, reencontramos o Amor. É que "o mundo é um conjunto de vultos destacando na luz plena, que os banha, como que mergulhando-os num mesmo mar de loquacidade" (276). Nós não reparamos, mas o Universo é uma infinita conversação. Tudo nele troca "sinais de existência e companhia" (277). "Se prestarmos atenção ao cósmico rumor que a palavra humana nos fez desaprender, bem sentimos que todas as criaturas entregam o seu sonho, que todas as cousas se trocam intimidades" (278).

Que linguagem é esta, a linguagem cósmica? É o movimento. "As unidades são no Espaço, é o movimento a sua linguagem" (279). "Todo o movimento é o início da inquietação do uno a procurar no Espaço o acordo com os outros" (280). Toda a coisa é movimento intrínseco, vibração; o seu ritmo "apropria o espaço próximo, e, nas ondas do éter ou nas vagas do ar, espalha, no todo, o carácter da sua individualidade" (281). Essa aspensão de cada forma, essa propagação totodireccional do seu estremecimento inicial e íntimo, é a forma a ser. "O movimento é o esboço da alma" (282). Pelo movimento toda a forma é esboço de vida, "síntese dum espaço disperso", "forma conservativa", "lembrança presente" (283). Leibniz o disse, e Leonardo concorda; todo o corpo é um espírito instantâneo (284). O cosmos é um infinito concerto rítmico das formas: "o movimento prolonga as coisas, repercutindo pelo todo as formas dos seus frêmitos inferiores" (285). O idealismo leonardino de *O Pensamento Criacionista* é espantosamente realista. O realismo leonardino de *A Alegria, a Dor e a Graça* é espantosamente idealista. Pois não vemos nós emergir, deste intenso realismo das formas à crua e nítida luz meridiana, a bruma do mais estreme idealismo? O movimento é o esboço da alma. E o que é a alma? "A alma é a mais alta assimilação do exterior por um interior, que se não perde; é uma síntese progressiva, um ponto de realidade inundando toda a realidade" (285). Ora o movimento mora e principia no centro do centro de cada forma, e propaga-se daí para o exterior em ondas rítmicas que se abismam nos infinitos espaços do Universo. Por mais baixo que seja esse movimento rítmico, ele é um movi -

mento assimilativo do exterior. Tudo é vida, tudo é pensamento; porque tu do é, pelo menos, esboço de alma. E tão profunda e vasta é essa assimilação do exterior pela alma, "que todo o Espaço abrange, que todo o Tempo é seu" (286). A alma *atinge* os princípios que *aparecem* no Espaço e no Tempo. "A alma é o ser da criatura no Ser do Criador" (287).

O Universo é, pois, um espantoso equilíbrio social: um espantoso equilíbrio social vivo. Leonardo justifica esta sua posição pela análise da lei ou princípio da inércia, cujo significado metafísico procura evidenciar. A mais "descolorida e pobre existência", "o corpo abstracto", "o sólido mecânico ideal" mostra-se ainda integrado numa universal ligação, em que "o movimento de cada um é a resposta à presença dos outros" (288). A lei ou princípio da inércia é "o alicerce" de toda a ciência, pois "as raízes metafísicas dos princípios científicos, que buscam invariantes, mergulham neste equilíbrio social do universo" (289). Isso é evidente na física de Descartes, na de Leibniz e na de Galileu. A inércia é "o alicerce do equilíbrio social do Universo" (290). E é por isso que "toda a ciência é uma obra de fé metafísica no *equilíbrio social do Universo*" (291). Não damos muito por isso, mas "é este um absoluto em que vivemos" (292). E attemos, mais, na importância disto para a Alegria. Com efeito, a certeza deste absoluto, que dá ao movimento "um eterno e imutável significado" (293), é uma fonte perene de Alegria.

Vimos que o Universo é um equilíbrio social vivo. Aqui encontra Leonardo Coimbra a oportunidade de relacionar o seu pensamento com o de Platão, em torno do problema da imortalidade da alma. Sabemos como este problema preocupou e ocupou Leonardo Coimbra ao longo de toda a sua vida de pensador. Ele está presente, pode dizer-se, em todas as suas obras de relevo, desde *O Criacionismo* até a *O Homem às mãos com o Destino*. Leonardo nunca perde uma oportunidade de *pesar* bem um indício de prova da imortalidade da alma. Que faz ele desta vez? Relaciona rapidamente o argumento platônico da imortalidade da alma pela sua simplicidade com a sua própria doutrina do movimento. "O movimento — diz — é eterno porque é simples" (294). O movimento *não é* "o fortuito encontro de fenômenos independentes"; o movimento *é*, "na sua essência, somente a ligação completa, a *vinculação* em cada ser da existência de todos os outros" (295). Ora se ele é, como simples movimento, eterno; e se, de esboço de alma, chega a ser *verídica* alma, como pode a alma ser mortal se o esboço de alma é eterno? "Talvez o velho argumento platônico tire uma nova luz destas considerações" (296).

A Hora meridiana é a mais propícia à Arte. A teoria da arte que encontramos em *A Alegria, a Dor e a Graça* deriva directamente da doutrina leonardina do movimento. Vimos que a *sensação* é movimento: movimento da realidade exterior para a realidade interior. Vimos que o *conhecimento* é movimento: movimento da realidade interior para a realidade exterior. A Arte tem que se explicar por três movimentos: o movimento intrínseco das formas; o movimento da sensação, que traz as formas para dentro da realidade que é o homem; o movimento do conhecimento, que reconstitui as formas pelo pensamento.

Onde são a cor e o som? "A cor e o som habitam o interior dos corpos" (297). É dessa morada que saem "para lançar o voo das suas confidências" (298). "Cor, som e linha são criações do movimento" (299). Foi ele que "as fez nascer na intimidade dos corpos" (300). É ainda ele que "as conserva e transmite pela capacidade de síntese com que apropria o Espaço" (301). Não há, pois, Arte sem movimento, porque não há formas sem movimento. As artes "falam ao homem a linguagem do movimento; é a sua parte de eternidade" (302). É que o próprio movimento é já fala, desejo de contacto, enlace e intimidade. As linhas de contorno sobem do interior dos corpos, e fazem-no para conquistar o espaço à "concupiscência comum" (303). É o "sentimento da presença alheia" que as faz subir e, assim, criar a cor, o som e a linha. É já o diálogo, com o que tem de contrastante e de congregante. É, pois, a linguagem múltipla do movimento nas formas aquela que as artes têm de falar. Toda a análise das artes feita por Leonardo tem esta base originária. A sua repetida crítica ao futurismo e a correntes afins tem estas razões de fundo. O cubismo, o abstraccionismo, não podiam ser aceites pela visão *ontológica* da arte que é a de Leonardo Coimbra.

O que a arte faz é eternizar o instante. Ela procura, sob o fluxo dos fenómenos, "a ideia de ser, que eles traduzem" (304). O que o pintor põe, numa árvore verde e florida, não é "estas folhas e estas flores, mas a Primavera" (305). Como fará Heidegger, Leonardo vê a arte bem perto da filosofia: "A arte vê, sob o fenómeno que *aparece*, o princípio que é" (306). Ainda que "a revelação da ideia, do princípio de ser", tenha em cada arte um valor particular (307).

As artes mais altas são a música e a poesia. É nelas que "o movimento atinge o maior poder revelador" (308). As outras "são implicitamente jogam com o tempo" (309). Nestas, o tempo é substancial, está implícito nos seus elementos, os quais elas organizam tanto no espaço como no tempo (310). "A poesia é a expressão do Universo pela palavra" (311). E sendo a palavra humana "a maior maravilha dos mundos" (312), neste sentido vale a

poesia mais que a música. Mas há um outro em que vale menos. É que a poesia assenta na palavra humana, e a música assenta na palavra cósmica. Também a poesia é música, porque é som organizado. Porém, mais vasto é o som organizado do infinito concerto cósmico. Não damos por ele, porque a refulgência do esplendor da palavra humana "apagou todo o brilho das cousas" (313). A palavra humana veio condenar a Natureza à mudez. O grande Silêncio sideral aflige-nos, oprime-nos, angustia-nos. E, no entanto, o Silêncio sideral não existe: foi a palavra humana que o silenciou para nós.

Eis, pois, bem à nossa vista, a grandeza e a miséria da palavra humana. Ela é "a maior maravilha dos mundos", ela "modula as vozes de todas as cousas", mas só como "reminiscência apagada", só como "longínquo eco de realidades mortas" a voz originária das coisas chega até nós (314). A palavra humana tira à *sensação* a sua imediatidade, a sua concretude luxuosa, o seu fogo crepitante, a sua luminosidade, o fulgor vivo do seu verbo próprio. A palavra humana acende um mundo mas apaga outro. Acende — conclua-se — *o mundo do conhecimento*; apaga *o mundo da sensação*. Ela não é a Alegria originária e directa da Manhã, expressão da Realidade "tão directa que quase não é expressão" (315). Há, vemo-lo agora melhor, uma Alegria indirecta, algo distante da Origem. A Alegria da palavra humana é assim.

A palavra humana olha em todas as direcções. Ela tem um centro, onde nasce e o ritmo das suas vibrações se inicia. Mas olha desse centro para fora e desse centro para dentro. Ela olha para fora e vê o mundo: o mundo que ela quer na sua existência total, na sua vagarosa brutalidade. Não o consegue, no entanto: "O verbo humano, só por uma fugaz analogia, poderia dar a existência mineral, a vagarosa brutalidade das cousas" (316). Mas ela olha também para dentro, e aí "se levantam as criaturas a inquirir do valor universal das suas existências" (317). Fora e dentro, é ainda "todo um abismo de sombra" que "se dissipa", "virtualidades sepultas" que "se erguem à realidade" (318). Coisas fora do alcance da *sensação*, coisas da ordem do *conhecimento*. E há ainda um último poder da palavra humana: as coisas "atingem o seu maior significado pela voz do homem", embora "a sua primitiva, descuidada existência" mal se possa "distinguir no excessivo brilho da palavra" (319). A *sensação* pode, por conseguinte, dar-nos a Realidade no esplendor da sua Beleza. Só a *palavra humana* no-la pode dar no esplendor do seu Sentido.

Uma das mais relevantes características do pensamento de Leonardo Coimbra é que a sua filosofia é uma filosofia da palavra, a sua pedagogia é uma pedagogia da palavra. Não apenas, como já se pode concluir, da pala

vra humana. Porque há em Leonardo, indesmentivelmente, uma filosofia e uma pedagogia da palavra cósmica. Mas é que a Realidade fala e o homem fala: tudo fala e o homem fala a tudo; tudo fala com tudo e o homem fala com tudo e de tudo. Ensinar a falar, aperfeiçoar a fala — não tem outra finalidade a educação. Isso é que é, para Leonardo Coimbra, socializar: é integrar o homem, e o próprio cosmos, cada vez mais vasta e profundamente, no *grande diálogo* que a Realidade é. Não se diga, pois, de Leonardo, querendo criticá-lo, que ele se abandona à volúpia torrencial da palavra, que ele permite à filosofia embriagar-se em oratória e retórica. Sabemos o que estamos a dizer? Não valerá a pena atentarmos bem, antes de falar, na filosofia leonardina da palavra?

É no horizonte da palavra cósmica que tem de compreender-se a palavra humana. É no mesmo horizonte que tem de compreender-se a palavra musical. A palavra musical é palavra cósmica e a palavra humana é também palavra musical. Como escreve Leonardo, "também a palavra [humana] é musical, e na sugestão da eloquência humana entra, em primeiro lugar e mais que o significado próprio, o poder do ritmo" (320). O poder do ritmo quer dizer: o poder anímico do movimento. O som, seja ele qual for, é tradutor e revelador universal. A mais tênue vibração da mais bruta coisa, da coisa que não tenha mais determinação que a simples existência, apropria e organiza espaço em ondas de som, o qual tudo irá prontamente "traduzir e revelar" (321). O espaço que um corpo é e o espaço de que se apropria e que organiza são a expressão completa desse corpo. Qualquer modificação em qualquer desses espaços altera as suas relações, pois "cada corpo é um concurso da universal interacção" (322).

A análise do som musical em que Leonardo Coimbra minuciosamente se deleita e nos deleita vai permitir-lhe penetrar no próprio coração da arte musical. A sua meditação relaciona-se com a de Nietzsche, a de Wagner e a de Schopenhauer. Terminará por afirmar a sua concepção, contra a de Schopenhauer e seguidores. O conhecimento íntimo da realidade musical que Leonardo revela nesta análise provoca a justa admiração de quem se tenha dedicado a estudar e a trabalhar o assunto.

O nosso excessivo geometrismo — diz Leonardo —, o geometrismo dos homens da Hora meridiana, leva-nos a supor que a apropriação de espaço é indiferente ao corpo apropriante. Engano! O mero som imediatamente nos indicará o contrário, trazendo-nos consigo, "em imediato corpo de sensação, uma mais nobre realidade" (323). Das três qualidades do som habitualmente estudadas nos tratados musicais — a altura, o timbre e a intensidade —, Leonardo vai analisar as duas primeiras. Analisará depois os

sons musicais na sua coexistência — os acordes, a harmonia — e na sua sucessão — a melodia.

Qual o significado cosmo-ontológico da altura do som? "A altura do som é o sinal patente de que a dimensão é uma realidade cômica" (324). Em termos físicos, a altura do som é a expressão do número de vibrações por segundo do corpo vibrante ou percutido. Mas essa maior ou menor frequência das vibrações do corpo vibrante não diz respeito apenas a este corpo. Diz respeito a todo o Espaço invadido por essa propagação, a todos os corpos habitantes desse Espaço, e àquele privilegiado habitante do Espaço que é o *eu* humano. Este é o seio mais integralmente acolhedor desse torrencial movimento vibratório. O que esse torrencial movimento vibratório traz consigo, ao entrar nesse *eu* e ao inundá-lo, é a transbordante Alegria criadora: uma Alegria criadora fisicamente dimensionada e estruturada. "Perante a Alegria criadora — escreve Leonardo — tem a altura do som este intrínseco carácter, revelador da positiva, insofismável e absoluta realidade do Espaço como relação das existências" (325). O que a altura do som nos revela, por conseguinte, é desde logo um Universo fisicamente dimensionado, estruturado e interiormente posicionado: um Universo como sociedade organizada, portanto.

Bem diferente é o significado do timbre do som. Os corpos revelam agora "uma mais íntima e ampla unidade" (326). O timbre "é um progresso na individualização" (327). Porquê? É que o timbre é já um "esboço de individualidade" (328). Ao percutir um corpo, brota nele uma frequência dominante que é o som fundamental, o único que a generalidade dos ouvidos ouve. Mas há todo um conjunto de frequências que brotam desse corpo simultaneamente com a frequência dominante, umas mais altas e outras mais baixas, e que são os sons harmónicos, superiores e inferiores, do som fundamental. Ao desentranhar, pois, do sonho de um corpo, é o som fundamental e a "especial companhia dos seus harmónicos", é ele e "é um bando de borboletas de harmónicas e enlaçadas cores", que levantam voo (329). "Percutir um corpo é abrir o cárcere dum bando amigo em festa" (330). Ora essa totalidade interna não é outra coisa senão "a tradução dum esboço de individualidade" (331). Numa execução musical, portanto, "são os corpos que se *reunem* no concerto das suas vozes elementares" (332). Há socialidade e há individualidade.

Tal como sucede com as artes plásticas e com a poesia, também aqui encontramos os elementos para presumirmos o juízo de Leonardo sobre certa música moderna: a equivalente ao "futurismo e anexos", de que já falámos (333). A música de Leonardo é, no fim de contas, a da "harmonia das esfe-

ras": música cósmica, que seja a vibração "natural" e "autêntica" das coisas, a vibração "elementar" dos corpos. Mas essa vibração, como vimos, tem de casar-se com todas as vibrações e, particularmente, com a vibração do *eu* humano. A "harmonia das esferas" tem de o ser de *todas as esferas*. E a grande foz esférica aonde todas vêm desaguar é a do ouvido-consciência do homem. Será a música serial, dodecafônica, uma "harmonia de todas as esferas"? Sê-lo-ão a música electrónica e a música concreta? Nós pensamos que Leonardo Coimbra responderia negativamente. Ele recusaria o que na primeira há de ausência da realidade cósmica da hierarquia (bem patente no timbre, por exemplo) e o que nas outras há de excessivamente "industrial" e "técnico" (não "elementar", portanto). Isto sem embargo de certamente algo apreciar o que em todas há de "cósmico".

A harmonia e a melodia servem a Leonardo para, mais uma vez e num novo contexto, opor o estático ao dinâmico, o criado ao criante, o natural ao naturante, o fixo ao móvel, o formal ao dialéctico, o cousado ao agente, a substância à actividade, o coexistente ao sucessivo. Escreve o filósofo: "Pela harmonia explana a música a coexistência dos corpos, pela melodia ela atinge uma mais significativa realidade, que é a síntese móvel, a unidade activa refazendo-se permanentemente" (334). A harmonia não é, no entanto, apenas da ordem do estático, mas também da ordem do extático. A música tem este espantoso e aparentemente contraditório poder: ela instala-nos na plenitude do eterno pela harmonia, e na precaridade móvel do temporal pela melodia. "Na música, que, dentro dum templo, levanta a sua voz de prece, as harmonias enchem de som todo o espaço interior, enquanto a melodia ergue o seu corpo de drama, insistindo para Deus" (335). O eterno extático da harmonia é aqui o ponto de tempo, o infinitamente fugaz do instante presente e logo sumido na voracidade insaciável de Cronos. A experiência que a música nos dá é, por conseguinte, a do movimento do tempo incessantemente renovado a partir de um sempre presente ponto de eternidade. O movimento criacionista da vida humana é bem o da "experiência" musical. "Como a ave, que, de ramo em ramo, se arremessa para o azul, a melodia é o voo da alma religiosa, subindo da fraterna harmonia circundante" (336). Esta fraterna harmonia circundante é, em cada momento, a *situação* de que um *eu* é sempre o centro. E é sempre deste núcleo estático, e extático, que o voo da alma se arremessa. Vê-se bem, agora, como é que "os acordes harmónicos permitem dar, na existência, o afastamento, as distâncias dos seres, a gradação do seu parentesco", e como é que "o acordo melódico dará o drama da coexistência, a unidade da Alegria refazendo-se entre o estorvo das pluralidades opressivas" (337). E tudo isto não é "um

simples símbolo da alma humana, plena de analogias cósmicas; mas as próprias cousas, com as suas próprias vozes, levantando as individualidades numa atmosfera de revelado acordo" (338).

Vimos já — cremos que com suficiente clareza — qual é aqui a *posição activa* da alma humana. Mas é tão importante determinar com a máxima precisão essa posição activa que não será excessivo analisar mais pormenorizadamente o problema. A alma humana não é um elemento cósmico qualquer. Ela é "uma unidade atenta, qualquer cousa como o círculo ideal estendendo-se à circunferência, atravessando o espaço, mas possuindo desde o mínimo donde partiu, a *forma*, que o unifica e realiza" (339). O mundo é a harmonia, a situação estática e extática. A alma, "unidade atenta", é-no-mundo, é a melodia, onda de movimento, onda-forma de movimento, que a presença de Deus faz erguer da harmonia do mundo (340).

Percebe-se o que possa ser uma educação "musical"? A alma humana é o centro dessa educação. Ela será profundamente realista, porque abraçará a totalidade do cosmos nos círculos concêntricos dos seus amplificantes abraços. Ela será profundamente idealista, nascida de uma matriz de pensamento, porque o mínimo de onde parte é a *forma* que tudo vai unificar e realizar. Essa *forma* é já um arco tenso rigorosamente proporcionado à totalidade do Ser, rigorosamente à medida do Ser. Pela palavra humana, na poesia, e pela palavra cósmica, na música, pode a alma espalhar-se "sobre a face das cousas, dando, a todas as *formas* da vida interior, pela *tonalidade* e pelo *ritmo*, a revelação do seu ser" (341). E esse derramamento da alma pelo Ser é o derramamento do Ser pela alma. Educar "musicalmente" é apurar o ouvido do educando para a grande conversação cósmica de todas as coisas. É que "todas as cousas falam e a nossa incompreensão resulta apenas da falta de ouvido próprio para as suas falas" (342). O "terrível mistério do mundo" reside "apenas na falta dos nossos sentidos" (343). A música, como a poesia, são da Hora meridiana: Hora de *conhecimento* e não de *sensação*. Não de sensação?! Há na poesia e na música uma final e suprema harmonia; *a do acordo do conhecimento e da sensação*. Educar "musicalmente" é educar "totalmente": é casar a verde Alegria da Manhã com a cresta-da Alegria do Meio-Dia solar.

A Hora meridiana é a Hora da Vontade de Poder. É a música uma expressão acabada da Vontade de Poder? Pertence a música por completo à Hora meridiana? Vimos bem que não. A música é, a esta luz, mais alta que a ciência e que a técnica, e mesmo mais alta que a generalidade das artes. A teoria de Schopenhauer, fazendo da música uma afirmação directa da Vontade, é recusada por Leonardo Coimbra. A música não é, na linha de Schopen-

hauer, vontade de poder, mas sim, na linha de Leonardo, vontade de ser. Vontade de *ser* e de *deixar-ser*; vontade de *ser-com*. Schopenhauer retira à música "todo este íntimo valor de sociabilidade, que lhe dá a sua melhor certeza de absoluto" (344). A música "fala do coração da realidade, ali onde seres e cousas prendem as suas raízes" (345). É de onde fala também, de resto, a poesia (346). A palavra cósmica, como a palavra humana, não são convenções do ser social do homem, mas "caracteres em que a Alegria exprime a sua universal presença" (347).

\* \* \*

É a última Hora do Dia. "Vai declinando a Luz" (348), Leonardo falará do Homem, nesta Hora final da Alegria. Do homem saudoso. Do homem que olha para trás, para o Dia que foi e está quase a engolfar-se no oceano da Noite, no seio escuro da Unidade Maternal. A Manhã foi a Hora da sensação. A Meia-Manhã foi a Hora do início do conhecimento e do impulso amoroso. O Meio-Dia foi a Hora do conhecimento e da vontade de poder. A Tarde-Crepúsculo vai ser a Hora da memória. Sensação, Amor, Conhecimento-Vontade, Memória: eis o itinerário do Dia, os marcos assinalados no seu percurso. A que correspondem, na órbita da vida humana: o infante, o púbere-adolescente, o adulto, o velho. O infante é o que não fala ainda; o púbere começa a amar e a conhecer, e começa a falar; o adulto é o que se apropria da palavra: da palavra humana, e raros e raramente da palavra cósmica; o velho é o que lembra e conserva, na lembrança, "a maior maravilha dos mundos": a palavra humana. O rosto do infante, e o daquele segundo infante que é o púbere, estão voltados decididamente para o futuro. O rosto do adulto está espetado no presente como uma árvore. O rosto do velho rodou sobre si mesmo e olha para trás. Esta é a órbita do Dia, este o caminho que ele percorre.

Há uma semelhança fundamental entre o derradeiro momento do Dia e o primeiro: a proximidade da Noite, da Origem, da Unidade Maternal do Caos. Por isso o Homem, ao declinar da Luz, "como que sentindo a saudade do primeiro convívio infantil, entra de novo a dar-se, a procurar nas realidades alheias garantia para a realidade própria" (348). Que procurou esse homem que não tenha achado? A "certeza", a perfeita correspondência dialógica no cosmos, "a intimidade sincera e perfeita", a suficiência das relações (349). Ao meio-dia ele foi capaz de opor o movimento do seu *eu* à invasão exterior: "assimilou, reduziu, esgotou" (350). E depois? Depois, "sentiu o nada do seu isolamento", que venceu com "a nova Alegria do convívio e da simpatia" que "o Universo em movimento, cor, som e forma" lhe deu (351). Porém, esta nova vitória aumentou a sua sede de compreensão. E

esta sede de compreensão esculpiu com excessivo realismo o seu ser individual, O que significa que esculpiu no mesmo movimento o nada dos outros (352). São duas ameaças: o absolutismo próprio e o niilismo alheio. Está cada vez mais cheio de si e cada vez mais vazio dos outros. Qual é a saída? "É o momento da Família" (353).

"A família é uma fonte de Alegria bem insubstituível" (354). Porque? Porque "por ela somos verdadeiros" (355). De resto, o homem nasce na família, o infante é lançado da Unidade Maternal do Caos na unidade maternal da família. "Como a onda, dum ponto inicial partindo a abalar todo o Espaço, é do seio da família que o homem ensaia a sincera palavra de união com o todo" (356). A língua que se fala, a língua que se é, é a língua materna: aquela que se aprende com a mãe no seio da família. O homem aprende "a maior maravilha dos mundos" em casa, na casa da família.

Em *O Problema da Educação Nacional*, ao tratar explícita e directamente do problema da educação, Leonardo volta a dar uma posição educativa nuclear à família. Já tivemos oportunidade de o verificar (357). Mas só à luz do que ele escreve e pensa em *A Alegria, a Dor e a Graça* pode essa sumária e condicionada abordagem receber todo o seu vasto e profundo significado. O mais alto pensamento leonardino é um pensamento da família. "Se o próprio Deus precisou dum filho para se humanizar!" (358) Veja-se como todo o judeo-cristianismo se transforma numa visão filosófico-religiosa da família. "E, dizendo melhor, Deus reencontrou o filho, porque ele tinha começado por ser o Pai, o tronco da árvore familiar" (359). O Universo é a Família. Mais alto e para além do Universo, Deus é a Família. O Espaço é a casa da família cósmica. O lar é a casa da família humana. E como o lar e o Espaço são suspensos de Deus e para Ele orientados, o lar é templo e o Espaço é templo. A última meditação sobre a palavra — quer a palavra humana, quer a palavra cósmica — revela-nos que toda a palavra é, para além de comunicação e expressão, oração. O Templo é necessário ao homem comum para sentir a Deus. "O Templo é o lar da família; e, para que um Templo reúna muitas famílias, necessário era fundi-las numa só, em presença dum chefe, que é ao mesmo tempo o Pai e o Filho" (360). Eis a Imagem do Ser, em esferas concêntricas: a família humana no lar-Templo; o lar-Templo no Espaço-Templo; Deus, Pai e Filho. E tudo como obra da palavra de Deus, do Fiat divino. E tudo falando em direcção a Deus, tudo orando a Deus. Está esta imagem em Leonardo? Ela é composta das linhas traçadas em *A Alegria, a Dor e a Graça*. O que se fez foi apenas juntá-las.

Já dissemos que este momento final do Dia é um momento em que se conserva a palavra. Atingida a palavra, não pode o homem jamais perdê-la.

"O homem carece de palavras" (361). E não carece apenas de *dizer* palavras, mas carece também de *ouvir* palavras. O homem não quer apenas falar; quer conversar, quer dialogar. Com quem? Com os outros homens? Decerto. Mas não apenas com os outros homens; com o Universo, com Deus. O homem quer penetrar, e exprimir, o próprio coração do cosmos, o próprio centro do Ser. Por isso quer que o Universo lhe responda, que "do invisível centro da Vida" as mãos amistosas de alguém o levantem e amparem, sejam presentes ao esforço do trabalho quotidiano (362). As palavras que o homem endereça ao Universo e ao Ser são palavras de amor. Ele quer uma resposta amorosa, de "um amor claramente significado", de "uma transfusão de vida, que dê à sua existência o apoio das outras existências" (363). O homem atingiu a palavra, mas "a sua solidão será maior que nunca, se essa palavra morre sem eco, de encontro à cerração dos outros seres" (364). É o homem capaz de encontrar "a palavra substância, a palavra elemento cósmico", que "penetre e viva na intimidade hostil das outras criaturas"? (365) Não é impossível, mas é muito difícil. É difícil dizê-las e é difícil ouvi-las. "Quão poucas são as cósmicas palavras saídas de entreabertos lábios humanos, batidas de encontro ao Espaço vivo, que têm encontrado ouvidos abertos e atentos!" (366) São essas as palavras "geniais" e todo o homem as tem tentado dizer (367).

Neste ponto reaparece a Família. E neste ponto reaparece a educação. Educar é ensinar a palavra. É o que a criança não sabe, pois que por isso se lhe chama infante. Na família se dizem e na família se ouvem os íntimos carinhos do coração. Como pode aquele que o não conseguiu, "acreditar no poder revelador da palavra"? (368)

Leonardo procura mostrar-nos que a palavra humana é muito difícil. "Qual o homem, que, mesmo no seu lar, não tem complicado, por más palavras, um estado d'alma simples e bondoso?" (369) E quando a palavra foi, e é, arma? E a treva de que ela é bem cheia? Apesar de tudo, "a palavra é a única lanterna de Diógenes, que seja capaz" (370). "Se Diógenes procurasse os homens pela palavra, decerto os teria mais facilmente encontrados" (371). Educar é procurar a plenitude do humano no homem. O caminho para essa plenitude é a palavra: a perfeição e a alegria da palavra justa e precisa, "Quem não tem reparado no esforço da mocidade para a expressão?" (372) Os povos fortes e vitoriosos, tal como os homens, são aqueles que encontraram as palavras verdadeiras (373). O mundo é a palavra verdadeira de Deus: "A criação é um acto da palavra" (374). O mundo fez-se porque Deus disse; faça-se o mundo! "Pois que é o mundo senão o próprio verbo divino?" (375) Encontrar as palavras verdadeiras é, pois, encontrar o próprio ver

bo divino. Outra não é a verdade da ciência: "Newton olha o firmamento e, das suas claridades interiores, sai a palavra gravidade; é o infinito amplexo do pensamento divino, desvendado e contente" (376).

"A palavra humana é bem difícil" (377). Ela deve merecer-nos o maior cuidado. Ela tem dois gumes: "por um penetra os elementos, por outro as convenções sociais" (378). Ela pode ser fruto, "nascendo da alma como as cerejas da árvore"; mas pode também ser moeda, "caindo dos lábios, com o desbotado timbre de repetidas trocas" (379). Qual dos dois gumes deve ser o utilizado pelo educador? O da palavra-fruto, ou o da palavra-moeda? Aquela "que todo o homem procura para falar na sua casa, para ensinar aos seus filhos" (380). A palavra-fruto suprema é a palavra cósmica, a palavra elemento, a palavra substância — a palavra que consegue ser a própria voz do Universo e de Deus. "Essa trã-la a alma do poeta em repetidas marés subindo aos lábios, descendo às águas profundas, ali, onde reencontra o mundo em reflectida e exacta imagem" (381). O maior educador é, pois, o poeta, porque é esse que diz a mais alta e perfeita palavra, o que mais se aproxima do próprio verbo divino. Essa palavra do poeta é que deve ser a palavra da educação. "Essa palavra é a que todo o homem procura falar na sua casa, para ensinar aos seus filhos" (382).

A nitidez com que Leonardo Coimbra dá o homem como *habitante*, como *residente*, como *morador numa casa* aproxima-o muito, a nosso ver, de certa filosofia existencial ou como tal considerada. É o caso da de Max Scheler, que também teve um vivo sentimento da posição do homem no cosmos (383). É igualmente o caso da de Heidegger. A conhecida expressão de Heidegger "ser-no-mundo" (*in-der-Welt-sein*) exprime com rigor um sentimento que é muito vivo em toda a filosofia de Leonardo Coimbra e que é, naturalmente, muito anterior no filósofo português ao seu aparecimento no filósofo alemão, ainda que Leonardo seja apenas seis anos mais velho que Heidegger (384). É, finalmente, o caso de Martin Buber. Todos estes pensadores são pensadores do *homem situado no cosmos*, frente ao Ser e dentro do Ser, frente a Deus e suspensos de Deus (com a excepção de Heidegger, neste caso) (385).

Há dois textos de Martin Heidegger particularmente importantes para aproximar Heidegger de Leonardo Coimbra relativamente à visão do homem como *habitante*, *residente*: da *Casa* e da *Casa do Mundo*. Esses dois textos são os seguintes: *Construir, Habitar, Pensar* (conferência pronunciada em 5 de Agosto de 1951 no quadro do "II Colóquio de Darmstadt", sobre "O Homem e o Espaço") (386) e *...O homem habita como poeta...* (conferência pronunciada a 6 de Outubro de 1951 sobre a "Colline Bühler") (387). Também o texto *A Coisa* (conferência pronunciada perante a Academia bávara das Be-

las-Artes a 6 de Junho de 1950) (388) tem muito interesse para a nossa análise, porque toda a meditação do "Quadripartido" é uma meditação da *Casa* e do homem como *aquela que vive na Casa*.

Porém, Leonardo fala de uma *casa* muito diferente da de Heidegger. Heidegger fala sempre do homem *sô*, do homem terrivelmente e angustiadamente *sô*. Ele está *sô* na Casa: na Casa do Mundo, do Cosmos, do Ser. "O outro de Heidegger está sempre muito longe, muito distante; quase tão distante como as coisas, quase tão opaco e tão surdo como as coisas. Leonardo tem um sentido da socialidade humana e cósmica que falta totalmente em Heidegger. A *Casa* de Leonardo é habitada por uma multidão de seres; que respiram, que vivem, que amam, que falam, que interrogam e respondem. Mais ainda: a primigênia *Casa* de Leonardo é o *Lar*. E é já do *Lar* familiar que o homem olha, e compreende, e contempla, e abraça o *Lar* cósmico. "Sim. Para olhar o Espaço; para, com simpatia e enlevo, ver o fraterno mistério da Noite; para palpar, na imensidade silenciosa, recônditas comoções de vida é bem preciso que a contemplação se faça da janela do nosso lar doméstico, na vizinhança do berço, onde um fio de Mar beija a branca fronte dum filho adormecido" (389). O *Lar* familiar é quente, é habitado: vivem nele o Pai, a Mãe e o Filho, a santa trindade do lar humano correspondente à Santíssima Trindade do Céu — do Céu, que é o *Lar de Deus*, que é o lar divino.

Esta meditação leonardina da *Casa*, do *Lar*, relaciona-se intimamente com a sua outra fundamental meditação da veracidade da vida, da autenticidade da vida, da verdade da vida. Há em Leonardo, sempre — e desde o início do seu filosofar —, uma exigência da autenticidade e da verdade e uma condenação e uma recusa da falsidade e da banalidade quotidiana. Ora havemos de reconhecer que essa veracidade da vida, que essa autenticidade, que essa verdade são a plenitude exaltante e exultante da mais pura e lídima Alegria. "Eis porque a família é uma fonte de Alegria bem insubstituível" — escreve Leonardo (390). Ela é o lugar dessa verdade. Ela é a residência dessa obra de amor, acessível a todos. "Onde está essa obra d' amor, acessível a todos?" — pergunta o filósofo (391). "Não é a família?" — precisa (392). Quase todo o homem confunde o efêmero com o eterno. A maioria passeia-se impante pela vida, com enorme e inconsciente arrogância, "como se o seu estado accidental fosse eterno" (393). Como entrarão na eternidade? Com a "impecável sobrecasaca, que lhes dá o ser"? (394) Esta "certeza da vida da sobrecasaca" exprime-se nas relações do homem com tudo, com o próprio coração da realidade (395). É bom que o homem reclame dos outros "o respeito da sua pessoa" (396). Mas é então necessário que

primeiro ele saiba *quem é* realmente a sua pessoa. Para isso, tem ele que "sair do accidental para a essência, das direcções insignificantes para a única directriz, que significa e existe" (397). Há-de ser isso "a obra sublime da palavra profundeza, da palavra abismo, da palavra, que cria e exprime o desinteresse do nosso esforço d'amor" (398). Quem diz e quem escuta essa palavra? O homem na família. É, pois, no *Lar* familiar que a flor da veracidade, da autenticidade e da verdade desabrocha. "Eis porque a família é uma fonte de Alegria bem insubstituível.

"Por ela somos verdadeiros" (399). E como quem quer mostrar-nos que bem perto estão a mais alta filosofia e a mais simples e humilde realidade, logo Leonardo acrescenta: "Quantos há que sô despem os artifícios dentro de sua casa!" (400)

Quando hoje vemos equacionar o problema da família nos termos frios e calculistas do planeamento familiar, da demografia e da economia, vemos como alteia sobre a vulgaridade contemporânea triunfante o nobre pensamento de Leonardo Coimbra. Ele pensa, como teria de pensar no quadro da sua filosofia da "trindade", que é essencial ao homem constituir família. A unidade humana é para Leonardo — como vimos — o pai, a mãe e o filho. Os celibatários são por ele chamados "vadios do sexo", incapacitados da alma, a não ser que "motivos de desinteresse" e "de outras obras do amor" os justifiquem (401). Eles são, no geral, "uma ameaça ao trabalho espiritual, que é a santa alegria do lar" (402). Eles perdem algo que é *realmente* essencial: "Perder uma família, isto é, não a constituir (porque a família possuída jamais se perde) é um desfalque irremediável na parte que tomamos na grande taça da Alegria Mãe" (403). Aqui temos, portanto, outro grave pecado contra a Alegria. Ainda que pecado por omissão. Mas essa omissão seria, se universalizada, um impensável recuo na espiritualização do cosmos.

Encontramo-nos, não o esqueçamos, na derradeira Hora do Dia. Mas não parece que tudo o que Leonardo nos diz da Família deva pertencer à Hora final do Dia, ao lento desvanecer da luz crepuscular. E se esta Hora é, como se disse, a Hora da Memória, como pode a Família representar a Memória? É curioso como vamos aqui encontrar o que pode ser considerado o *saudosismo de Leonardo Coimbra*. "Com a Família — escreve ele — começa um novo valor do tempo. Todo o passado é presente em viva recordação, todo o futuro é presente na lembrança das felicidades a conquistar" (404). Não reencontramos também a Memória de *A Morte*? A Memória é a totalidade do Ser pela posse total do Tempo. Não é esse valor do Tempo, essa posse integral do Tempo, que para o homem começa com a Família, que a Família lhe dá? É

também a Saudade bifronte de Pascoaes; lembrança e desejo. Lembrança do já vindo, desejo do por vir. Como a Família, o presente é trino; ele é a presença do presente que está aí, a presença do passado que esteve aí, a presença do futuro que vai estar aí. Não há, pois, "uma vida de puro esforço actual" (405). A esta luz, "a tradição adquire sentido" (406): ela traz ao presente o passado e o futuro, A Família é o lugar dessa tripla comparação do Tempo: ela é viva tradição.

A vida não é, pois, "puro espaço actual", mas viva tradição, isto é, movimento temporal total de confluência no momento presente, no próprio instante, de todo o passado e de todo o futuro. Viver em plenitude *o instante* é viver a totalidade do Tempo, é viver integralmente a Memória. A actividade do homem ganha, a esta luz, toda a riqueza do seu valor e do seu sentido. "O trabalho é um ser vivo" — escreve Leonardo (407). A historicidade da existência humana não tem uma fissura, é um pleno, "sem um salto de discontinuidade"; o trabalho humano "tem uma íntima história atinente a um bem claro destino" (408). Eis uma interpretação bem alta do trabalho, que o coloca sem ambiguidade no plano do espírito e não no plano da matéria. Ele não aparece como um castigo, mas como um destino: o destino ascendente das almas, que assentam na Matéria pelo baixo mas penetram no Espírito pelo alto. "O primeiro valor é a alma, e cortar-lhe a história seria degradá-la em matéria, admitir a morte, onde um infinito desejo de imortalidade é tudo" (409). É a alma, "a consciência que tudo procura acender na sua luz" (410), que dá valor e sentido ao Universo. "Que nos importaria a profusão de astros pela Altura, se não fora a presença da unidade consciente, que a sua ordem exhibe?" (411) Não é exactamente o homem, como disse Protágoras, mas "o céu interior" que há no homem, como disse Leonardo Coimbra, "que vai dar a medida a aplicar ao Universo" (412). Contra os naturalistas e materialistas, afirma sempre Leonardo que "um Universo, onde a consciência seja um insignificante fenómeno, é absurdo e nulo para a humana compreensão" (413). Nada terá valor fora do círculo de terno encanto da "realidade dos nossos affectos" (414). O valor da alma não pode ser exagerado: "O céu estará d'acordo com a alma, ou a imensidade actual será pura nada" (415). Como Pascal, Leonardo pode afirmar, e afirma: "O homem não é mais que uma haste tremendo ao Vento..."

"Mas, quando o Universo o esmagasse, saberia o homem que é esmagado, e tal não saberia o inconsciente Universo..." (416).

Nunca pode esquecer-se esta doutrina de Leonardo. Quando ele concorda com Unamuno ao defender a necessidade de a filosofia nos dar o homem "de carne e osso", logo emenda ou completa Unamuno, acrescentando que

ela nos deve dar o homem "de carne, osso e alma" (417). *E alma*. Que homem devemos então educar? O homem abstracto de Hegel, o homem genérico de Marx? Decerto que não. O homem de carne e osso de Unamuno? Quase que sim, mas ainda não. O homem concretíssimo *de carne, osso e alma*. Leonardo já havia encontrado Kierkegaard no seu "céu interior" quando ainda o não conhecia. Como não compreendermos a alegria desse encontro, o entusiasmo provocado por *O Desespero Humano* do seu irmão em alma Kierkegaard? Esta Alegria da meditação da alma é a da Hora última, quando a Alegria se torna "heróica, porque o homem medita" (418).

O Dia que temos vindo a percorrer é a Vida. E "o que é a Vida, afinal?" (419) É tudo o que o Dia nos mostra e vai sendo. É, na infância, "a vida animista, comunicativa, conversa familiar de cada um com todos os outros"; "Alegria anterior ao prazer, Alegria da actividade pura que beija a face de todas as cousas, simples Alegria de existir, de estar no espaço" (420). É, na puberdade-adolescência, "a vida para além de si, a busca dum unidade, que nos aumenta", a "Alegria do sexo", a "Alegria da Unidade" (421). É, na adultidade, "a vida individual transbordante, faminta, conquistando e avassalando"; a "Alegria do poder, pujante Alegria do triunfo, distensão do orgulho, loucura do movimento, indômita propulsão industrialista" (422). É, ainda na adultidade, que é a Hora da mais forte afirmação individual, "a vida individual interrogativa, batendo a todas as portas, procurando rasgar em todas as cousas uma janela, que lhes mostre o interior"; "Alegria da arte, da comunicação individualizada"; "Alegria do timbre, amável Alegria da cor" (423). É, na última idade, "a vida familiar procurando no Universo o seu sentido amoroso, espalhando no Espaço o sorriso das crianças"; "Alegria profunda do pensamento; sólida Alegria da Consciência, onde o Universo atinge uma unidade interior, que tudo conserva" (424). A Alegria Final é, pois, a Alegria da Memória, a "suave Alegria da memória onde o homem guarda a plena posse de todas as alegrias" (425). A Alegria Final é, pois, a Alegria das alegrias.

Alegria Final? Alegria da memória, doce alegria crepuscular, que enternecidamente apaga os contornos demasiadamente vivos, e vai "mergulhando o mundo numa readquirida unidade toda de íntimo e recolhido silêncio" (426). É, como sabemos, o "regresso" à Unidade Maternal da Noite, o "regresso" do Cosmos sido ao Caos de novo a ser. Será esse "regresso" um real regresso, um integral retorno do mesmo ao mesmo, um "eterno retorno do mesmo"? "A memória — escreve Leonardo — é a mais alta realidade, que nos é dado atingir" (427). Palavras extremamente importantes! É que, ao contrário do que poderia parecer a uma primeira análise do pensamento de Leo

nardo Coimbra, *o Dia cresce, o Dia é aumentativo e não diminutivo*. É verdade que o Dia diminui em Sensação; mas vemos agora que ele cresce em Memória. E é essa Memória que lentamente vai fluindo para a Noite, para a Unidade Maternal e Nocturna do Caos. Ora a Memória, o que é ela na sua mais oculta essência? É Deus. "Deus é a perfeita e universal memória" (428). O povo sabe o que diz quando "diz que Deus sabe tudo" (429). A Memória plena é a posse plena que o Universo tem de si "numa unidade interior, de integral presença" (430). A grande linha que *A Alegria, a Dor e a Graça* vai desenhando não é, pois, o círculo do "eterno retorno", mas a espiral criacionista da *eterna criação*.

Tem passado despercebido, mas há um argumento leonardino (uma prova?!) da existência de Deus. Esse argumento não aparece na "crítica" kantiana, nem é nenhuma das cinco "vias" tomistas. Ele deriva da doutrina leonardina da Memória. A Memória inclui tudo. Ela é, como já vimos, a unidade interior do Universo, a integral presença de tudo no Todo. A própria e simples existência do Universo exige, pois, que não haja um átomo de perda. O Universo é um contínuo pleno. "Introduzi uma descontinuidade real e tereis o Universo pulverizado em caóticas multiplicidades" (431). "A harmonia, a ordem e a proporção" são, como estamos vendo, um resultado da Memória (432). Ora sendo Deus "a perfeita e universal memória", segue-se que Deus é intrínseco ao Universo, e não qualquer causa primeira de que o mundo é exteriormente suspenso. "Não é a necessidade duma causa primeira, que suspende o mundo de Deus — escreve o filósofo —; mas a própria existência do Universo, que reclama a *Unidade* para que tende no esforço das criaturas, e já possui na eficácia desses esforços, na lealdade das relações em que eles se apoiam" (433). Lembremo-nos (precisamente, *lembremo-nos!*) agora das duas primeiras páginas de *A Alegria, a Dor e a Graça*. Vimos que pelo núcleo de realidade que é a Alegria, e logo na Alegria da Manhã, Deus era dado no "espectáculo, sem cessar renovado, da Criação" (434). Deus: Deus-Pessoa, Deus Criador, Deus incessantemente Criador. Já lá se encontra o argumento original de Leonardo Coimbra: *Deus é dado pela própria existência do Universo*, imediatamente na sensação e imediatamente na memória. Também Fernando Pessoa escreveu: "Já viram Deus as minhas sensações" (435). E escreveu ainda: "E, perto ou longe, grande lado mudo, / O mundo, o informe mundo onde há a vida... / E Deus, a Grande Ogiva ao fim de tudo..." (436)

Portanto, para Leonardo Coimbra Deus está à vista, é dado com o Universo: está à vista dos sentidos, está à vista da memória, só não está à vista do conhecimento. Deus só se vê ao nascer e ao pôr do sol. É este

um argumento panteísta? Não. É apenas um argumento que liga indissoluvelmente o Criador e as criaturas. Leonardo é um pensador do Uno, mas não é um pensador monista. O Uno não é incompatível com a pluralidade. O Ser é, em Leonardo, *com* os seres, e os seres no e pelo Ser. A unidade da memória não destrói, deste modo, a pluralidade: "A memória é a união das notas num todo, com vida própria, com uma ubíqua interioridade" (437). Ela não dissolve a individualidade dos seres, porque "é o equilíbrio social de infinitas possibilidades, sempre atingido e sempre procurando uma nova direcção mais universal, quer dizer, de mais opulenta e perfeita unidade"(438). A memória revela, pois, que o Universo é "um sistema conservativo", pois que todo o invariante "seria impossível num sistema que não assentasse num completo e absoluto determinismo" (439). Mas ela revela, de igual modo, que o Universo é *um sistema criativo*, pois a memória garante não apenas a unidade mas a incessante direcção para uma "mais opulenta e perfeita unidade". E assim tem de ser. "O Espaço é *ocupado* pelos corpos; é abrangido, *compreendido* pela memória" (440). Quanto ao Tempo, ele "é em cada corpo pelo movimento", mas é em cada corpo "*exclusivo* do seu Espaço, do seu quantum de Ser, é a sua formal obediência às ligações, que o prendem" (441). Porém, "o Tempo é para a memória *inclusivo*, é ela que o possui, ele conta em cada ser a sua *permanência* diante dos outros" (442). Ora como todo o ser é ser-sendo, porque o Tempo é em cada corpo pelo movimento; e o movimento é "o estremecimento inicial repetido de corpo em corpo, a mesma nota em mil vozes pronunciada" (443), a memória não é apenas a unidade dessas notas num todo, mas a união das notas num todo. O movimento é "a mesma nota em mil vozes pronunciada, mas não é a mesma nota mil vezes pronunciada. A memória une-as *todas a todas num todo*: as já cantadas, as do canto presente, as do canto futuro. Porque o movimento é, como já vimos, eterno (444). Ora a memória *inclui* o movimento; compreende, pois, o Espaço e o Tempo.

\* \* \*

A doutrina do movimento exposta por Leonardo Coimbra em *A Alegria, a Dor e a Graça* é duma importância dificilmente acentuada, portanto, duma importância dificilmente exagerada. Daí que se imponha uma sua análise atenta e minuciosa. A doutrina leonardina do movimento é a chave para entender o determinismo, a harmonia, a ordem e a proporção cósmicas; é a chave para entender as almas e a sua actividade; é a chave para entender a liberdade das almas; é a chave para entender a imortalidade das almas; é a chave para entender o encaminhamento do Universo e das almas para Deus; é, como acabámos de ver, a chave para *vermos* o próprio Deus presente no Uni-

verso — esse Deus que é a Memória Plena.

Leonardo refere muitas vezes, ao longo da sua vasta obra, a ideia de Leibniz de que o corpo é como um espírito instantâneo. Leonardo concorda profundamente com esta ideia, ainda que, provavelmente, tenha dela um entendimento próprio, não inteiramente coincidente com o de Leibniz. Na sua visão, "o movimento é um mínimo de memória", "a memória tem uma preformação no movimento" (445). Não é, pois, a memória que está incluída no movimento, antes é o movimento que está incluído na memória. Não é a memória que é um mínimo de movimento; é o movimento que é um mínimo de memória. O que o movimento faz é *dar forma* à memória: "a memória tem uma preformação no movimento". Sendo assim o movimento pela e para a memória, a sua "positividade (...) não é mais que uma consequência da plena realidade da memória" (446). É neste ponto que aparece, inevitavelmente, "o esboço de alma". Pois o que há-de ser um esboço de alma? Há-de ser a simplicidade do movimento, "a sua *forma aristotélica*", o que o movimento tem "de implícita memória" (447). O movimento não é apenas uma quantidade; porque, em diferentes estados quantitativos, "uma *forma íntima* o revela" (448). O movimento é, simultaneamente, eterno e temporal. É eterno "no seu significado de mínimo de equilíbrio social" (449). É temporal nas suas determinações particulares e concretas, exclusivas deste ou daquele corpo, deste ou daquele conjunto ou sistema de corpos. Como escreve Leonardo, "não é este ou aquele movimento que é eterno, mas o movimento em geral" (450). Mas mesmo nos movimentos particulares e concretos, se é certo que não há eternidade, há um mínimo de imortalidade. É que a *forma* do movimento em si atingiu no movimento particular "uma tal aproximação da memória que cada movimento alguma coisa conserva de si" (451). Ora essa "alguma coisa" não morre, é imortal. Precisando o seu pensamento, acrescenta Leonardo: "Se o estado gravífico dum sistema vem a mudar por uma acção exterior, a *forma* permanecerá, e apenas a constante do quantum virá a ser modificada" (452). De resto, também nas "memórias", que são almas, há o universal e o particular, distinção que é importante, e mesmo fundamental, para compreender a doutrina da imortalidade da alma humana.

Leonardo afirma com toda a clareza que "também nas memórias só é eterna a parte de significado universal, que contenham" (453). Nada se perde, como a doutrina leonardina da Memória exige. Nada pode sair da Memória de Deus, que sabe tudo. Por conseguinte, "as *formas* exclusivamente individuais" não se perdem, "como se não perde o movimento" (454). Mas desaparecem "como unidades plenas e reais" (455). Ficará só, então, o que nelas é a presença da "forma universal", desde sempre habitando a forma in-

dividual. "Só não morre o que é *forma* universal, o que em cada ser é no sentido do Todo, do significado divino da existência" (456).

O que pode ser essa "forma universal" residente por dentro na "forma individual"? "A realidade — escreve Leonardo — é penetrada de memória, e, nos biliões de movimentos, que um raio luminoso traduz, há uma *forma* interior, que os regula e exhibe com uma permanente e absoluta lealdade" (457). Há, pois, dentro de cada movimento — e isto na imensurabilidade e inumerabilidade de movimentos que nos é dado ver ou pensar —, *qualquer coisa* que é a forma do movimento e de todo e qualquer movimento. O que esclarece profundamente o movimento é o "laço interior da sua *forma*" (458). Nesta *qualquer coisa*, nesta *forma* do movimento, se encontra o seu mais alto significado.

O neoplatonismo falou-nos da *Alma do Mundo*. Digamos que temos aqui a Alma do Mundo de Leonardo Coimbra. Alma do Mundo que é Forma de formas. Porque cada corpo é, no mínimo, esboço de alma, pelo mínimo de movimento em que se exprime. "Quando os corpos se exprimem no movimento, já não é somente uma diferenciada coexistência que afirmam; mas, dum certo modo é a sua alma, que, no Espaço, procura as almas iguais" (459). Eis como o Universo é, bem real e profundamente, uma imensa sociedade de almas. E a respeito de todas elas há proximidades e distâncias, afinidades e indiferenças e hostilidades, como sabemos que é lei nas almas humanas. Em todo o Universo, "nem todos os corpos irão receber essa *forma* casando o seu ritmo próprio àquele que os despertou" (460). Mas algumas o fazem. E é então o movimento a alastrar "em círculos de ressonância" (461). Este alastramento do movimento em círculos de ressonância outra coisa não é, no fim de contas, senão a própria essência simples, pura e una do movimento criacionista, do movimento anagógico de todas as coisas para o alto, para o mais alto, para o supremamente alto — Deus. Leonardo sintetiza assim o seu pensamento criacionista do movimento: "A *ressonância* é uma selecção de *movimentos*, que coloca no mundo físico a continuação do laço social começado na mecânica pela inércia e a iniciação dum laço social de escolha, duma maior particularização do universal, duma superior opulência da Unidade, que a biologia prolonga e a consciência ilimita e infinitiza" (462).

A doutrina leonardina do movimento não é de fundamental importância apenas do ponto de vista filosófico. Ela contém no seu seio toda uma profunda e concretíssima pedagogia. Antes de a explicitarmos relembremos, no entanto, sumariamente, a pedagogia que atravessa de uma ponta à outra *A Alegria*. O Dia começa, para o ser humano, pela sensação. A sensação é a expressão directa da Realidade na consciência *infantil* do homem. Pela sen

sação, é a própria Realidade que entra na consciência do homem, que entra no homem e o trabalha por dentro. Pela sensação é a Realidade que assimila o homem. A pedagogia da sensação vimos nós qual tinha de ser: educar é conservar a infância; a *alma infantil* é uma preciosidade tão grande que a educação deve fazer tudo por que o homem, o adulto, a não perca. A primeira educação tem que ser, pois, uma educação da sensação. Após um período de implosão, e de implosivo e silencioso trabalho no interior da criança, vem a puberdade: a segunda manhã da vida. Mas essa manhã já não é igual à primeira: a sua Hora já não é da sensação, mas do impulso amoroso e do amor. A segunda educação tem que ser, pois, uma educação do amor. Também aqui se segue, embora Leonardo lhe não faça referência, um período de implosão; é o que separa a puberdade-adolescência da adultidade. O ritmo é sempre de diástole-sístole, explosão-implosão, crescimento para fora - crescimento para dentro, crescimento diurno - crescimento nocturno. A adultidade é a Hora do meio-dia. É a Hora do conhecimento-vontade, do conhecer para dominar, da vontade de poder. Pelo conhecimento-vontade é a consciência do homem que penetra a Realidade, que a assimila. A educação é agora: a filosofia, a arte, a ciência, a técnica. Como instrumentos da mais assumida expressão individual, da forte vontade individual de afirmação. Chega, finalmente, o declinar do Dia e o crepúsculo. A Hora é da memória. E sendo a memória "a mais alta realidade, que nos é dado atingir" (463), nunca o homem esteve tão perto de Deus como na Hora derradeira. A educação é, agora, englobante do Dia, da totalidade do Dia; tem de ser, já, um tacteamento de Deus, um último impulso para a final identificação com Ele.

A análise da doutrina leonardina do movimento mostrou-nos, no entanto, que o movimento é uma realidade fundamental subjacente ao próprio Dia. Dia que, como vimos, figura e é o próprio Cosmos. De maneira que todas as pedagogias — a pedagogia da sensação, a pedagogia do amor, a pedagogia do conhecimento-vontade, a pedagogia da memória — são modos, ou particulares momentos, da pedagogia do movimento. O que *A Alegria* contém é uma pedagogia do movimento. Por sua vez, nós vimos com insofismável evidência que o que explica o movimento é a forma do movimento. É verdade que o movimento é uma realidade fundamental subjacente ao Dia. É agora uma verdade maior que a forma do movimento, o "laço interior" que o esclarece, é uma realidade fundamental subjacente ao movimento. De maneira que a pedagogia de Leonardo Coimbra em *A Alegria* é uma pedagogia da forma do movimento. Da forma do movimento, quer dizer: daquela Realidade profunda e principal que é antes de todos os movimentos e do próprio movimento em geral; daquela realidade profunda e principal pela qual as coisas são o que

são, os movimentos são o que são e o próprio movimento em geral é o que é. Talvez Leonardo aceitasse o nome de Deus para essa Realidade. E talvez este seja de facto o sentido mais exacto daquela sua prova, ou argumento, da existência de Deus, que o não apresenta como causa primeira de que o mundo é suspenso, mas como a Unidade tendencial, e decerto original, reclamada pela própria existência do Universo. Seja como for, não há dúvida de que a derradeira e mais alta pedagogia delineada em *A Alegria* pela filosofia de Leonardo Coimbra é uma pedagogia *positiva*: podemos dizer que da forma do movimento, ou de Deus, ou do Ser. O contraste com a pedagogia delineada em *A Dor* é de uma clareza sem sombras: a pedagogia do Ser vai suceder a pedagogia do Nada.

Veamos a pedagogia que, explicitamente, Leonardo conclui de *A Alegria*. Diz ele: "Como é profundo o pensamento de Platão, propondo que às crianças sejam dadas as seduções das artes para que a sua alma se vá afeiçoando pelas ideias que elas representam!

"Como ele compreendia o interior da imitação!" (464) Pois não é aqui evidente a pedagogia do movimento, que há pouco mencionávamos? O que Leonardo vê em Platão é uma pedagogia que põe na alma da criança a própria vibração da Realidade, o ritmo exacto do seu movimento, "o laço interior" que habita esse movimento. É uma pedagogia da simpatia com o Real, e mesmo, mais profundamente, da empatia com o Real. Nós hoje falamos muito contra uma pedagogia da imitação e a favor de uma pedagogia da criatividade. Mas haverá antagonismo entre a imitação e a criatividade? Ou a autenticidade mais perfeita de cada um tem de encontrar-se no mais perfeito acordo com o oceano de movimentos em que esse ser boia, com o vivo tecido rítmico cujo ponto central é? Leonardo diz: "O movimento virtual da alma infantil irá casar-se com os movimentos que o despertem" (465). Essa alma há-de vibrar da vibração de todos os corpos, de todos os seres, de todas as almas, da própria Realidade profunda, principal e secreta. Eis o que é a imitação. E eis como a mais completa *originalidade* coincide com a mais completa *imitação*. O que é a autêntica imitação e o que é a falsa criatividade de transparece com bastante clareza destas palavras de Leonardo: "A ressonância com os movimentos da Beleza e Unidade lança-a [à alma infantil] no caminho de elevação, a ressonância com movimentos artificiais arremessa-a para o caos, para a barbárie primitiva" (466). Eis as razões profundas por que "a primeira educação deve ser artística" e porque "as próprias virtudes morais só podem ser dadas à criança pelas implícitas intimações de harmonia estética" (467).

Esta pedagogia do movimento, e da forma do movimento, é ainda a es

sência da pedagogia da memória. Diz Leonardo: "O movimento, esboço d'alma, e a alma, princípio e norma dos movimentos, darão também a forma das nossas recordações um valor intrínseco inestimável" (468). A pedagogia da memória é, de resto, a pedagogia culminante, porque "toda a Alegria do Universo é a posse plena da sua harmonia, a integral memória do seu Ser" (469). É que o movimento do Dia, como o da vida, é um movimento criacionista. "A Alegria é infinita, e, da triunfal ascensão do sol levante ao meditativo sorriso do pensamento, espraia-se em contentes e onduladas vitórias" (470).

## 2. A DOR

Vimos que A Alegria, a Dor e a Graça são apresentadas por Leonardo Coimbra como "núcleos de realidade". Vimos, também — embora Leonardo expressamente o não diga —, que esses "núcleos de realidade" são, numa ou outra face, "núcleos de consciência". O que A Alegria, por exemplo, é, na sua totalidade, é uma *experiência*, uma imediata e directa vivência: uma experiência da realidade, uma realidade imediata e directamente experienciada. A Alegria é a experiência vivenciada e evidenciada como realidade e a realidade recebida e apreendida como experiência. Há, portanto, em *A Alegria, a Dor e a Graça*, desde a sua primeira página, o problema e a presença da consciência. Mas é em *A Dor* que este problema e esta presença são chamados, ou convocados, pela meditação do filósofo, a ocupar o primeiro plano das suas preocupações.

Em *A Alegria* o homem e a Realidade são para si mesmo, homem, uma presença, uma presença forte e positiva. Em *A Alegria* o homem sente, pensa e lembra; sente-se, pensa-se e lembra-se. Mas sempre como presença, como pura afirmação de ser. Diferentemente vai ser em *A Dor*. Aqui o homem sente, pensa e lembra a Realidade, não como pura presença, não como pura afirmação de ser, mas como *problema*: como presença ou ausência de sentido de ser. E sente-se, pensa-se e lembra-se do mesmo modo: como problema, como presença ou ausência de sentido de ser. *A Dor* é a dor deste problema, desta dúvida, desta interrogação, desta *experiência*. E nunca o problema do sentido de ser da Realidade é separado do problema do sentido de ser do homem. Leonardo liga um ao outro, por um laço indissolúvel, os dois problemas. Ele vê sempre o homem situado no mundo, residente no mundo, habitando na casa do mundo. Como vê sempre o mundo habitado pelo homem, verdadeiramente a casa do homem. O mistério do homem brotando no mundo é parte do

mesmo mistério magno da flor brotando na natureza. Por isso *A Dor* começa assim: "Hã umas pequenas plantas rentes à terra, que, no ermo dos montes, abrem, como em mudo assombro, as pétalas maculadas.

"São a modêstia, a humildade e a beleza, em exílio por entre o ma to e as rochas.

"Assim abre a alma humana no grande silêncio do mundo" (471).

A consciência brota, pois, do seio da Realidade, como *voz possível*, como *voz potencial*, como voz em esboço de movimento, como desejo de falar e de conversar. Mas o que encontra envolvendo-a totalmente é "o grande silêncio do mundo". Isto é, a consciência brota como consciência solitária. "Vós e a vossa sombra percorrendo o espaço solitário..." (472). Esse mundo silencioso e silente é o imenso peso de solidão e de angústia que a consciência tem no mais profundo de si mesma. É, no homem, a consciência de "ser único no mundo, a isolada voz dum Universo mudo, a consciência dum formidável nada!" (473) Desde logo a consciência clama, clama pelo outro, mas o seu clamor é sem resposta, "os companheiros da alma" não respondem (474). "A consciência no Espaço" é, no Universo às escuras, "um ponto de luz hesitante, o abrir duma chama numa atmosfera sem oxigênio" (475). Eis a angústia fundamental da consciência: o interrogar-se ela sobre se "o limite da nossa alma é ali onde morre a última onda sonora"; o suspeitar e temer que a realidade seja indiferente à nossa presença; o recear que seja a consciência "uma lâmpada sem azeite", cuja luz não pode comover o Universo; a possibilidade de nada importar aos astros do Infinito a meditação do homem; a possibilidade de ser a consciência "um nada que existe" (476). "O nada eterno, o zero infinito" (477). Tudo a passar, a morrer e a repetir-se. A vida humana a ser, apenas, "a consciência que vamos tomando da Morte", apenas o conhecermos "que imos morrendo" (478). Estamos agora bem longe da Alegria e podemos desesperadamente perguntar: *Para onde foi a Alegria?* Eis, pois, a *Dor* como experiência fundamental do homem: como "núcleo de realidade" e como "núcleo de consciência".

Mas a *Dor* não é apenas a do aparecer e ser da consciência. É também a do *desaparecer* e *não-ser* da consciência. Porque as almas aparecem e desaparecem. E o desaparecimento duma alma é sempre, para o homem, um crescer da sua solidão. Com o desaparecimento duma alma, "a solidão faz-se maior" (479). Nós sabemos que "a ausência dum corpo é a sua mudança de espaço, mas o que é a ausência duma alma?" (480) Pela Alegria, toda a Natureza é um vocabulário vivo. Mas "toda a Natureza é um vocabulário morto, uma loquacidade emudecida, se falta uma alma a servir-se da sua magnificência" (481). É a experiência da *Dor*: "é o exílio, a solidão dentro du

ma Natureza, cujo falar se estancou" (482). É "o verde paganismo da terra" (483), a fresca voz da Alegria que se cala com a ausência duma alma. A experiência da morte, do desaparecimento das almas, é uma experiência de *Don* "Agora tudo emudeceu como estátuas do deserto", "a solidariedade com a Natureza extingue-se, pois ela é impenetrável, completamente alheia ao sonho, que nos devora" (484). Conforme diz Leonardo, há neste sentimento, "que experimentamos, uma boa parte de tragédia" (485). Vamos pela vida fora amorosamente enlaçados e, de repente, ficamos sós. "Outros não-de vir?" (486) Sim. "Mas de que servem eles, se na estrada fatal ninguém permanecerá!" (487) O planeta em que vivemos "é a estrada do abismo" (488). E de novo retumba a terrível interrogação: "O que é a consciência?"

"Um clarão entre duas sombras?" (489) Será então verdade que "a consciência vem do nada para a esse nada regressar?" (490) Que dolorosa é a solidão da "miraculosa flor da consciência" (491)!

A consciência dolorosa é, pois, consciência desesperada. Ela chega à boca do abismo do desespero. Mas ela é também consciência esperançosa. Porque a experiência humana integral da consciência é esta: "do nada não compreendemos o seu nascimento, e ao nada não admitimos a sua volta" (492). A interrogação do nosso desespero transforma-se, pois, nesta interrogação da nossa esperança: "Para onde vão (...) as almas?" (493)

Deus não pode apoucar-se. As consciências não podem ser o Seu trágico brinquedo, acendendo-as e apagando-as "como uma criança tonta de alegria simples" (494). A consciência não é "um *nada* embriagado de ser" que Deus possa aniquilar, um mero "nada que existe, um epifenômeno sem realidade própria, um acréscimo inútil do que acontece, um luar fugaz e sem corpo, pairando sobre a realidade positiva e volumosa, sobre o concreto indubitável e subsistente" (495). Leonardo recusa, como vemos, duas visões da morte da consciência: uma certa visão teísta e uma visão naturalista. Em seu entender, "sendo a consciência", Deus não pode aniquilar as consciências. Já se encontrava este argumento em *O Criacionismo*. Por outro lado, a visão naturalista não é natural. Pois como poderá compreender-se a alma como "a tradução dum texto, de sólidas letras materiais em fantásticos caracteres invisíveis, sem corpo e sem tinta"?; como poderá compreender-se o Universo como "uma realidade animada e inteira duplicada por um inútil e ineficaz luar de consciência" (496)? Leonardo vê na doutrina naturalista da consciência "a paixão do determinismo levada ao absoluto a uma quase demência" (497). Que seria então o Universo? Apenas "um sistema de massas materialmente ligadas", no qual "nada haveria de ideal", ao qual "nenhum laço de unidade o faria propriamente um Universo" (498). Resolve uma tal abs

tracta metafísica mecanicista o problema da consciência? Suprime-o, mas não o resolve. Ele "volta a aparecer no fim como um milagre sem realidade de mecânica, mas, em todo o caso, existente" (499): esse milagre é a consciência-epifenômeno. A "solução" naturalista acaba por mostrar com evidência "o quanto de exílio e de estranheza representa a consciência humana" (500). É uma forma bem singular de *rendição* perante a realidade inegável e iniludível da consciência.

Ao iniciar *A Alegria* Leonardo Coimbra afirmou com toda a clareza que os "núcleos de realidade" são experiência comum da humanidade, mesmo daqueles homens que são apenas "esboços d'alma". Vimos como isso foi evidenciado a respeito da Alegria. Vamos agora vê-lo a respeito da consciência, ou seja, da Dor, pois que a consciência é a condição da Dor, a porta por onde ela se insinua e penetra no homem. O naturalista resiste quanto pode e enquanto pode à realidade da consciência. É, curiosamente, a resistência de uma realidade concreta e iniludível. Erro em que o homem comum não incorre. "Todo o homem fora de sistemas filosóficos, antes ou depois das abstrações que empobrecem, acredita na consciência como fenômeno real e indiscutível" (501). A sua visão não é, evidentemente, "crítica": "ele admite a consciência como uma existência entre as outras realidades, que o cercam" (502). Ele não a vê como condição de apreensão cognoscente das outras realidades, e ainda menos como condição de existência e de ser das outras realidades. Mas ela é — e é o que importa por ora fixar — uma evidência de realidade tão forte como a das formas materiais. A Dor é sempre a Dor de uma consciência. A vivência da Dor é a vivência da consciência. A consciência, como condição e lugar da Dor, é ela mesma um "núcleo de realidade" que se impõe a todos os homens.

Mas a grande pergunta era: "Para onde vão as almas"? Como garantir a continuidade e permanência das consciências que desaparecem? "Que é das vidas que povoaram o planeta, daquelas, que porventura foram noutros planetas mortos?" (503) Será, então, que só a parte menos interessante do Universo perdura, e que "tudo o que mais claramente fala à nossa sociabilidade é instável e nulo" (504)? Será que "o planeta subiu do mineral ao homem, para regressar, mais tarde ou mais cedo, à simples vida mineral" (505)?

O Universo está aí: a sua realidade enche os sentidos, o pensamento e a acção dos naturalistas. Mas o Universo está aí *para nós* e *conosco*. Também esta é uma realidade insofismável, mesmo para os naturalistas. Ora o Universo apresenta-se-nos insuficiente, incapacitado. Ele só é capaz de conservar o que é ordem material externa, o que é harmonia mecânica, pois

perde continuamente e sucessivamente o que é vital e consciente. Há, pois, no Universo dos naturalistas o Bem e o Mal. A sua visão "duma unidade envolvendo os mundos" tem que ser integradora do mal, não pode deixá-lo estranho a essa unidade (506). São, então, ateus? Haeckel, por exemplo, não é exactamente ateu. Os naturalistas "não ficam num ateísmo, que obrigaria a um acosmismo radical e absoluto; mas o seu Deus, bem longe da onipotência, será afastado do Universo, ou simples arquitecto duma rebelde matéria preexistente" (507). Esse Deus será "o motor imóvel, o princípio dum movimento, que, por inércia, se continua longe dele e fora da sua acção" (508). O homem é, pela consciência, um habitante solitário, "um exilado no Universo" (509). Deus é, "para além dum mundo posto em movimento, o grande solitário inacessível" (510). Restam, pois, dum primitivo contacto amoroso, "duas desolações; a infinita solidão do Criador e da criatura" (511). Eis o Mal na sua dolorosa presença. Eis a Dor do Mal viva e acerba na consciência do homem: mesmo na consciência do homem naturalista. De onde vem o Mal? Do mundo? Da criatura no mundo? "A imperfeição é (...) mais profunda e vem do próprio Deus" (512). O princípio ou lei da inércia não retira a Deus a posição de *origem* da imperfeição do mundo e, portanto, de origem do Mal. É que o mundo tem a sua origem em Deus e apenas prolonga o movimento recebido. "A inércia significa apenas a impossibilidade duma separação absoluta"; "a inércia (...) é apenas a afirmação de que nada existe fora da sociedade cósmica"; ela apenas "prolonga o não-ser", "não pode continuar as existências" (513). A inércia não pode, pois, ser responsabilizada pelo Mal. Deus não pode ser despedido pelo Universo. O naturalista sabe que existe e pensa, e não pode, por conseguinte, defender um novo ateísmo que diga "que o Universo existe e é indiferente à consciência" (514).

Que resta? De qualquer modo, a hipótese de um Deus. Mas de "um Deus impotente, que acende a consciência sem conseguir o seu permanente brilho, a sua lúcida e bem segura presença" (515). Stuart Mill, com o seu "sábio e honesto" pensamento, trabalhou neste sentido (516). A sua tentativa resultou, no entanto, infrutífera, como Leonardo demonstrará. No mesmo sentido, vistas bem as coisas, trabalhou também o nosso José Pereira de Sampaio (Bruno). Foi mais longe do que Stuart Mill, mas também o seu esforço especulativo não alcançou o almejado fim.

Analiseemos a tentativa teodiceica de John Stuart Mill. " Quando olhamos livres de sistematismos, vemos o Universo marcado de intenção, ordenado e harmónico; mas também o vemos cheio de indiferenças, injustiças e desordens" (517). Vemos, pois, no Universo a presença simultânea do Bem e do Mal. Ele revela, de qualquer modo, "intenção e destino" e tem, portan-

to, "algum equivalente da consciência" (518). No entanto, parece haver, ao lado dessa intenção e desse destino, "uma realidade absoluta, conservativa e eterna, que Stuart Mill chamava a Força e é a Energia dos físicos" (519). A intenção divina assinalada no Universo é, pois, ordenadora duma realidade já existente e não criadora dessa realidade. Leonardo diz-nos que "a vida" fica fora deste esquema, pois Deus teria que a introduzir no Universo, para além da ordem, a fim de manter a realidade física integralmente conservativa, como tem de se concluir da lei da entropia. Temos, de qualquer modo, um Deus que é um ser duplamente limitado: limitado pela existência prévia da realidade, limitado pela sua função meramente ordenadora. Ele não é, pois, absolutamente responsável pelas imperfeições do mundo. Pode sê-lo, porventura, pela sua deficiente ou lenta ordenação. "Assim é resolvido o problema do mal e respeitado o suposto valor absoluto dos princípios científicos" — pelo cepticismo racionalista de Mill, como ele mesmo se classifica (520). O mundo é, assim, progressivamente ordenável, perfectível. Há o Bem e o Mal; mas um hipotético Deus ordenador pode continuar a sua obra de ordenação do mundo e aumentar o domínio do Bem. O homem pode associar-se a Deus no aumento do domínio do Bem. Efectivamente, a concepção de Stuart Mill, dá aos homens a missão de cooperar com Deus na obra do seu universal aperfeiçoamento" (521). Mill admite para o homem — e aceita-lhe com este "belo destino" — "esta imensa e fecunda liberdade", qual é a de, "em fraterno e comovido esforço", poder aumentar os domínios de Deus (522). "A consciência teria tal eficiência e valor que, por ela, podia o homem prestar o seu concurso ao próprio Deus" (523). Que nos garante, no entanto, que esse Deus seja um Deus de bondade? Não poderá o Deus de Stuart Mill ser "uma infinita força de maldade ou ironia, de indiferença ou de intenção despreziva" (524)? Ele é um Deus ordenador. Portanto, uma força e um saber. Ora "a força e o saber não necessitam a bondade. Uma unidade poderosa e sábia pode muito bem ser um propósito, uma eficiência de mal" (525). Ordenar pode ser ordenar para o Mal, não necessariamente para o Bem. A Ordem não é a Bondade. "A relativa finalidade, que a Natureza revela, não basta a provar a bondade da intenção implícita; um fácil naturalismo concluiria até de preferência uma ordem geral, , esmagando indifereentemente todo o particular" (526). A nossa consciência não encontra, assim, suficiente apoio, na sua ânsia de ideal, nesse Deus. Na verdade, "esse Deus poderia ser indiferente e estranho às nossas consciências" (527). Sem resposta fica, por conseguinte, na quase-teodiceia de Stuart Mill, a grande pergunta: "Para onde vão as almas"? A vida humana não tira, da filosofia de Mill, o *sentido* que a consciência humana *exige* que ela tenha.

Deus, e a ligação das almas a Deus, não-de fazer parte da resposta integral.

Analisemos agora a tentativa teodiceica de José Pereira de Sampaio (Bruno). Também ele — como sabemos de *A Ideia de Deus* — falou de um Deus, do "verdadeiro Deus, que da nossa cooperação aproveitasse, que ao nosso amor desse a eficiência plena de seu progressivo resgate" (528). Neste sentido, coincide ele com Stuart Mill, na ideia de um Deus que possibilita e admite a cooperação do homem consigo. Mas Sampaio Bruno tem de Deus uma mais alta ideia do que Stuart Mill, dado que desde logo ultrapassa o limitativo empirismo do filósofo inglês com um seu "renovado platonismo", o qual faz interferir na "brutalidade da existência do mal" (529). O pensamento de Bruno move-se, pois, no plano do mundo moral, enquanto o de Mill se move, realmente, no plano do mundo físico. Mill afirma — ainda que como hipótese — Deus, porque vê nele uma possível força ordenadora do mundo físico pré-existente. Bruno afirma Deus porque, para o seu pensamento "essencialmente platônico", "o Universo se resolve em ideias" (530). O progresso, ou aperfeiçoamento, do mundo para Bruno é, por conseguinte, coisa bem diferente do que é para Mill. Para o filósofo inglês o progresso do mundo só pode ser o progresso da ordem. Para o filósofo português, bem diferentemente, o progresso da realidade é a sua ascensão em essência, pois as ideias sobem em compreensão e beleza. "A ideia mais perfeita, isto é, a mais compreensiva e harmônica terá o maior valor de actualização realista" (531). É claro que o pensamento teodiceico de Sampaio Bruno nos aparece aqui algo *trabalhado* pelo idealismo dialéctico criacionista de Leonardo Coimbra. Nós já escrevemos — e confirmamo-lo neste momento — que o pensamento teodiceico de Sampaio Bruno se liga directamente a Eduardo de Hartmann e se prolonga deste em Schopenhauer e Schelling, derivando indirectamente de Jacob Böhme (532). Neste movimento ascensional das ideias, de que Leonardo vem falando, "a ideia última é a do Supremo Bem" (533). Ao contrário de Mill, o Deus de Bruno não será, portanto, a força — nem mesmo o infinito da força —, mas "a bondade infinita, o perfeito e universal amor" (534). Entre Deus e os homens eis, pois, o mais valioso e fecundo laço: o do amor. O Deus de Bruno é "Deus amante e amado, unidade de amor e aspiração, que, através das consciências, se vai elevando, subindo e resgatando" (535).

Porém, "o mal é uma realidade" (536). De onde vem o Mal? Como compatibilizá-lo com um Deus que é, como acabámos de ver, "a bondade infinita"? Aqui aparece a estranha e inexplicada doutrina da "misteriosa queda" que Deus terá sofrido, e "para cujo resgate em todo o Universo trabalham

as consciências, em amorosa e sãbia cooperação" (537). Leonardo não acha compreensível tal "misteriosa queda". Como a explica no sistema de Bruno? O pensador português está perante duas evidências: a evidência do mal do mundo e a evidência da bondade de Deus. Tem, pois, que fazer a síntese das duas. A doutrina da "misteriosa queda" de Deus é essa síntese. Mas isso é fazer do Mal uma realidade substancial. Ora "o mal existe como facto, mas terá ele realidade bastante a determinar um sistema dos mundos?" (538) Ou não será ele apenas o resultado do nosso olhar, da nossa incapacidade de o explicar?

Sobre a doutrina do mal e a teodiceia de Sampaio Bruno esboça Leonardo as linhas de força da sua própria doutrina do mal e da sua própria teodiceia. "O mal — diz-nos ele — é a desarmonia, um desconcerto, onde se esperava encontrar o acordo e a ordem" (539). Portanto — e estejamos atentos à análise de Leonardo —, o mal é a consciência de uma distância entre a realidade tal como nos aparece e a realidade tal como a concebemos. Chamemos à primeira a *realidade real* e chamemos à segunda a *realidade ideal*. Quanto a Leonardo, ele fala assim: "O mal existe, porque, no Universo, uma harmonia descoberta nos fez conceber um ideal de ordem tão exigente que a mínima falta às suas normas nos parece insuportável" (540). É, pois, dentro do real e a partir dele que na consciência humana brota a existência, o perfil e o desejo do ideal. Neste sentido, o ideal é real. Neste sentido, o ideal é o real na sua concebível e suspeitável máxima perfeição; na sua concebível, suspeitável e desejável plenitude de ser. A existência do Mal é, pois, a prova evidente da maior existência do Bem. O Mal é, mesmo, o necessário caminho para o Bem. "Entre o que desejamos e o que é" há a sensação duma distância (541). O mal é essa sensação. Mas essa sensação é a condição do desejo do Bem e do esforço para o Bem. Todo o mal — e o mal social também — "é afinal um motivo de progresso e fecundidade" (542).

Portanto, nem a teodiceia de Stuart Mill nem a de Sampaio Bruno dão satisfação a Leonardo Coimbra. A "queda divina" de Bruno não a pode ele aceitar, porque ela só se compreende por um acto do querer de Deus, ou regressaríamos então, pelo menos, a um dualismo divino (543). Menos ainda pode aceitar a hipótese de Mill "de um Universo precário em que a vaga unidade da aparência não tem uma plena justificação e realidade" (544). A sua resposta é a seguinte: o Universo tem uma "integral e perfeita unidade, possuindo-se inteiramente na amorosa memória de Deus" (545). Para a realidade — tal como Leonardo a entende —, "o mal é aparente e encontra justificativa explicação numa mais profunda apreensão da realidade" (546). A

aparência é da ordem do temporal; a realidade é da ordem do eterno. O corpo é da ordem da aparência; a alma é da ordem do eterno. A Dor só pode ser real para a ordem da aparência. Ela é aparente para a ordem da realidade. "As consciências, ou almas, são plenas realidades eficientes, inatingíveis na sua pura essência espiritual pelas dores e maldades da aparência"(547). É que "a alma existe, o Universo tem um sentido espiritual; sob a névoa do Tempo está a substancialidade do eterno" (548). Na sua mais elaborada formulação, a teodiceia de Leonardo Coimbra é "o renovado platonismo" que ele apontou, e aprovou, em Sampaio Bruno. Mas o que em Bruno foi uma tentativa frustrada, pensa ele ser em si um desígnio cumprido.

Novo e mais rico sentido tem agora a pergunta: "Para onde vão as almas?" É que a pergunta surge agora quando já se percorreu todo o itinerário da Alegria e nos encontramos embrenhados no itinerário da Dor. Já entre nós passou "a fresca e borbotante alegria, a exuberância de afectos, a meditação fremente" (549). Temos agora, frente a nós, a ausência da alma deixada pela morte. "Aquela alma caminhava para nós cheia de pensamento e ansiedade, trazia consigo o mistério do Universo, nas suas palavras passava a emoção do todo, e, agora, que é desse foco onde se vinham encontrar e tomar consciência as realidades dispersas?" (550) Era o outro, o outro para mim, um outro eu comigo e para mim. Que é dele? Para onde foi a sua alma? Eis como regressa a angústia da Morte: a Dor da mortalidade, o Sonho da imortalidade. O problema de Deus continua.

\* \* \*

O problema filosófico do mal tem as mais evidentes e importantes implicações pedagógicas. Tem-nas na doutrina de Stuart Mill, tem-nas na doutrina de Sampaio Bruno — na exposição crítica e obviamente pessoal que das duas faz Leonardo Coimbra. Tem-nas — e é o que procuraremos mostrar agora — a doutrina do mal do próprio Leonardo Coimbra. Não há nenhuma pedagogia que não assente, explícita ou implicitamente, numa axiologia, ou seja, numa doutrina ou teoria dos valores. E como uma axiologia é sempre, ou parte integrante de uma filosofia — e parte elevada dela, neste caso —, ou praticamente se confunde com uma filosofia, não há nenhuma pedagogia que não assente, explícita ou implicitamente, numa filosofia. Isto nem sempre é dito, e hoje é mesmo muitas vezes contradito; mas isto é sempre assim. Pode até haver interesse em negar militantemente que assim seja, para sobre o vazio provocado por essa negação mais facilmente insinuar e instalar *uma outra* filosofia. Nega-se que assim seja e deva ser, para mais facilmente, e no mesmo lance, assim se fazer. Outros são pura e simplesmente ingênuos, ou limitam-se a vestir as ideias da moda como se vestem as

roupas do mercado internacional.

A teodiceia, e a interligada doutrina do mal, de Stuart Mill, fundamentam bem debilmente uma pedagogia. A realidade física está aí: é um dado bruto inexplicável, realidade absoluta, conservativa e eterna, chamemos-lhe Força ou Energia. É sem intencionalidade nem ordem. Deus é a *hipótese* que permite introduzir-lhe a intencionalidade e a ordem que vemos no Universo. Entre a Força (ou Energia) e Deus, que é e que sentido tem a vida do homem? Bem pouca coisa e bem pobre sentido. O melhor que lhe cabe fazer é cooperar com esse Deus de hipótese, com esse Deus de possibilidade, com esse Deus que tanto pode existir como não, na obra do universal aperfeiçoamento. A doutrina de Stuart Mill é uma versão menos trágica do mito de Sísifo. Compete-nos ajudar Deus a levar a pedra para o alto. Apenas uma vez. Mas não nos é dito para quê, ou melhor, não há para quê. E isto porque o Deus de Stuart Mill é intencional e ordenado, mas não tem objecto para a sua intencionalidade, não tem finalidade para a sua ordenação. Camus diria, se tivesse estudado esta doutrina de Stuart Mill, que a vida do homem é, à sua luz, absurda. Nada vale a pena, porque o mundo, o homem, o próprio Deus — nada faz sentido. Que pode ser, à luz de uma tal filosofia, a educação? Um jogo trágico, um zero absoluto de sentido, um absurdo.

Já uma pedagogia assente na teodiceia, e na interligada doutrina do mal, de Sampaio Bruno tem uma mais sólida fundamentação. O Deus de Bruno não é uma hipótese: é um ser bem real, é mesmo o ser realíssimo. Ele sabe, pode e ama. Sabe infinitamente, pode finitamente, ama infinitamente. O mal está na potência finita de Deus. Na finitude do poder de Deus é que temos de ver a origem da "misteriosa queda" que Ele sofreu, e nessa "misteriosa queda" a própria origem do mal. O mal é Deus diminuído. O mal não é, por conseguinte, o resultado de qualquer deficiência do amor divino, ou da sabedoria divina. Daí que todo o mundo, e toda a vida do homem, estejam penetrados do amor e da sabedoria de Deus. O mal é apenas impotência. A vida do homem é a luta universal, "em amorosa e sábia cooperação" (551) com Deus, pelo resgate do próprio Deus. Ao contrário da doutrina de Stuart Mill, a doutrina de Sampaio Bruno dá uma real e elevada finalidade à vida humana. Viver é contribuir para a redenção de Deus, da qual, obviamente, todos e cada um tirarão um infinito benefício. A educação tem, no quadro desta doutrina, um claro e bem elevado sentido: ajudar o próprio Ser, o próprio Deus, na restituição da plenitude do seu ser. O ponto fraco desta filosofia, e logo da pedagogia nela implícita, é o panteísmo em que aparentemente se resolve. Não há, na teodiceia de Bruno, uma afirmação indiscutível do valor e dignidade do indivíduo-pessoa e da existência autônoma

desse indivíduo-pessoa no seio do Deus resgatado. O "homogêneo" final de Bruno parece o nirvana budista ou o Todo panteísta em que os indivíduos se dissolvem. Ora o homem aspira ao máximo desenvolvimento, e lucidez, e individualidade, e autonomia da sua pessoa. O que significa que aspira à imortalidade pessoal no seio de Deus. Porque essa imortalidade pessoal no seio de Deus é a eterna intimidade com Deus, o eterno amor com Deus, na mais lúcida e plena consciência de si. Educar-se é já elevar-se para essa eterna intimidade. Permite a filosofia de Bruno uma tão alta e gratificante pedagogia? Não permite.

Diremos, sem hesitação, que a pedagogia contida na teodiceia, e na interligada doutrina do mal, de Leonardo Coimbra, tem a altitude que vimos faltar à de Stuart Mill e à de Sampaio Bruno. Em primeiro lugar, o Deus de Leonardo é infinitamente sábio, infinitamente potente e infinitamente amante. Nada Lhe falta. Daqui uma importantíssima consequência: para Stuart Mill, e também para Sampaio Bruno, *o mal existe realmente*; para Leonardo Coimbra, o mal existe "na escravidão com que o olhamos, na falta de interpretação capaz de o explicar (552), ou seja, *o mal existe em nós*. E existe em nós como? Existe em nós como "sensação de distância entre o que de sejamos e o que é" (553), como sensação de distância entre o ideal e o real. O mal é, pois, um bem: é a tomada de consciência necessária para caminharmos para o Bem; é a tomada de consciência geradora do impulso, da vontade e da acção para o Bem. É, como diz Leonardo, "um motivo de progresso e fecundidade" (554). Em segundo lugar, o Deus de Leonardo é, como sabemos, um Deus pessoal. Leonardo é teísta. Para Sampaio Bruno, o Supremo Bem será a ideia última. Para Leonardo, o Supremo Bem é, decerto, a pessoa última que é Deus. Todo o movimento de aperfeiçoamento das pessoas e do mundo é, pois, para Leonardo Coimbra, o movimento de subida para o amor de Deus; amor recíproco entre Deus e os homens numa realidade transfigurada. E quanto mais alto se afirma a Deus, tanto mais alto se afirma o indivíduo-pessoa a si mesmo; quanto mais viva a presença e o ser de Deus, mais viva a presença e o ser de cada qual a si mesmo. Haverá mais alto sentido para a vida e, portanto, para a educação? Nós não o vemos.

Há em Guerra Junqueiro uma pedagogia da Dor. Guerra Junqueiro é, efectivamente, um grande pensador da Dor (555). Há, em Leonardo Coimbra, uma ainda mais vasta, e profunda, e alegre, pedagogia da Dor. A Dor é a sensação do Mal. Ora a sensação do Mal é, como vimos, um bem: é necessária. Como "a mulher profundamente naturalista e séria talvez prefira a todos os 'sonos da aurora' a dolorosa excitação dum parto fisiológico" (556), porque essa dolorosa excitação é o caminho necessário para a maternidade,

também o educando profundamente naturalista e sério talvez prefira à pedagogia sem dor e sem esforço uma pedagogia que integre a dor, e o esforço, e a vontade, como o caminho necessário para a posse *autêntica* de si. Leonardo não defende, bem o sabemos, uma pedagogia que *exclua* o prazer. Decerto que ele quer, como vimos demoradamente, *uma pedagogia da Alegria*. O que ele não quer é *uma pedagogia hedonista*. O que ele quer, profunda e completamente, é *uma pedagogia da Alegria, da Dor e da Graça*.

\* \* \*

A grande interrogação com que Leonardo Coimbra vai agora confrontar-se face a face é esta, que há muito vem perseguindo: "Para onde vão as almas?". Leonardo vai analisar três posições fundamentais do homem perante esta interrogação: a do homem primitivo, a do budismo (incluindo, aqui, a tradução ocidental do budismo que foi a filosofia de Schopenhauer), e a do espiritismo. Nenhuma dessas posições o satisfaz. Teremos então que cair no niilismo?

O mundo do homem primitivo estava cheio das almas desaparecidas. As almas desaparecidas viviam em torno do homem primitivo, "na própria atmosfera que respirava" (557). O *além* estava *aqui* e manifestava-se continuamente aqui. Os mortos não fugiam, a família continuava unida apesar da morte dos seus membros. As "ocasiões de intervenção" dos mortos nos negócios dos vivos eram constantes, os mortos eram presentes aos vivos a todas as horas. "Era — diz Leonardo — qualquer cousa como procurar alguém num terreno desconhecido, e receber a cada momento manifestações da sua presença, na intenção de certos sinais de origem desconhecida" (558). Por que não temos nós, homens civilizados, homens trabalhados pela cultura e pela ciência, esta visão da vida e actividade das almas desaparecidas? É que "hoje não há terrenos desconhecidos no planeta, e, no Universo, é tal a penetração, que o homem fez nos seus caminhos, que mal pode acreditar em ignorados recessos" (559). É já, como se vê, a ideia de "desocultação" do real pelo pensamento científico, que aparecerá com toda a clareza desde *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental em A Razão Experimental e O Problema da Educação Nacional*. Mas a "desocultação" do planeta e do Universo pelo pensamento científico, a "penetração" do homem nos caminhos da Realidade física, levam inevitavelmente, e com perfeita lógica, ao abandono fundamentado da tese primitiva (tese *vivida*, diga-se!)? Leonardo pensa que, ou a alma existe por si, ou não existe por si. Se não existe por si, têm razão os monistas — materialistas ou espiritualistas. Mas os monistas materialistas não têm razão — é toda a filosofia de Leonardo a levantar-se contra eles. E os monistas espiritualistas também não têm razão — é toda

a filosofia leonardina da "pessoa moral" a levantar-se contra eles. Logo, a alma existe por si. E, portanto, não morre. Que se segue daí? Uma de três coisas; ou a alma irá para o nosso Espaço, animando outros corpos; ou irá para fora do nosso Espaço e para sempre desligada dele; ou irá para fora do nosso Espaço, mas com possibilidades de manifestação dentro do nosso Espaço. Eis porque a posição simples dos primitivos já nos não serve. A nossa visão, e vivência, do problema é mais complexa. E não são para nós, esfomeados do concreto, óbvias, como para eles eram, as "manifestações" da alma (560). "A alma existe, e, se o corpo morre, mal sentimos, mal compreendemos até a sua existência" (561).

Na velha Índia pensava-se, precisamente, que as almas iam para o nosso Espaço, animando outros corpos. É a conhecida doutrina da transmigração: "as almas percorriam um ciclo de vidas, animando sucessivamente corpos diferentes" (562). Os pitagóricos foram transmigratórios; ainda hoje há transmigratórios — diz Leonardo. Schopenhauer é um notável exemplo de filósofo ocidental que "foi profundamente influenciado pelas ideias do sansara e do nirvana" (563). Também algumas experiências da moderna hiperpsicologia vieram oferecer o pretexto de "rejuvenescimento da doutrina" (564), como é o caso das experiências do coronel de Rochas. Essas experiências, mostrando a continuidade da consciência do presente para o passado para além dos limites da vida *deste* indivíduo, levam a pensar na consciência como "um ponto central duma vasta realidade, normalmente oculta, e que, por vezes, irrompe à luz da superfície" (565). Leonardo mostra-se bastante concordante com a visão da consciência induzida pelas experiências de de Rochas. "Que assim é nos limites da vida individual, é coisa averiguada e certa" — diz (566). E fora dos limites da vida individual? Há no Leonardo de *A Alegria, a Dor e a Graça* uma certa inclinação para a concordância. "Já Taine cita o caso duma rapariga falando uma língua, que nunca conscientemente aprendera" — escreve (567). Mas isso que implica? A transmigração? Não necessariamente. Apenas que "somos, por assim dizer, os canais duma memória ou consciência infinitamente mais rica que a parte ao longo desses canais fluindo e tendo, para nós, um brilhante corpo de realidade" (568). A consciência individual, a alma, será, portanto, dentro de uma consciência ou alma infinitamente mais rica e parte determinada dentro dela. Leonardo não vê a criatura propriamente face ao Criador fora d'Ele, mas face ao Criador dentro d'Ele, indivíduo no seio do Todo. A "pessoa moral" é dentro do Todo, mas não se dissolve nele. Leonardo entende que a transmigração das almas é, de seu direito, um hipótese: "Saberíamos dum certo modo que as almas se não perdem e continuam, de evolução em evo

lução, a vida no Espaço" (569). É esta hipótese aceitável? Não é.

Não é porquê? A explicitação das razões de Leonardo permite pôr à vista duas das mais notáveis constantes do seu pensamento filosófico: a responsabilidade moral e a individualidade. O grande argumento que ele contrapõe à doutrina transmigratória é o de encontrar "o obstáculo da nossa moral, reclamando o mérito e a responsabilidade como qualidades exclusivas da multiplicidade psíquica" (570). Atende a hipótese transmigratória uma tal *reclamação*? Teríamos que admitir uma destas duas posições: ou que a alma anterior é oculta e esquecida em cada indivíduo, e não se trataria então da permanência da mesma alma (como diz Leonardo: neste caso, "posto em absoluto, seriam perdidas as almas" (571)); ou que, no processo transmigratório, "cada vida espiritual determina a posição inicial da seguinte" (572). Neste segundo caso, "o ciclo das almas era o caminho da justiça, explicando o aperfeiçoamento dos tons e a existência do mal e da miséria como consequência do pecado e do erro" (573). Não pode negar-se, pensa Leonardo, a beleza moral desta doutrina. Ela é estimulante na ordem individual e na ordem social: na ordem individual, porque a imediata e concreta sanção dos seus princípios torna quase impossível qualquer desfalecimento ou quebra da moral; na ordem social, porque o visionamento e a preparação das vidas futuras levaria uma sociedade de crentes da doutrina à necessidade de praticar a máxima fraternidade e o mais cuidadoso amor (574). "A solidariedade na desgraça era enorme, pois esta interessaria pessoalmente a cada um" (575). Leonardo manifesta tanto apreço pela doutrina da transmigração das almas que vai ao ponto de escrever: "Até este ponto nenhuma doutrina de permanência das almas dá maior valor ao mundo concreto da acção, que é, para todos, a habitação futura, a morada em que se passa todo o drama da existência" (576). É que a vida não é então, como poderia parecer, a antecâmara da morte, mas a antecâmara da próxima vida, e estada seguinte, etc.. E aqui se insinua, precisamente, de novo o grande problema: como, e onde, termina esse movimento das almas? para onde se dirige esse ciclo? "Para onde vão as almas?". Como "na velha Índia pensou *ÇaKiaMouni*", as almas vão "para o Nirvana, isto é, para o seu nada" (577). "O Nirvana é o repouso, a dissolução na alma do mundo, silenciosa e informe" (578). Eis, pois, como termina, bem insatisfatoriamente, a doutrina transmigratória da velha Índia. A luta das almas, em vidas sucessivas, pelo seu máximo aperfeiçoamento, termina na sua dissolução no seio do Todo, na sua nãdificação, "no aniquilamento das formas e das consciências" (579). Que sentido faz a exigência da responsabilidade moral sem a garantia da permanência da individualidade? Um sentido aparente, que a análise rapidamente des

faz. É que "o problema das almas é o problema da *individualização*" (580). Para responder à pergunta "Para onde vão as almas?" é, pois, necessário responder primeiro a estas outras: "O que é o indivíduo?"; "Como existe o indivíduo?".

Não possuí a doutrina transmigratória do Nirvana uma doutrina satisfatória do indivíduo. Os indivíduos têm de ser, no quadro dessa doutrina, "como as ondas, gestos do todo, formas talhadas no seu corpo, subidas de sua idêntica imensidade" (581). Viver é ser um desses gestos, no efêmero do seu movimento. "Morrer é regressar ao informe, ao contínuo e absoluto homogêneo" (582). Sendo o Nirvana o imenso oceano calmo e silencioso, "os indivíduos são as vagas subindo em corpo de espuma, tombando e voltando erguidas à realidade dum novo corpo" (583). As almas diluem-se na Unidade abstracta do Ser. "Para o cãdido realismo da aparência, os indivíduos são efêmeros vultos sempre caídos no plano donde emergem" (584). Mas o mesmo acaba por suceder para um idealismo como o de Kant ou do seu discípulo Schopenhauer. Para o kantismo, forçoso é que os indivíduos venham a perder-se "na grande Ilusão dos mundos" (585). Quanto a Schopenhauer, ele "dissolve os indivíduos numa Unidade, que, se não é a Unidade material abstracta dos naturalistas, é uma Vontade única e contínua" (586). A vida é, para Schopenhauer, uma "tremenda ilusão em que todos somos vítimas dessa Vontade" que é a realidade primeira, a essência do Ser, "correndo enganados a saciá-la, quando julgávamos, mais livre e mais nossa, a acção" (587). Fruto da Vontade, os indivíduos são continuamente devorados pela árvore que continuamente os gera. O idealismo platónico que anima os belos pensamentos de Schopenhauer sobre as artes poderiam ter dado ao filósofo "a verdadeira essência do *principium individuationis*" (588). Para Schopenhauer, com efeito, "as artes, excepção da música, eram a revelação, a exposição clara das Ideias" (589). Logo, seria possível conhecer, através delas, "a Vontade essencial" (590). A vontade "é una e só o Espaço e o Tempo a diversificam, dizem Schopenhauer e os kantistas" (591). Mas o que são o Espaço e o Tempo? Formas do nosso conhecimento, o qual é, por sua vez, órgão da Vontade essencial. Porque não havemos então de procurar, "nas ideias platónicas (...), a verdadeira razão da diversidade em indivíduos?" (592) "Cada cão é um exemplar da espécie, onde ela se afirma e cria" (593). Quanto ao seu individualismo, é ele "marcado pelo ritmo da sua acção, por pouco que o afaste do tipo específico" (594). O indivíduo não é nunca, por conseguinte, "uma abstracção, mas um exemplar da vida, dela participando e, através dela, da intenção social do Cosmos" (595). Schopenhauer podia ter chegado, se tivesse recorrido à sua teoria das ideias, a esta concepção do

indivíduo, a qual o poderia ter impedido de "sossobrar perante a morte, apagando as consciências no vasto silêncio do Nirvana" (596). Se o tivesse feito, teria visto, "precisamente no concreto universalismo, que representa a consciência humana, a singularidade da alma perante a Morte" (597), teria visto as consciências, não como órgãos da Vontade", mas como "realidades comunicando da universal sociedade, que é o Ser" (598).

Nem a doutrina da transmigração das almas da velha Índia, nem a doutrina recente de Schopenhauer constituem, pois, uma satisfatória resposta para o problema do destino das almas. Ambas são doutrinas da unidade abstracta. Ora "a unidade abstracta não existe, nem no pobre indivíduo abandonado, nem no grande Todo homogêneo, dissolvendo e anulando os indivíduos" (599). A verdade é outra: "O Ser é uma sociedade" (600). Por conseguinte, "as unidades são (...) essenciais na arquitectura ideal do Cosmos e tanto mais reais quanto mais e melhor representam, no ponto, o Universo, resumem, no particular, o total, que o anima. A consciência é, assim, a flor cujas raízes penetram todo o Cosmos, erguendo-o e reintegrando-o no perfume da meditação" (601). Um Nirvana, seja o de ÇakiaMouni, seja o de Schopenhauer, não pode responder "à ansiedade com que procuramos o lugar das almas" (602). Só uma doutrina da Unidade concreta dará satisfação a esse anseio.

É o espiritismo essa doutrina? É o que vamos passar a ver. O espiritismo fica bem próximo das primeiras crenças populares, pois "coloca as almas em invisível convivência e possível comunicação com a nossa vida" (603). Leonardo afirma que as experiências em que o espiritismo se apoia são excepcionalmente têm valor científico. De qualquer modo, o que ele considera ser fatal para a doutrina é a banalidade das "comunicações medianímicas", "nunca superiores à pobre vida terrestre" (604). Mais: "as notícias do além colhidas deste modo estão muito abaixo dos pensamentos, que, na vida planetária, os espíritos sérios têm produzido" (605). Este é, pois, o grande argumento filosófico contra o espiritismo: a "pequena elevação espiritual que apresenta" (606). Na síntese de Leonardo, "comunicar com o Mistério e ouvir banalidades é (...) bem pior que escutar o seu formidável Silêncio" (607). Sumário é, pois, o julgamento — e sumária a sentença — que Leonardo faz ao espiritismo.

É com a visão de Dante — visão cristã, como sabemos, ainda que, talvez, a de um cristianismo com acentos gnósticos — que declara identificar-se Leonardo Coimbra (608). A vida terrena é a travessia do deserto do exílio pelas almas "para regressarem ao seio de Deus, contemplando a harmonia e a beleza dos mundos" (609). O céu é, como disse Dante, o enten-

dimento divino. "Aí moram as almas justas e bondosas que a vida terrestre seleccionou para a virtude" (610). Eis, por conseguinte, para onde vão as almas justas e bondosas. "Ver o Universo por dentro, ter uma exultante plenitude da cômica consciência social, eis o destino das almas, que sempre viveram para Deus e em Deus" (611). Este o grande estímulo para a vida do homem: o ir na terra pelo caminho que leva ao próprio entendimento de Deus. Onde a alma se não perde, mas plenamente se acha. "Nenhuma dissolução aniquiladora, nenhuma perda da memória comunicativa, da universal existênciá', mas antes o alargamento e aprofundamento do abraço da compreensão da alma (612). Viver é caminhar no deserto do tempo para o jardim da eternidade. É no tempo que podemos tecer as flores da eternidade. Se a vida foi vivida em harmonia com Deus, morrer é abrir, no limite da haste do tempo, a flor da eternidade. Não há qualquer oposição entre o tempo e a eternidade, entre o antes e o depois da morte. "O tempo não é uma ilusão das formas, que tenha por oposta realidade uma eternidade adormecida" (613). O tempo é já o esboço da eternidade. "Ele é já a vitória da consciência sobre o corpo, da ligação que se conhece e se estima sobre a unidade inconsciente" (614). Ele "será, em eternidade, a memória perfeita e absoluta" (615). Ou seja, o que a eternidade é, é a consumação absoluta do tempo. O tempo e a eternidade não se opõem, como o mundo e Deus não se opõem. O tempo e a eternidade, Deus e o mundo, compõem-se. A morte é um regresso ao seio de Deus, como escreveu Leonardo (616). Logo, a vida é já uma composição de Deus. Depois, a vida vai ela compor a Deus. A morte é o ponto final dessa composição. "Como Deus é a fonte e a harmonia do Mundo, é a eternidade, a origem e a sentinela do Tempo" (617). Esta "nova realidade das almas" — superior à budista, à schopenhaueriana e à espiritista — é "compreensível e bela", mas é-nos, apesar disso, "dolorosamente estranha" (618). Porquê? É que, terrestres como somos, temos uma imensa "fome de concreta e vigorosa presença" (619). Queremos, para tudo, a evidência corpórea dos sentidos. Queremos as formas nítidas do meio-dia, e não os fantasmas crepusculares. Queremos a certeza do sol a pino, e não a dúvida da sombreada hora da noite iniciante. E, no entanto, o crepúsculo "é a hora da Iniciação no Mistério ou na Morte" (620). Hora "hesitante e fugidia" (621). É essa dúvida que nos leva a perguntar: "Pára, então, sobre a natureza um nihilismo, que, se lhe deixa uma realidade de aparênciá, lhe tira a realidade substancial e verdadeira?" (622). É a Vida, no fim de contas, inútil? Não serve a consciência de nada? Leonardo não quer uma resposta qualquer. Não lhe serve "um Universo de negações parciais" (623). Ele quer um Universo de "fraternidade perfeita e absoluta" (624). Um Universo em que o destino positivo da alma não seja um milagre, mas onde o destino univer -

sal seja realmente "a natureza em si mesma elevada a consciência, amor e claridade" (625). Ou seja: a pergunta pelo destino das almas inclui a pergunta pelo destino do Universo. Como sempre, o pensamento de Leonardo Coimbra tem uma amplitude e uma profundidade cósmicas.

\* \* \*

O que se requer não é apenas um sentido da vida humana: "Requer -se um sentido do Universo, imanente e concreto" (626). O Tempo é o tempo da Dor. A Eternidade é o tempo da Graça. Viver é a travessia do deserto da Dor para chegar ao jardim da Graça. Mas é o Tempo todo, e é o Espaço todo, que queremos ver transfigurado em Graça. Não é apenas o destino da alma que queremos garantir. Se "nos é possível compreender uma outra coexistência comunicando em novas formas do Espaço e novos ritmos do Tempo, nele queremos entrar com todo este Espaço do nosso sonho e todo este Tempo das nossas dores" (627). Queremos uma Realidade Plena que não negue a Realidade defectiva que, e em que, nos foi dado viver, mas que seja a afirmação infinita desta Realidade. Queremos esta vida em estado de Graça, com a sua luz e as suas sombras. "É um Universo harmonioso, integralmente aceso em consciência, que desejamos; mas sem perder a penumbra da meia-voz, dos seus recessos da folhagem" (628). Queremos o que sonhamos: "o paraíso dum natureza conservativa, toda penetrada de amizade e humanismo" (629). Queremos além o que não achamos aqui. Porque o que achamos aqui é pior do que uma natureza *hostil*, que seria, ainda assim, uma vontade oposta, uma convivência de inimigo. O que achamos aqui é uma natureza *indiferente*, despi da de intuitos, muda, nula, oferecendo o seu corpo de abandono aos desígnios do homem, desde que estes respeitem a sua "cega fatalidade" (630). O que achamos aqui é "uma indiferença empedernida", uma "recusa de consciência, como, de água, as areias do deserto, sob os raios do sol meridiano", uma natureza que "corre a fins ignorados, sem lassidão e sem entusiasmos" (631). O que achamos aqui é o absurdo da vida. "O homem ama no meio dum natureza insensível e os frutos do seu amor e o próprio coração, onde floriram, vão arrastados na torrente dos mundos, rolando para o obscuro abismo do Nada" (632). O sentido da vida do homem que achamos aqui é o de "alguém, que pela Noite, bem anoitecida, fosse sô, pelos caminhos, a querer animar com o seu canto a treva paralítica e muda" (633). A vida humana, com toda a sua riqueza de ideal, é apenas, se for o que se lê na indiferente Natureza, "loucura, (...) divino desejo impotente de encher o nada, de marcar, a alma, a solidão sideral" (634). Olhado no espelho da cerrada Natureza, "que é o homem, senão o Quixote do Infinito?" (635) Como D. Quixote, vamos "no planeta em oração e esforço; e, no espaço, o planeta nem

deixa o vestígio duma lágrima num rosto" (636). Esta a nossa trágica condição. "Mas D. Quixote, por morrer, reconheceu a loucura, e nós precisamos de a não conhecer para vivermos!" (637) Quem é a nossa Dulcineia? A Morte, que do outro lado do abismo, nos busca constantemente (638). Toda a Realidade é um "moinho de nada, triturando o nosso sonho, do qual nenhuma farinha empoeira o ar, branqueia a lividez do planeta" (639). Leonardo conclui assim este mergulho nos abismos da Dor: "Todo o homem é um D. Quixote, que se ignora; mas, se o sabe, poderá ele viver?" (640) Ser um D. Quixote *consciente*: eis a própria raiz do abismo da Dor.

Leonardo Coimbra crê e quer que o homem seja um "D. Quixote consciente": "cresceria, assim, a tragédia, e o homem tomaria proporções de Prometeu" (641). E o que é ser um D. Quixote consciente? É "viver em sonho, em loucura de ideal e quimera"; é possuir um realismo "cristão e espiritual"; é procurar o "Espírito, o amor e a verdade"; é ser "o Ideal crucificado no mundo" (642). É ser tudo isso sabendo isso. "Ser um D. Quixote consciente é gritar ao Silêncio a nossa íntima palavra de amor e receber, de pronto, a certeza duma força, que a fez inscrever no Espaço; é, mais que o último soldado dum reduto sustentando ainda a bandeira flamejante, ir, no Cosmos, de pé no planeta, sulcando de consciência o frio Espaço mudo" (643). Não é, então, verdade que o Universo nos é indiferente e opaco? É, então, certo que ele escuta a nossa voz ansiosa, que ele palpita ao ritmo dos nossos desejos, e que nos responde e corresponde? O optimismo metafísico e religioso de Leonardo Coimbra triunfa definitivamente sobre a angústia da dúvida e ergue-se vigoroso desde o mais fundo do abismo da Dor. "Como nenhum acto existe fora do todo, o Universo há-de responder à nossa afirmação" — conclui (644).

Teve Leonardo Coimbra uma filosofia do Ser? Vimos que a teve em *A Morte*. Vimo-la também em *O Pensamento Criacionista*. E, aceitando a presença de uma filosofia do Ser nestas duas obras, não a poderemos recusar em *O Criacionismo*, onde o que acontecerá é ser a sua visibilidade menor. Veremos agora, em *A Alegria, a Dor e a Graça*, Leonardo erigir em traços largos e rápidos uma filosofia do Ser como o círculo de pensamento racional mais envolvente e mais certo de toda a experiência humana da Realidade. É a filosofia do Ser que culmina e triunfa definitivamente sobre a Dor, "núcleo de realidade" e "de consciência" que permitiu ao homem tocar o próprio limite do Nada. Mas é então que a evidência do Ser, presente na própria evidência do Nada, inicia a reconstrução da Alegria até à plenitude da Graça. Tem-se considerado que Leonardo Coimbra filosofou, pelo menos até à "transmutação" do seu pensamento, de costas voltadas para Aristóte-

les e S. Tomás de Aquino. Sô na década de vinte, apôs a publicação de *A Razão Experimental*, ele teria começado a ter uma opinião diferente, muito por influência da obra de Joseph Maréchal (645). *A Alegria, a Dor e a Graça* leva-nos a corrigir este juízo, que não é inteiramente verdadeiro. Já o vimos a propósito do ideo-realismo leonardino, bem como a propósito da doutrina do movimento. Vamos agora confirmá-lo com a doutrina do Ser.

A ideia de ser foi iluminada por S. Tomás de Aquino com todo o seu gênio — diz Leonardo (646). "Nenhuma ideia é, com efeito, mais implícita em tudo o que pensamos e fazemos" (647). Por isso mesmo, "nenhuma tão oculta e difícil" (648). A sua importância filosófica é máxima. É ela "o módulo estável, o fundo substancial, onde todo o cepticismo crítico encontra seguro pé para erguer a realidade" (649). Foi a ideia de ser que Descartes encontrou na sua tentativa de achar uma primigênia e indubitável certeza. Na verdade, é ela que "constitui o *cogito* de Descartes, mergulhador da dúvida até alcançar a substância e firmeza do seu corpo de *ser* e existência" (650). Há algo que, indubitavelmente, *existe* e *é*: *eu*. O *cogito* cartesiano é, por conseguinte, *o achamento do eu como ser e do ser como eu*. Kant desarticulou o *cogito* e logo se perdeu em dúvidas. A reconquista da certeza duma realidade fã-la ele pelo *ser*, "que anima a actualidade do conhecimento" (651). O conhecimento é porque algo é. Tudo é relativo e o instante é fugaz. Porém, "se pensamos a vida do próprio instante, nós vemos que ele é, e a sua existência, a sua força de *ser* é alguma coisa de tão positivo que o sentimos penetrado de infinito e universal poder" (652). O ser é, pois, a universal presença, o que enche tudo. "O ser é, para nós, o infinito enchendo o nada" (653). Podemos tentar, num supremo esforço céptico, esvaziar o Universo de tudo, até chegarmos "ao esvaziamento do ser", ao "nada" (654). Seja ao que for a que chegemos, ainda isso é. O *ær* invade esse pretenso *nada*, nele se *interna* com a infinita presença da realidade (655). *Eu sou*. Ao dizê-lo, ponho o ser que sou e o ser em que sou e que é em mim. "Quando digo que existo, é o Universo inteiro que, pela minha boca, vem falar, dizendo: *Consinto*" (656). Eu sou pelo Ser que é em mim. Dizer *eu* é já dizer *nós*, porque é dizer o Ser a ser em seres. "Se digo *eu*, é o Infinito que fala unindo esse *eu* com um *nós*, que os meus ouvidos podem não escutar, mas que o corpo obediente às ligações gravíficas respeita e conhece" (657). Veja-se como o corpo, o *meu* corpo, aparece aqui a fazer a mediação entre o eu e o não-eu. O corpo é a ponte entre o eu e o não-eu. Algumas das mais modernas e subtis reflexões filosóficas sobre o corpo estão contidas, contractamente, neste parágrafo de Leonardo Coimbra. Nós já havíamos salientado, dentro de *A Alegria, a Dor e a Graça*, a

existência de uma implícita "filosofia do corpo" em Leonardo Coimbra. Essa filosofia deve compreender-se no quadro da mais ampla filosofia do ser — torna-se agora visível. É esta filosofia do Ser o fundamento mais profundo da filosofia do Eu, da filosofia da Consciência. Por ela "o homem deixa de ser 'a humilde cana tremendo ao Vento' para ser a árvore poderosa e atenta, curvando vagarosamente os ramos na direcção da beleza, da afirmativa realidade, do voluntarioso desejo de fecundidade espiritual" (658). A dúvida chegou ao limiar do nada, mas não pôde chegar a ser o nada, pois foi apenas "a menor onda de ser" que animava o homem, "o ligeiro hesitar da agulha magnética, sob o roçar da aragem, para logo apontando a certeza do pólo" (659). É que o pensamento do homem "germina sob o sol da consciência, e, se hesitou sobre a realidade do espírito, foi como o vaso, que, debaixo da água, quisera esvaziar-se" (660). A vida humana não é inútil nem absurda. O homem é o *cavaleiro de triste figura* que "vai, na humildade do planeta, afirmando o absoluto da consciência, da lealdade, da conservação espiritual; e, num dado momento, repara que a sua luz persiste, sem que as trevas do Espaço a possam estrangular" (661). O alimento da sua luz é o *ser*: "o *ser*, que o embebe e penetra"; o *ser*, "que enche o seu coração ansioso" (662). É o *ser* que enche o homem, "a opulência de ser, que o inebria e engrandece, [que] marca a presença duma consciência tão alta que nem uma suspensão carece para nos exaltar e subir permanentemente" (663). Não se trata, pois, de um *ser* indiferente ou estranho à consciência, mas de um *ser* que só pode ser a mais alta consciência. Só de um Ser-Consciência pode a humana consciência tirar o seu ser-consciência. Esta é necessariamente a fonte da quixotesca loucura de ideal, da quixotesca fome de substância eterna, do homem. "Que empurra o homem para o dever e o deixa sempre insatisfeito" (664)? É "essa fonte inesgotável de heroísmo moral, essa continuidade de sempre excedidas acções meritórias", que "é a resposta do Ser à nossa atitude quixotesca dentro da vida" (665). Eis, pois, descoberto o sentido da vida. É o Ser, é Deus, como a fonte envolvente e intrínseca de tudo o que é: do que é como existência, do que é como pensamento, do que é como amor, do que é como vontade, do que é como acção moral. "Sempre me causou — escreve Leonardo — a mais desconcertante admiração não ver a teologia servir-se deste argumento da existência de Deus" (666). Como é possível não ver a força deste argumento? "Pois sabe-se que o *ser* é o sustento da realidade dos mundos, chega-se à visão concreta desse ser brotando dum grande amor enchendo o nada, e não se vê que esse *ser* é, no homem, uma febre de imortalidade, um desespero de naufrago procurando o eterno, como único ponto sólido no abismo da vida que transita e fo-

ge!" (667) Leonardo parece convencido da *novidade* do seu argumento, que é, pode talvez dizer-se, um argumento *existencial*, um argumento que se ergue da experiência mais profunda e dolorosa do *nada* da existência. Há, assim, como estamos vendo, um *L'Être et le Néant* de Leonardo Coimbra. Mas Sartre desfaz o Ser em Nada, enquanto Leonardo refaz o Nada em Ser. Todo o sentido da existência que Sartre pôde extrair desse Nada não podia ser, como não foi, senão um nada de sentido. Leonardo Coimbra encontrou, bem ao contrário, o sentido do próprio Nada.

Se a vida humana não tem sentido, para quê formar o homem, educá-lo? Uma filosofia existencialista como a de Sartre não pode ser o suporte de nenhuma autêntica pedagogia. Uma filosofia existencialista como a de Sartre é, mau grado as aparências de um rigoroso racionalismo, um *irraciona-*  
*lismo*. A Razão levou o filósofo ao absurdo, à total impotência da própria Razão, à "destruição da Razão" — para empregar a conhecida expressão de Lukács. Ora não pode uma pedagogia ser irracionalista, porque educar há-de ser educar segundo razões. Há uma razão para formar o homem, e para o formar desta ou daquela maneira e não daquela outra. O pedagogo fica completamente paralisado, incapaz da mínima acção educativa, face ao existencialismo de Jean-Paul Sartre. Fica, pelo contrário, com o caminho totalmente aberto para a acção educativa face à filosofia existencial do ser de Leonardo Coimbra. O seu mínimo acto tem sentido. Ele começa "um acto de parcela", mas acaba "sendo o ponto por onde o cósmico amor se *intermou* e soergueu os mundos em invencível, radiosa afirmação" (668). É que, no gesto que inicia, na expectativa que se faz em si, no projecto que concebe e executa, "entra o *ser*, pleno de consciência", arrastando-o em vertigem e delírio (669).

Quixote consciente, o homem de Leonardo "teima em querer o *dever*", contra o cerco angustiante do Nada. Ele teima "em afirmar um valor absoluto àquela parte da sua consciência, que é a origem e o farol desse *dever*" (670). Há aí um risco? Como disse Pascal, "é preciso apostar", "il faut parier": pelo Ser ou pelo Nada, por Deus ou contra Deus, pelo sentido ou pelo absurdo da Realidade. Mas essa aposta é um acto da Vontade? Então a filosofia do Ser de Leonardo aniquila-se num voluntarismo, calculista ou heróico? Há nessa aposta um voluntarismo moral: "Apostamos; e de toda a força do desejo, de todo o impulso da vontade, trabalhamos por *ganhar* a aposta" (671). Mas esse voluntarismo tira a sua substância do Ser: "Afirmamos; e, dobrados num heróico esforço criador, dentro de nós ressoa e palpita a plenitude do *ser* moral, que nos invade e exalta" (672). A razão do querer reside, pois, na razão do ser. A aposta pascaliana, tal como a in-

terpreta Leonardo Coimbra, não representa, portanto, um regresso à dúvida já superada, mas a integração da Vontade do homem e da sua liberdade moral na filosofia leonardina do Ser. O homem *escolhe* o Ser contra o Nada, o sentido contra o absurdo, a imortalidade da alma contra o aniquilamento da alma, Deus contra a inexistência de Deus. Essa escolha é um acto livre da sua consciência, mas esse acto livre nasce da liberdade do seu próprio pensamento racional que lhe dá o Ser como a universal *presença*, como o es tofo de tudo, mesmo da boca hiante do Nada em que não chega a entrar.

Teremos compreendido o que é a Dor? O derradeiro esforço de Leonardo é para deixar perfeitamente claro o que é, e o que representa para o homem, este fundamental "núcleo de realidade". Diz-nos ele: "A dor é a relação do homem consciência, vontade amorosa, com a Vida inconsciente e súplice"; "A dor é filha da simpatia", e só a memória e a consciência "universalizam a simpatia" (673); "A dor é a reacção da parcela contra a separação a que a condena a indiferença do todo; é o esforço do aprofundamento do Cosmos em comunicação e expremibilidade" (674). A Dor é, em suma, "uma experiência viva e séria, mergulhada no seio do Universo" (675). Experiência que, no entanto, não se resolve no pessimismo. Schopenhauer e Eduardo de Hartmann, que profundamente influenciaram Antero de Quental e Sampaio Bruno, não encontram favorável acolhimento no optimismo metafísico de Leonardo Coimbra. Optimismo que não fecha os olhos ao mal do mundo. "Optimismo, não porque o mundo seja óptimo, mas porque o desejamos fazer bom, amoroso, penetrado de consciência e entendimento" (676), e porque a esse desejo responde o onnipotente Ser.

Como relacionar a Dor com a Alegria? "A Dor — diz Leonardo — leva ao maior conhecimento" (677). A Dor está, então, presente na Hora meridiana da Alegria. Ela é o aguilhão que "obriga a uma indagação em todas as direcções e sem repouso, porque torna sensíveis os mínimos laços, porque é a penetração da alma através do cosmos, como raízes famintas estalando os penedos, que, da boa e desejada terra, as estão separando" (678). A Dor lateja, pois, na Vontade de poder. A Dor é própria da adultidade. Mas a Dor está presente, também, na Hora do crepúsculo. Porque "a Alegria é vitoriosa e simples", mas "a Dor é comovida e transcendente" (679). A Dor tem a compreensão da profundidade das coisas que só a Memória pode alcançar. A Dor "é um amoroso recurso às profundidades do abismo, um inclinar de atenção para todas as forças ocultas, um paroxismo de metafísico amparo, um esforço do coração para o ritmo dos outros corações", "uma incessante pergunta, uma humildade contemplativa e amorosa, um andar de companhia com o mais recatado sentido das almas, (...) o maravilhoso cristal através do

qual se recompõe a unidade da luz para se nos mostrar o Universo em nova claridade" (680). A Alegria é uma experiência humana fundamental, mas insuficiente para a conquista humana da Grandeza. "Os homens e os povos são grandes pela Dor" (681). É que "a Alegria banaliza e adormece", só "A Dor inquieta e dinamiza" (682). A Alegria é a experiência *positiva* do Ser; a Dor é a experiência *negativa* do Ser. A experiência *plena* do Ser não se alcança sem a Dor. O paganismo é a expressão religiosa da experiência da Alegria; o cristianismo é a expressão religiosa da experiência da Dor. Nietzsche bem o reconheceu: "o cristianismo é a grande religião da Dor" (683). É a esta luz que se deve compreender que "a Dor é o caminho da redenção" (684). "Só a Dor leva os olhos ao fundo do abismo e arranca a profundidade à luz da superfície" (685). A Alegria só pode dar das almas um conhecimento *da superfície*. "Para salvar as almas da treva exterior e da morte, preciso era ter delas um conhecimento que as talhasse em relevo *na* pagável" (686). Só pela Dor poderemos chegar à Alegria Maior, à Alegria Plena. "O paganismo vibra de infantil Alegria naturalista"; só "o cristianismo é a Alegria reconquistada, o sol depois da tempestade, a dignidade e certeza da vida, de olhos abertos e atentos na face da morte" (687). Por isso Jesus "sofreu como ninguém, rondou a Dor até àquele ponto onde ela se transfigura em imortal Alegria" (688).

Aqui nos aparece, mais uma vez, o que é uma preocupação que acompanha Leonardo ao longo de toda a sua vida de pensador: a compreensão com parada do mundo clássico e do mundo cristão, do paganismo e do cristianismo. A Alegria corresponde ao paganismo. A Dor corresponde ao cristianismo. Mas o cristianismo não é apenas a experiência da Dor. O cristianismo é a superação da Alegria pagã e da própria Dor cristã. Como diz Leonardo, "o que há de mais sublime na vida de Cristo é a nova harmonia, que realiza dentro da Dor" (689). Antes dele, no mundo clássico, "houve uma vida ideal de proporção e harmonia, mas dentro da clara alegria de viver" (690). Mas ele "percorreu todo o ciclo da Dor" e "conseguiu a tranquilidade na Dor, a beleza na tragédia", fundiu "o sublime na harmonia do belo" (691). E esta vivência inteira da Dor foi aceita e assumida livremente, "com tanta liberdade que os seus gemidos caminham a sorrir para as nossas almas" (692). O cristianismo leva-nos, porém, além da Dor. "Cristo — escreve Leonardo — sabe que Deus fica para além dos areais da Dor, que é preciso atravessar o Deserto para alcançar o nemoroso oásis de água viva e perene; o seu passo é seguro desde o princípio, ele leva, em si, a frescura da fonte original" (693). Cristo é a certeza do encontro de Deus: "é do interior, onde já Deus é vivo, que a certeza o conduz"; o seu Drama é o "duma alma já cer

ta do seu caminho, senhora da sua essência de vida eterna" (694). Por isso Jesus é sereno e nós somos heróicos e sobressaltados.

Eis o mais profundo sentido da Dor, e a grande verdade e validade da sua experiência. "Todo o cristianismo é um ensinamento da Dor"(695). Mas essa lição não deve substituir-se à experiência da Dor. A Dor é " uma cósmica experiência insubstituível", pois ela é "uma relação do homem com o Todo" (696). Quem não vive esta relação "jamais poderá compreender o cristianismo" (697). A Dor aparece, ao homem que a viveu, aceitou e cumpriu, como "o melhor caminho para Deus", a perspectiva para o Infinito. Como Cristo macerado perante Pilatos, não há Verdade humana que não seja também "o corpo sangrento da Verdade" (698). É esse corpo sangrento da Verdade que habita o mais íntimo e fundo do "núcleo de realidade" que é a Dor.

\* \* \*

Encontramos em Guerra Junqueiro toda uma profunda meditação da Dor. Uma meditação metafísica da Dor — acrescente-se (699). Ora dessa realidade da Dor para o homem extrai-se, naturalmente, toda uma metafísica da Vida. E não há metafísica da Vida que não seja, desde que iluminada do ângulo apropriado, uma metafísica pedagógica. Que é o homem? Esta pergunta subjaz a toda a pedagogia. Onde estiver esta pergunta está aberta uma pedagogia, e onde estiver uma pedagogia está implicada esta pergunta. Certamente que a meditação metafísica da Dor de Leonardo Coimbra em alguma coisa há-de ser devedora da de Junqueiro. Podemos, no entanto, ir mais longe e ver o próprio Junqueiro como parte de uma atmosfera intelectual e espiritual mais vasta toda ela marcada pela experiência e pela meditação da Dor. Digamos nomes: Antero de Quental, Antônio Nobre, Manuel Laranjeira, Basílio Teles, Teixeira de Pascoaes... Digamos também o nome de Unamuno, que chegou a ser quase nosso. E — porque não?! — o de Sampaio Bruno. Há, nos últimos anos do século XIX e nos primeiros do século XX, uma *consciência dolorosa*, ou quando menos uma *consciência dolorida*, nacional. Ela não será também evidente nos homens de "Orpheu"? E não o será de igual modo, apesar do aparente optimismo racionalista, nos homens da "Seara Nova"? (699)

Para Leonardo Coimbra a Dor é, como temos procurado mostrar em *A Alegria, a Dor e a Graça*, uma experiência fundamental, insubstituível. Uma pedagogia que obedeça às doutrinas leonardinas não pode, assim, prescindir da Dor, evitar aos educandos a experiência da Dor. Vimos, no entanto, que a Hora da Dor é a hora meridiana. A Dor relaciona-se com o conhecimento, não com a sensação. A Dor de Leonardo não é a dor física, que uma criança pode ter, mas a Dor do conhecimento, a Dor moral, que só ao adulto é

acessível. A experiência da Dor deve ser vivida na Hora própria. Não pode, pois, praticar-se com as crianças uma pedagogia da Dor. Tal pedagogia só pode praticar-se ali onde houver "conhecimento". Ora o "conhecimento" só tem o seu início, como vimos, com a puberdade e a adolescência. Aí se deve iniciar, portanto, uma pedagogia da Dor. E ir então desenvolvendo-a gradualmente, até ao adulto. Então, chegados à Hora da ciência, da filosofia, da arte e da técnica (da técnica, que muito se liga à Dor!), é chegada a Hora do contacto com o Nada, da dúvida trágica sobre o sentido da Vida e do Cosmos. A culminância do processo educativo só na adulta idade se pode alcançar. Os Gregos sabiam-no. É vermos o "programa educativo" de Platão na *República*. Nós não o sabemos. Não temos escolas para a Hora meridiana. Não teremos aqui a grande razão por que a vida se tornou tão superficial na nossa civilização? Deveríamos ler e meditar com mais atenção Leonardo Coimbra, em vez de vivermos obcecados com o propósito de termos os jovens encerrados nas escolas como os trabalhadores nas fábricas e os prisioneiros nas prisões.

Como Rilke (700), como Bergson, Leonardo quer uma pedagogia da consciência profunda. O nosso filósofo tem uma viva consciência da profundidade da alma humana. Vejamos como é no sentido dessa sua convicção que ele aproveita as experiências parapsicológicas do coronel de Rochas. Com efeito, não convencem Leonardo as ideias do samsara e do nirvana, nem as teses de Schopenhauer. Contudo, as experiências de de Rochas confirmam a sua posição da vastidão e profundidade da consciência humana: consciência que lhe parece perfeitamente concebível como "um ponto central duma vasta realidade, normalmente oculta, e que, por vezes, irrompe à luz da superfície" (701). Importante conclusão extrai o nosso filósofo da experiência do transe hipnótico da rapariga que conta "a vida, do presente para o passado, com uma notável continuidade, e, sem parar nos limites da sua vida individual, continua com outros personagens" (702). Que conclusão? A de que "não só haveria em cada consciência um prolongamento misterioso, mas a riqueza da memória não se teria perdido, permanecendo virtual e pronta, em certas condições, para uma segura actualização" (703). Leonardo não estende a sua conclusão para além dos limites da vida individual, mas considera "cousa averiguada e certa" que "assim é nos limites da vida individual" (704). A psicologia de Leonardo Coimbra não tem nenhum muro da vergonha entre a psicologia normal e a psicologia paranormal. É uma psicologia total, integral, que não recusa nada do que é psíquico. Já nessa altura o nosso filósofo se encontrava em boa companhia: na de William James, por exemplo. Hoje não parece mais possível conceber uma psicologia humana que o

não seja de todos os fenômenos psíquicos. Um psicólogo tão rigoroso e exigente como Eysenck considera indiscutível a existência de certos fenômenos ditos parapsicológicos (705). As investigações de J. B. Rhine, bem como as da escola soviética, confirmam inteiramente a existência desses fenômenos (706). Uma visão da consciência humana que se queira completa e correcta não pode ignorá-los e tem que os integrar.

Uma pedagogia digna desse nome não pode, obviamente, ignorar a totalidade e integridade da consciência humana. Não pode, por conseguinte, assentar apenas no conceito de consciência humana dado pela psicologia dita normal. Há formas paranormais de conhecimento e de acção. Elas têm que ser tidas em conta pela pedagogia moderna. Veja-se o caso da memória. Diz Leonardo: "As recordações sepultadas sob um esquecimento de muitos anos erguem-se subitamente numa crise da vida, num grande perigo, numa aflicção ou dor que quebre o equilíbrio da nossa adaptação" (707). Pode educar-se a sério sem jogar com e para estas recordações? Pode pôr-se entre parênteses esta dimensão secreta da consciência humana? "Recordações de cuja posse nunca se tivera conhecimento brotam sem solicitação consciente" (708). A consciência está sempre a aprender e a apreender, ainda que — paradoxalmente — só tenhamos parcial consciência disso. Porém, é certo que "todos os dias ouvimos e lemos sem clara consciência mil episódios, que, às vezes, na penumbra do sono ou do despertar, nos aparecem com insistência opressiva" (709). É tão rica de possibilidades de existência e aprendizagem — o que é existir senão aprender?! — a consciência humana, que a consciência que disso podemos ter, que a consciência que disso podemos ser, é desproporcionadamente minguada em relação à totalidade do ser da nossa consciência. "Quem não tem sentido — interroga ou exclama Leonardo — que a vida social o vai limitando, obrigando-o a cada passo a uma escolha entre as tantas virtualidades que possui, para abandonar algumas e prosseguir desfalcado e cada vez mais pobre?" (710) Existir é aprender, realmente. Mas é também perder em cada instante infinitas possibilidades de aprendizagem — de existência, portanto. "A vida tem, sob este ponto de vista o aspecto duma caminhada em agradável sociedade, perdendo em todas as bifurcações da estrada alguns dos companheiros, até seguirmos sós o festo da última encosta" (711). Que o educador o saiba e o não esqueça! "Nós bem sentimos — diz Leonardo — a cada momento um fechar de pétalas dentro da alma, a minguada da frescura, que alimenta e fecunde" (712). Horácio escreveu: *Carpe diem*, colhe o dia, colhe o instante em flor. É isso, afinal, realmente possível?!

Que fazer, então? Que critério para a escolha das aprendizagens,

das recolhidas e actualizações pela consciência? Leonardo sugere — nós *ve-*  
*mos* nele essa sugestão ... — que moram dentro de nós os arquétipos do que  
veridicamente queremos ter e queremos ser (ser *efectivamente*). É o que nos  
acontece quando por vezes se ergue "a recordação, e um ideal morto como  
ressuscita e quer viver" (713). Moram dentro de todos nós adormecidas "vir-  
tualidades poéticas", o adormecido "sentimento das ligações cósmicas" (714).  
O despertar é sempre possível. O daimon socrático pode a todo o momento  
manifestar-se-nos e sinalizar-nos o duro caminho da vida. Uma pedagogia  
dos grandes exemplos serve, a este respeito, esta pedagogia dos arquéti-  
pos. Leonardo sabia-o. Ouçamo-lo: "Em criança alguém me disse que o facto  
de estremecer de entusiasmo com uma leitura significava ser o meu destino  
semelhante ao do herói do conto" (715). Significaria realmente? Não exac-  
tamente; "mas a repetição, em movimento da alma, do movimento, que levou  
os personagens admirados, é o sinal certo da opulência, vastidão e largue-  
za do todo em que mergulha a consciência" (716). A pedagogia platônica da  
imitação sabia-o. Esta imitação tem o seu fundamento na profunda sintonia  
com os arquétipos residentes. Como escreve Leonardo, "a paixão de cada ho-  
mem por um certo exemplar humano não é mais do que o reconhecimento, nesse  
tipo, da melhor parte da sua alma, subida da profundeza do desejo ao sol  
da realidade" (717). Quão longe se encontra hoje a nossa pedagogia da su-  
perfície (por isso superficial) desta pedagogia das profundidades (por is-  
so profunda) !

### 3. A GRAÇA

Tivemos já a oportunidade de analisar os três grandes níveis ou  
planos de Realidade construídos e mostrados pela dialéctica criacionis-  
ta de Leonardo Coimbra. O nível mais baixo é o que corresponde ao mundo  
mecânico; o nível médio é o que corresponde ao mundo físico; o nível supe-  
rior é o que corresponde ao pensamento. Como é que estes níveis de Realí-  
dade se relacionam entre si? Sabemos que Leonardo Coimbra tem como princí-  
pio metafísico fundamental o seguinte: é o superior que explica o inferi-  
or e não o inverso. Portanto, é o mundo físico que explica o mundo mecâni-  
co e é o pensamento que explica o mundo físico. O mundo mecânico está,  
pois, suspenso do mundo físico, como este está suspenso do pensamento. O  
mundo físico é, no mundo mecânico, o excesso que o explica. É necessário  
proceder neste ponto a esta revisão da filosofia de Leonardo Coimbra para  
se compreender a sua doutrina da Graça. Que é a Graça? "A Graça — diz Leo

nardo — é a sensação da liberdade" (718). Como a Alegria, a Graça é, pois, matinal: ela é sensação. Ou seja, a Graça é a invasão de cada consciência humana por um "núcleo de realidade" que é a liberdade. E como aparece essa nova sensação? "Aparece em toda a parte, onde uma força se liberta e pouse, sobre a tranquilidade da forma, o sorriso do seu excesso" (719). A Graça é, pois, um *algo mais*. Ela é "o abraço acrescentado ao corpo, a unidade plena, possuindo o corpo e sobrenadando à superfície" (720). Numa síntese extraordinariamente feliz, escreve Leonardo: "O mundo físico é a graça do mundo mecânico, como o pensamento é a graça do mundo físico" (721). Nós poderíamos acrescentar: o pensamento divino é a graça do pensamento humano. Não é tudo isto claro? Poderia haver dialéctica criacionista se não houvesse a Graça? O que move o movimento do pensamento, que é o próprio movimento do Real, é a Graça. Esse *mais além* que aspira o movimento e para que o movimento se dirige é a Graça. E isso sente-se, entra em nós como "núcleo de consciência": é a sensação. Pode, pois, Leonardo afirmar com perfeita consequência lógica: "A Graça é a sensação da liberdade, porque é, em cada forma, a presença do Infinito, que a criou e sustenta" (722). Claro. Porque o pensamento é que criou e sustenta o mundo físico e, por conseguinte, o mundo mecânico. Neste sentido é a Graça "a vitória da unidade sobre a pluralidade, da quantidade sobre o número, da liberdade sobre a necessidade" (723). É bem um "renovado platonismo" esta doutrina leonardina da Graça. Em Platão, como se sabe do *Parmênides*, são separados por um abismo o mundo inteligível e o mundo cosmico-visível. Em Leonardo, o mundo cosmico-visível recebe permanentemente da Graça a sua "esmola de ser" e vai pela sua mão, no Tempo, a ser mais. A Graça está presente em tudo e sempre. "Sendo o sorriso do Universo, que se possui e ama, [a Graça] pode revelar-se no acidente e no indivíduo, no ponto e no instante" (724). O arco-íris é a imagem da Graça: "atravessando o céu [ele] é a imagem do pensamento divino envolvendo os mundos" (725).

Comparemos agora a Graça com a Alegria e com a Dor. "A Alegria é a unidade concreta dum Universo: sociedade pronta e patente; é, pode dizer-se, a realidade do Ser planificada" (726). A profundidade da realidade do Ser só pode ser encontrada, como sabemos, pela Dor. "A Dor é a nova direcção da Unidade, quebrada em mil destroços, fragmentada e dispersa, buscando para além" (727). A Graça há-de ser, por conseguinte, o reencontro da Unidade plena, com superfície e profundidade. Mas ela está sempre presente, como vimos. Por isso ela é já, na Alegria, "o sorriso da Alegria"; ela é já, na Dor, o Ser omnipresente; ela é, "depois da Dor, a unidade reconquistada boiando sobre os destroços" (728). Destroços que, "por

ela, tomam um novo sentido de Alegria, um lúcido corpo de drama, um valor de relevo e exaltação" (729). Há aqui uma dialéctica que tem algumas semelhanças com a dialéctica kierkegaardiana: a Alegria é o estado estético, a Dor é o estado ético, a Graça é o estado religioso. A consciência do homem caminha da Alegria para a Graça com passagem necessária pela Dor. Mas é sempre pela mão da Graça que essa caminhada se faz. "A Alegria canta, a Dor procura e atende, a Graça é" (730). O caminho do homem é o caminho para ser. Isso consegue-o o homem pela sua completa limpeza interior, pela sua total abertura ao Ser: "A Graça é o próprio Universo que é presente, por dentro e em espírito, em cada parcela — átomo, mundo ou criatura" (731). A Graça é, pois, a plenitude do Ser a ser. O homem em estado de graça é o homem totalmente aberto ao Ser, o homem que deixa o Ser ser em si. "Quem uma vez sentiu a graça, viu o próprio Deus" (732). S. Francisco de Assis viveu em graça (733). A Graça é, pois, a sensação da liberdade porque é, na sua essência, "*o sorriso da liberdade*" (734). "Mas existe a liberdade" (735)? Eis o problema da Graça.

É a liberdade "uma ilusão e, com ela, a Graça uma sensação falaz?" (736) A tradição metafísica ocidental relaciona a liberdade com a necessidade. Entre estes dois pólos fica toda a Realidade e toda a experiência do homem. Eis o pólo da necessidade: "Se quereis um Universo sólido e consistente, onde a acção encontre ponto de partida, fim e meios, tereis de admitir o mais absoluto e completo determinismo" (737). Eis o pólo da liberdade: "Se quereis um Universo alegre e gracioso, que vos não apague e suprima, que não substitua a cada um todos os outros, de modo que nenhum exista, tendes de nele colocar a mais positiva e real liberdade" (738). Eis os dois extremos que temos de respeitar; são os dois pólos do nosso mundo, da nossa vida. Leonardo não se limita a afirmar o acordo da necessidade e da liberdade; ele afirma "a recíproca verdade dos dois extremos", os quais são um pelo outro (739). Na bela síntese do nosso filósofo, "por o Universo ser uma sociedade activa, ele é integralmente ligado ao mesmo tempo que é integralmente livre" (740). A universal e integral ligação já vimos que é a inércia. Com efeito, "a estrutura do mundo físico é a inércia", é a inércia "a base da mecânica", e mesmo, se preferirmos, da energética, pois "o conceito principal de energia é ainda definido em termos de inércia" (741). Mas a inércia só explica o que explica; a integral comunicabilidade, o equilíbrio social do Ser. Ora o mundo mecânico é aberto para cima. Mesmo no mundo mecânico já nós vemos que "os corpos respondem aos movimentos, que os despertam", mas "*escolhen* do desses movimentos aqueles com os quais podem casar a forma do seu mo-

vimento" (742). Isto é, combinando a necessidade da inércia com a liberdade da escolha dos movimentos. O mesmo descobrimos no mundo químico, onde "cada corpo acrescenta um modo peculiar de acção para com os outros corpos" (743). Quanto ao mundo físico, todo ele "revela, excelentemente, o *esboço* duma individualização totalizante(...) nas formas cristalográficas" (744). Que nos revelam os cristais? Que "os corpos tendem para uma forma própria, que as condições exteriores podem estorvar, mas sempre aparece um núcleo matematicamente exacto da forma a atingir" (745). São já, de resto, as leis biológicas que as leis da cristalografia anunciam. Lembremo-nos nós aqui que toda a pedagogia de Froebel é, explicitamente, esta pedagogia *cristalógica*: a "adaptação ao exterior actual duma forma ideal a realizar" (746). É a liberdade a morar no seio do determinismo, a crescer a partir dele, a crescer com ele, é a realidade bipolar em desenvolvimento criacionista. Outra não é a realidade e o significado metafísico das teorias evolucionistas. Na verdade, "todas as leis científicas não são mais que a procura da ideia platónica de que *participa* cada realidade singular" (747). Esta Unidade é presente em todos os seres e fenómenos, ligando e criando tudo, desde "a simples existência mecânica" até à "grande unidade moral ligando as pessoas, dando aos seres um destino comum" (748). O duplo aspecto da necessidade e da liberdade é a expressão do "duplo aspecto da Realidade: ela é contável e descritível, ela é infinita e inominada" (749). O determinismo da inércia é o Nada; a liberdade criacionista é o Infinito. "Pode dizer-se que a realidade é o infinito animando o nada" (750). A liberdade não dorme no leito da inércia; "se os deuses dormissem, haveria o nada" (751). Nas palavras de Leonardo, "é neste sentido, que se deve entender a criação; e, neste sentido, ela é contínua e permanente" (752). É este o grande e verídico *sentido cósmico* da Realidade, a chave que nos dá a compreensão do mundo e da vida (753). O homem não é o escravo do Universo, mas a consciência livre que talha nele a sua vida e participa na permanente criação universal. Pela liberdade, o homem traz "ao quotidiano, o eterno; à parcela, o todo; ao acidente, a essência" (754). Só o sono desta liberdade torna o homem presa da fatalidade. Não há fatalidade para o homem livre e criador, pois que "a fatalidade não é mais que a queda das forças criadoras, o sono da vida" (755). O homem só é homem pela actividade criadora. Se deixar "cristalizar as formas da actividade, ficará esta enclausurada entre os cristais" (756). O homem é aquele que não pode comprazer-se nem demorar o olhar nos produtos da sua actividade. A sua obra tem que ser o permanente obrar. Se o não fizer, ficará — ele que é, pela liberdade, o habitan

te do eterno — "aprisionado no ponto e no instante" (757). Eis o que é, para o homem, a Graça: sensação e sorriso da liberdade. Eis o alcance que terá, dentro da filosofia de Leonardo Coimbra, uma pedagogia da liberdade.

O niilismo contemporâneo, tão claramente pressentido por Nietzsche e tão claramente explicitado por Heidegger, é analisado por Leonardo no quadro da sua doutrina da Graça como sensação e sorriso da liberdade. Que nos diz ele? Que a escravidão e a tirania, "os dois escolhos da liberdade humana" (758), são a mesma coisa: "tentativas niilistas" (759). Elas têm "um mesmo processo e um fim comum — o homogêneo" (760). Elas extraem o infinito do nada, a liberdade da necessidade. Que fica? O nada puro, a necessidade pura. Mas isso o que é? É o Nada. É o aniquilamento do homem, a sua inexistência. O que Leonardo via em luta na Grande Guerra eram, precisamente, os dois pólos da Graça: o pólo da liberdade e o pólo da necessidade, o pólo do Ser e o pólo do Nada. É por isso que ele afirma, sabedor da invencibilidade da liberdade e do Ser, que "a Prússia será condenada e o povo alemão, hipnotizado pelo brilho da indústria, delirante de Força, tendo invertido os meios e o fim, voltará à sua alma florestal e obscura, a explorar-lhe a sua grande parte de Sol" (761). A civilização humana não pode ser o aniquilamento dos dois pólos da Realidade. Ela tem de ser, mesmo para além do acordo desses dois pólos, a sua recíproca verdade, que é a verdade maior da liberdade e a verdade menor da necessidade. *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* constituirá uma aplicação a outra realidade social, e um amplificado desenvolvimento, desta doutrina.

Leonardo explicita uma doutrina da Razão a partir da sua análise do "duplo aspecto da Realidade", dos "dois extremos" da Realidade. Há, como vimos, uma *Unidade presente em todos os seres e fenômenos*. Essa Unidade não é quantificável nem esgotável em qualquer qualidade, antes "é sempre um excesso sobre todos os seres e fenômenos" (762). Leonardo conclui, por conseguinte, que "a Realidade é (...) um Irracional criando a razão e a ordem" (763). Já o concluiu, como sabemos, em *O Criacionismo*. E porque é a Realidade um Irracional? "Porque nenhuma quantidade a pode medir, nenhuma qualidade a pode esgotar" (764). Ou seja: a razão que consegue determinar as quantidades e as qualidades instantaneamente existentes é impotente para determinar a fonte das quantidades e das qualidades. Portanto, o ser a Realidade um Irracional "não quer dizer que a Realidade seja estranha à Razão, mas sim que a Razão cósmica é infinita e activa, e o Universo uma criadora Razão plural, isto é, uma sociedade, um con

junto unificado, um sistema de eficazes actividades" (765). Leonardo não nega, pois, a racionalidade do Universo. O que ele nega é a esgotabilidade de dessa Razão em qualquer determinada e determinante razão, é a determinabilidade dessa Razão em qualquer determinável razão. Se a razão humana é Razão, então a Razão do Ser é Trans-Razão. *A Alegria, a Dor e a Graça* confirma a nossa visão da mais alta Razão leonardina como *Razão Poética*. *A Graça é essa Razão*.

Em *A Graça* surge-nos de novo o problema do movimento. Mais: Leonardo volta a expor a sua doutrina do movimento. Trata-se de uma repetição? Também Leonardo voltou a falar da inércia e não se tratou de uma repetição, mas de uma reanálise e reexposição do problema num contexto e num momento dialéctico diferentes, mais elevados. É o que sucede com o problema do movimento, que vai agora ser reanalisado e reexposto à luz da Graça, à luz da liberdade, à luz da Trans-Razão. O que é primariamente o movimento à luz da Graça? É acção. "Desde a força mais abstracta, a simples força sem qualificativos, até à vida moral, é sempre em cada *um* a presença dos *outros* a solicitar a *acção*" (766). O verbo conjugado pelo movimento é o verbo *agir*: eu ajo, tu ages, ele age, etc.. "A primeira, a última, a constante realidade é a acção" (767). Tudo é movimento do pensamento, tudo é acção. "É, por isso, que o movimento é a expressão do Universo, a sua única linguagem" (768). E se tudo tem a sua origem no pensamento, tudo há-de ter, então, a sua origem no movimento. "É o movimento que cria os novos meios da acção, e, sobre este ponto de vista, o espaço e o tempo são criações do movimento" (769). É também pelo movimento, necessariamente, "que se revelam as existências" e que delas há conhecimento, recebendo "cada corpo notícias do Universo em que está" (770). Vê-se a posição nuclear que ocupa o movimento na filosofia criacionista. Vê-se, de igual modo, a posição nuclear que ele tem de ocupar na pedagogia criacionista. Aprender é apreender a realidade: a realidade que se é e em que se é. Portanto, aprender é duplamente movimento: é o movimento de revelação das existências, mesmo da existência própria, à consciência aprendedora (apreendedora), de receber notícias no *eu* do que de algum modo é *outro* do eu; é o movimento de responder aumentativamente às notícias recebidas. É, em suma, o movimento duplo da *passio* e da *actio*. Demonstra-se, de qualquer modo, a dinâmica da aprendizagem. Já "os primeiros conhecimentos infantis são de ordem dinâmica" (771), e sempre assim será. A pedagogia criacionista tem de ser uma intrínseca pedagogia da actividade que seja acção e da acção que seja acto. Só a este superior nível ela é uma pedagogia que alcançou o alto momento dialéctico da pessoa moral.

É interessante analisar, do ponto de vista pedagógico, a crítica que Leonardo Coimbra faz à doutrina aristotélica do movimento. Leonardo acha curioso que Aristóteles, que tinha em alta consideração o movimento, haja recorrido "à distinção da potência e do acto para fugir aos argumentos eleáticos, quando lhe bastava simplesmente dizer que, sendo o Espaço e o Tempo pelo movimento, não poderiam aqueles inutilizar este" (772). Por que teve de o fazer? "É que já tinha pecado contra a grande Unidade, deixando o Espaço degradar-se em cousa em si e só por si. Daí um recurso à primitiva unidade, na *potência* capaz do *acto*" (773). Também a acção pedagógica não deve *espacializar* ou *temporalizar*, isto é, *cousar* num Espaço ou num Tempo determinados, os momentos prefigurados. A moderna *pedagogia por objectivos* pode degradar-se numa *pedagogia de resultados*, com fixações e cristalizações pedagógicas incompatíveis com o movimento pedagógico real. Todo o *objectivo pedagógico* não pode ser senão um momento dialéctico do movimento de aprendizagem ou personalização. Caso contrário pecar-se-á também contra a Grande Unidade. O que não quer dizer que se caia no erro oposto, como Jean Jaurès, "resolvendo tudo no movimento, que ficaria, assim, necessariamente destruído pela aniquilação do móvel, e, metafisicamente, sem sentido nem valor" (774). "O movimento é profundamente realista" (775) — esta posição de Leonardo é explicitamente filosófica, mas há nela toda uma implícita pedagogia. Não é verdade, como afirmam os materialistas, que "tudo é movimento". A realidade não se reduz ao movimento. O que é verdade é que "em tudo há movimento" (776), ou seja, que em tudo é o movimento. Não há a Realidade-movimento; o que há é a Realidade-em-movimento. A mitificação materialista do movimento, que é a mitificação materialista da realidade, dá em educação a tese, e o slogan, da "educação para a mudança". Educar é, obviamente, mudar. Mas não é mudar para mudar. É antes mudar para ser, para ser mais e melhor, para crescer como pessoa em direcção ao mais alto. A pedagogia do movimento implícita na doutrina do movimento de Leonardo Coimbra não tem nada que ver com o estafado e vazio (vazio de ser !) slogan da "educação para a mudança".

Uma importante doutrina moderna do movimento, sobre a qual Leonardo Coimbra fundamente reflectiu, foi a de Bergson. O grande filósofo francês afirmou com nitidez a universalidade do movimento e a sua superioridade sobre o espaço e o tempo (777). Bergson faz-nos compreender a unidade interior do movimento; e o seu espaço e o seu tempo não são colecções artificiais de pontos e instantes, mas unidades vivas e reais" (778). Com efeito, é "no movimento anterior à *representação*, no movimen-

to preformador do acto, que Bergson vai procurar a realidade imediata antes da representação deformadora" (779). Assim, pela *durée*, "é um Tempo, sem a mácula do Espaço, a primeira realidade do mundo bergsonista" (780). Isto levanta, obviamente, uma dificuldade. E é uma das mais profundas críticas feitas por Leonardo Coimbra ao "pensamento seriamente realista e vital" de Bergson (781). "Nós só nos realizamos pela acção, e essa acção só é eficaz e lúcida pelo movimento verdadeiro, isto é, pelo espaço dentro do tempo" (782). É uma das consequências do "ilusionismo do Ser" em que, como Kant, cai Bergson com o seu paralelismo da intuição-inteligência, que nunca se encontram.

Como afirmara já, Leonardo insiste em que "o movimento é determinista e é livre" (783). É determinista "nas ligações dos seres" (784). É livre "na parte qualitativa com que cada ser o recebe e propaga" (785). "O determinismo e a liberdade são dois pólos abstractos da actividade cósmica, que sabe muito bem viver entre eles sem falsos compromissos, mas em superior e criadora síntese" (786). Se tirarmos ao movimento uma destas características, "a outra há-de ficar sem significação, nem realidade" (787). A acção humana, que "só é eficaz e lúcida pelo movimento verdadeiro, isto é, pelo espaço dentro do tempo" (788), necessita, pois, do determinismo e da liberdade, ou seja, ela é ao mesmo tempo necessária e livre. É necessária pela inércia da matéria exterior e da matéria do próprio corpo do homem, mesmo pela inércia do pensamento-sensação ("A sensação — dissera Leonardo — é na psicologia o análogo da inércia na mecânica" (789)). É livre pelo excesso, pela graça, que nimba as formas da matéria exterior e a matéria do próprio corpo do homem, e sobretudo por esse milagre cheio de graça que é o pensamento humano. De qualquer modo, a acção humana é *acção fenomenal*. Ora, "se, no fenómeno, a liberdade é a presença do ser, tudo recomeça para a alma humana" (790). Mas recomeça ao contrário. Leonardo perguntava, em *A Dor*: "Para onde vão as almas?". Agora pergunta: "É a alma um ser?" (791). Ou seja, agora pergunta o equivalente a isto: "As almas vêm do Ser?". Claro: tudo vem do Ser. Mas o que Leonardo quer precisar é isto: a alma é o fenómeno de outros seres, ou a alma é ela própria um ser? É que a acção humana só é livre se na acção humana estiver presente a alma. "É, com efeito, o mesmo, dizer que a alma é livre ou que a alma existe, é um ser" (792). Eis um bem curioso argumento da existência e da imortalidade da alma: a Graça, sensação e sorriso da liberdade, traz no seu seio a alma. O elemento da alma (no sentido hegeliano da palavra "elemento") é, pois, o Ser. Dele vem a alma e a ele regressa. Na opinião de Leonardo, "toda a grande filosofia francesa de

hoje é uma luta pela liberdade" (793). Todo o trabalho filosófico de Poincaré, por exemplo, "pode ser interpretado como uma busca da alma humana" (794). Com efeito, a afirmação da existência da alma conduz a sua filosofia do activismo da experiência. Se "há (...), em tudo o que se nos afigura real e positivo, uma implícita actividade", essa actividade "exige um ser", e "este ser é a alma" (795). Os divinizadores da ciência, os idólatras da ciência negam a alma. Contra a sua ignorância, "bem serviu a metafísica" o grande cientista Henri Poincaré (796). Leonardo afirma, então, triunfante: "*A alma é, pois, um ser*" (797). Mais explicitamente: "A alma humana é um ser, tem actividade própria, é livre" (798). A acção humana é uma acção livre e não "um simples resultado de motivos" (799). A análise do estado psicológico que precedeu o acto humano livre, decompondo esse estado numa série de motivos ou num concurso de séries de motivos, só pode encontrar o pólo da necessidade, porque precisamente suprimiu, ou pretendeu suprimir, o pólo da liberdade. Como pode essa análise encontrar a liberdade que previamente "suprimiu"? Como podem não ver "que o motivo, só por ser motivo, já não é uma componente exterior e indiferente à alma" (800)? Como podem não ver que "o motivo é motivo, por ser a conclusão dum juízo moral, um princípio de conduta" (801)? Não vêem que os motivos são já, em si mesmos, a visível presença da alma, mau grado a sua visão limitadamente mecânica do tecido do acto humano. Não vêem que "em vez da actividade existir pelos motivos, são estes que existem pela actividade da alma ou *criacionismo* do pensamento" (802). Toda a análise do acto moral revela a existência e a liberdade da alma. "Só a matéria (e há homens materiais) é previsível, porque o nosso ritmo ou poder de acção a excede" (803). Afora isso, pode afirmar-se que "em nenhum caso é *necessitado* o acto moral, e, se compreendermos inteiramente um carácter, isto é, se é do nosso carácter que se trata, ainda só a Experiência nos pode ensinar o acontecimento" (804). Isto é: o acto moral de um homem é imprevisível para ele próprio.

A afirmação da existência e liberdade da alma abre no Universo sulcos de apelo e de desejo para a nossa acção. Queremos agora que a nossa liberdade seja eficaz e que a nossa acção livre seja criadora e modifique para o melhor a realidade que nos cerca. "Porque não poderá o homem mudar a ferocidade do tigre na mansidão da pomba, erguer o mundo do ínfimo nível para que vai caminhando e trazê-lo ao Éden primitivo, ao sono de mansidão e amor, de juventude, de acção sem perda?

"Porque não há-de o homem poder criar energias?" (805) A *Experiência* é "uma longa e meditativa conversa com o Ser" (806). Não poderemos

ir além dessa contemplativa conversa, até à eficácia de uma activa conversa que seja já intervenção, que seja já uma modificação dessa Experiência, uma palavra que, ao Universo que tomba e morre, "o soerga e lance para a origem, como o rio a meio da viagem regressando à Nascente" (807)? É o orgulho do homem. É a Vontade de poder que descobríamos na Alegria do meio-dia. "Se tal fosse possível fazer, não seria inútil a criação?" (808) Então, "o homem seria Deus, porque criava ser, visto que aumentava ou diminuía a realidade" (809). Chegáramos ao maior absurdo concebível: "a saída de Deus da Solidão, teria sido insignificante e louca" (810). Demônio é este desejo humano de ser Deus, de desrespeitar a legalidade do Ser. Há nele "o orgulho de anjo rebelde, há um movimento para a Unidade de que o homem seria o foco e a razão única" (811). Diferente é o caminho, segundo Leonardo, para melhorarmos o mundo: "Subamos, transcendamos, e é possível que, connosco, ele suba em beleza e harmonia" (812). Esse é o modo de vivermos a Experiência, que é, afinal, a Vida. Porque "a Experiência é a socialização do nosso ser ou liberdade com os outros seres" (813). Temos, perante ela e dentro dela, "a liberdade da interpretação, do meditativo esforço" (814). É essa liberdade "que deve erguer, sobre o Universo visto em fatalidade, o Universo resplendente de acção *criadora* e presença divina" (815). Ou seja, como terá dito Pitágoras, o melhor que temos a fazer na Vida é ver o Universo resplendente. Tudo o mais nos será dado por acréscimo. E não se trata aqui de quietismo ou de preguiça contemplativa. Mas de jogarmos no acto mais alto, que é o do pensamento livre criacionista.

\* \* \*

Leonardo prova, pois, à luz da Graça, que "a alma humana é um ser, tem actividade própria, é livre" (816). Portanto, a liberdade existe. Ora, como vimos, a Graça é a sensação e o sorriso da liberdade. A Graça é, pois, visível. Por isso diz Leonardo, e vamos ver que o não diz inadvertidamente: "A liberdade existe, a graça é o seu corpo" (817). A liberdade tem corpo; o corpo da liberdade é a Graça. Por isso, a Graça é "visível em clara presença sensual" (818). Leonardo, que já nos deu uma doutrina da sensação à luz da Alegria, vai agora dar-nos uma doutrina da sensação à luz da Graça. Tentemos explicitar e compreender essa doutrina.

"As sensações são a primeira linguagem que o Universo fala ao homem" — escreve Leonardo (819). Até aqui, o filósofo conserva-se nos limites do que afirmou em *A Alegria*. Mas rapidamente vai além, mostrando um mais perfeito conteúdo da sensação, evidenciando "o valor de certeza e imponência" que lhe é próprio (820). A sensação é, pois, juízo: "a sensa -

ção é um juízo que o trabalho ancestral ajustou e que gratuitamente nos é dado com a própria vida" (821). A sensação é, pois, o pensamento pensante do que nos é oferecido para a actividade de pensar por um pensamento pensante de imensa profundidade temporal. Por isso, "na sensação somos quase passivos, embora uma profunda dialéctica seja presente" (822). Em *A Alegria* a sensação é-nos dada sem este *quase*, sem a profunda dialéctica presente nela. Percebêramos já a dialéctica da realidade → consciência presente na sensação. Mas só agora o filósofo nos mostra uma mais completa dialéctica da sensação; a dialéctica da consciência → consciência e a dialéctica da consciência → realidade. O que torna claro que a dialéctica da sensação é já uma real dialéctica do pensamento: realidade → consciência → realidade: realidade na consciência, realidade da consciência, consciência na realidade. Pode, pois, Leonardo afirmar: "É pela sensação que mais prontamente sentimos o acordo maravilhoso entre o que somos e o que o mundo é" (823). As sensações são para nós, como o corpo, um intermediário entre a realidade exterior e a mais irreductível intimidade do eu, pois participam ao mesmo tempo da realidade exterior e da intimidade do eu. São em nós a presença do Universo. "Elas nos servem como o próprio corpo, dom gratuito da vida; e, como os instintos, nos guiam, como se o Universo tivesse sido traçado pelos nossos sentidos" (824). Os nossos sentidos, que "são estradas rasgadas no dorso dos mundos pelo longo trabalho da vida" (825). Os nossos sentidos, que "riscam no Universo longos sulcos luminosos, onde correm a banhar-se as insensibilidades marginais"; que são "os balsâmicos caminhos do espírito", misteriosos como todos os caminhos (826). Não é o que mostram as "incontestáveis revelações da telepatia?" (827) "Não parece haver em certos animais um sentido magnético, qualquer coisa que neles responde ao apelo total do planeta" (828)? "Quem sabe dizer, ao certo, os limites dos sentidos?" (829) "Quem sabe onde poderia penetrar, antes da palavra clara, a informação telepática?" (830) Não há dúvida de que as sensações são pensamento: pensamento real do Real. E tanto assim é que, "a partir de das sensações, pode o homem adivinhar a existência de outras para ele só indirectamente cognoscíveis" (831). Nos grandes cientistas aparece esta realidade pensante das sensações: "Maxwell identifica a luz com a electricidade e as sensações luminosas encontram os seus equivalentes eléctricos"; "Newton sente o peso e vai encontrar em todo o Universo o equivalente dessa sensação" (832). As sensações têm capacidade pensante e "um significado idealista, e, no Universo, elas representam a comunicabilidade, a intenção, o dinamismo socialista, que é a essência do Ser" (833).

Esta doutrina das sensações, tão importante dentro do pensamento de Leonardo Coimbra, acusa uma influência confessada de Jean Jaurès: do Jean Jaurès de *De la réalité du monde sensible*, que a Leonardo foi dado a conhecer por Guerra Junqueiro — lembramos. A sua interpretação da doutrina de Jaurès é a própria doutrina de Leonardo Coimbra: "O belo pensamento filosófico de J. Jaurès conseguiu dar ao mundo sensível uma tão alta realidade que a natureza (sistema de sensações) e o espírito (sistema de desejos e intenções) se casam docemente como duas faces da mesma Realidade, ou antes, como a mesma face do Ser, diferentemente exposta" (834). Estas palavras servem também para mostrar como é ultrapassado o Kant da *Crítica da Razão Pura*, ao relacionar o sentir com o pensar, e ao dar logo o Ser no Pensar e o Pensar no Ser. Palavras que estas outras confirmam: "A Graça revela-se-nos por uma sensação de agilidade, de movimento preformado, que, solto e livre, acompanha, dentro de nós, a facilidade exterior" (835). É que "todo o movimento se nos insinua na alma", da alma pode insinuar-se na realidade exterior, "mostrando assim a sua essência de comunicabilidade" (836). A sensação é a recolha, pela alma, dos movimentos exteriores; mas recolha livre, que pode, "pela simples repetição interna, guardar o movimento", ou transmiti-lo ao exterior, obedecendo e prolongando a sua actualidade (837).

A doutrina da sensação liga-se, pois, em Leonardo, como não poderia deixar de ser, à doutrina do movimento. Relacionada intimamente com o pensamento, e verdadeiramente e explicitamente integrada no pensamento cósmico pensante, a doutrina da sensação permite ainda a Leonardo compreender a essência do poeta e compará-lo ocultamente ao filósofo. O poeta é o homem que sente; o filósofo é o homem que pensa. No poeta, o pensamento pensa e sente pela sensação; no filósofo, o pensamento pensa e sente pelo pensamento raciocinante. O que parece incompreensão de Leonardo a respeito de Guerra Junqueiro nos escritos que sobre ele publica após a sua morte em Julho de 1923, pode ser interpretado como uma certa *censura* a Junqueiro por ter o grande poeta querido sentir pelo pensamento raciocinante o que era sua vocação e destino pensar pela sensação. Sentir, pensar, e... dizer. Porque há dois grandes momentos na capacidade artística e na filosófica: o momento de *receber* a realidade, que é o momento de a sentir ou de a pensar; e o momento de *dizer* a realidade sentida ou pensada. Leonardo fala apenas da capacidade artística. Somos nós que falamos ao mesmo tempo da capacidade artística e da filosófica, julgando tornarmos assim patente o que se nos afigura estar latente no seu discurso. A "Renascença Portuguesa" é obra de poesia e de filosofia, principalmente:

de poesia filosófica e de filosofia poética; de Teixeira de Pascoaes, símbolo da primeira, e de Leonardo Coimbra, símbolo da segunda (838). Mas vejamos como expõe Leonardo o seu pensamento. Diz ele: "A capacidade artística depende de dois factores: a receptividade e a exprimibilidade. Há artistas que compreendem todos os movimentos alheios e são, no entanto, incapazes de os exprimir" (839). Diversamente, "há artistas que exprimem admiravelmente os movimentos que receberam" (840). Pascoaes e Junqueiro, segundo Leonardo, "possuem as duas qualidades" (841). "É, no entanto, possível ver que em Pascoaes é mais espontânea a receptividade e mais difícil a expressão; em Guerra Junqueiro é mais lúcida a expressão e mais intelectual e atenta a receptividade" (842). Esta distinção é válida para todas as artes e ela é "bem nítida" na música. Pode haver grandes almas artísticas que muito compreendam dos movimentos que nelas vibram e quase nada exprimam. "Posso ouvir dentro de mim uma música e ser incapaz de dar a sua aproximada expressão. Há poetas mudos, que, por vezes exprimem, em lágrimas, os misteriosos estremecimentos que os arrebatam" (843).

Este duplo movimento de receber e exprimir, centrípeto e centrífugo, tem um significado muito amplo na filosofia de Leonardo Coimbra. Olhemos bem: qual é o eixo desse duplo movimento? qual é o núcleo que recebe e que exprime? qual é o centro de confluência e de expluência? É o eu, é a consciência una do homem. Portanto, toda a psicologia, toda a gnoseologia, toda a ética, toda a estética, toda a ontologia de Leonardo hão-de explicar-se por este duplo movimento. Aquilo a que chamamos a dialéctica descendente de Leonardo, poderemos agora chamar a dialéctica da receptividade. Aquilo a que chamamos a dialéctica ascendente, poderemos agora chamar a dialéctica da exprimibilidade. Ao pensarmos a realidade de cima para baixo, do alto para o baixo, do Espírito para a Matéria, estamos a acolher a realidade, para a compreendermos na totalidade dos seus movimentos, no seio da consciência pensante humana. Mas esse momento dialéctico, que é o primeiro, não satisfaz a consciência humana, que tem de se expandir em diástole após ter-se contraído em sístole. Binário é o seu ritmo, o seu ritmo vital. E eis que ela vai exprimir-se no desejo e no impulso de exprimir o próprio Real. E ela faz tudo isto, e vive tudo isto, sabendo sempre que é apenas *um núcleo real de consciência que representa o Núcleo Real da Consciência*. Ela sabe-se sempre apenas o eixo de um processo de conhecimento do *Processo de Realidade* que ela não é. O idealismo de Leonardo é sempre, no fim de contas, um convicto realismo, ainda que seja o realismo de um Idealismo Superior, porque o *Processo Real*, o centro real de tudo, é Pensamento. É que há dois idealismos em Leo

nardo Coimbra: um idealismo gnoseológico, em que o homem é o centro; e um idealismo ontológico, em que o centro é o Ser ou Deus.

Vimos como Leonardo aplica este esquema dialéctico da receptividade-exprimibilidade à arte. Isso permitiu-nos compreender que "o artista encontra na reprodução da natureza pela sua alma o seu único processo criador" (844), ou seja, que não há segundo momento nem primeiro momento. A grande obra de arte há-de ser sempre "a equivalência entre a alma que compreendeu e a fisionomia que exprimiu", a "identidade perfeita do interior com o exterior" (845). Vejamos agora como aplica o filósofo este esquema dialéctico à ciência. Diz-nos ele: "A universalidade do movimento mostra-se ainda no trabalho científico, que começa e progride por analogias, isto é, pela repetição das formas, do movimento" (846). O conhecimento científico produz-se na consciência científica, que recebe as *formas* do movimento, num primeiro momento, e as exprime, num segundo momento. Primeiro e segundo momentos *dialécticos*: as *formas* do movimento recebidas vão contendo, progressivamente, as *formas* do movimento exprimidas, e estas vão progressivamente exprimindo a nova riqueza adquirida daquelas. É esta a dialéctica da consciência científica, que é, de resto, *um modo* da dialéctica da consciência cognoscente. "Toda a obra do pensamento tem um início de analogia, e os métodos posteriores da indução só servem para limitar e regularizar essa fundamental analogia" (847). O cientista, ou sábio, "tem, no movimento, na continuidade interna desse movimento, o poder criador de toda a geometria; e aquele sentimento de ordem que conduz o geômetra ao longo duma demonstração, é o próprio movimento ideal repetindo o acto da sua função criadora" (848). É que "a analogia é a repetição interior do movimento alheio", e a alma humana "um *ressoador* universal" (849). A capacidade que a matemática revela para exprimir a realidade exterior vem de que "a maior analogia é a que existe entre a matemática e a natureza" (850). A geometria consegue, "em volumoso e sensível aparato", desvendar a arquitectura de pensamento do Universo, pensamento "bem próximo dos produtos de meditação humana" (851). Mas não é só a *arquitectura* de pensamento do Universo que a consciência científica quer desvendar. "Pensar, sentir e ver, é responder por movimentos interiores à imensidade do Espaço, vibrando em todos os sentidos, trazendo de encontro a cada corpo o estremecimento dos outros corpos, batendo em cada peito as alterosas ou ténues ondas de todos os corações" (852). O pensamento científico não pode, por conseguinte, fechar-se sob a *crosta* mortal de qualquer pretenso sistema. A consciência é núcleo de chegada da realidade exterior e núcleo de partida para a realidade exterior.

Ela é aberta de sua essência. É por isso que "o pensamento moderno prefere falar de *atitudes* em vez de sistemas" (853). Atitudes, ou seja: direções da consciência para a realidade que chega e para a realidade de destino. E quanto mais alta for a analogia, menos a consciência científica tem o direito de a excluir do seu horizonte de "exprimibilidade" do Universo. Como escreve Leonardo, "*o matemático que dispensa a hipótese Deus, é como o homem, que, junto ao lume do carvão, dispensa o calor do sol*" (854).

Vejamos agora como Leonardo explica, pelo esquema dialéctico da receptividade-exprimibilidade, a diferença entre a memória infantil e a memória adulta. A análise de Leonardo pode iluminar com uma luz nova todo o itinerário da vida humana esboçado em *A Alegria*. A sua psicologia pode sair precisada nos seus contornos. Segundo Leonardo, "todos suspiram pela memória infantil, e, no entanto, ela não é tão compreensiva como a do adulto" (855). O que a memória da criança tem, em relação à do adulto, é uma "maior facilidade de reprodução" dos movimentos exteriores (856). "O adulto lembra-se, mas não actualiza facilmente a lembrança" (857). O problema do adulto é, pois, um problema de expressão, de actualização da lembrança. A lembrança está, no entanto, presente; a sua riqueza é uma fonte em que o adulto bebe continuamente e secretamente. Não esqueçamos que a criança é fundamentalmente sensação, o adulto fundamentalmente conhecimento, e o velho fundamentalmente memória. O poeta tem, a esta luz, uma memória *infantil*. Com efeito, "o poeta conserva uma inesgotável provisão de *força informe*, capaz de inundar os velhos leitões ou rasgar caminhos novos" (858). Com esta psicologia se liga intimamente, como não é ousado afirmar, uma pedagogia da memória. Se a criança tem uma extraordinária facilidade de reprodução dos movimentos exteriores, de actualização da lembrança, de expressão dos conteúdos psíquicos recolhidos e guardados na consciência, há, evidentemente, que tirar partido disso para o processo da sua educação. À valorização psicológica da memória infantil temos de fazer corresponder uma valorização pedagógica da memória infantil. Deixemos a criança exprimir as lembranças. Levemo-la, mesmo, a exprimi-las. Uma pedagogia da expressão das lembranças será uma pedagogia do respeito pela psicologia da criança. A razão infantil é razão estética; a razão adulta é logico-prática; a razão senil é razão mnémica. Façamos, com a infância, uma pedagogia estética; com a adultidade, uma pedagogia logico-prática; com a senectude, uma pedagogia mnémica. Isto sem desrespeitar os dados da caracterologia, antes tomando-os na devida consideração. Porque há, talvez, três grandes tipos de homem; o homem-crian

ça, o homem-adulto, o homem-ancião. O homem-criança é o homem esteta, o homem-vontade de sentir; o homem-adulto é o homem cientista-técnico, o homem-vontade de saber e de poder; o homem-ancião é o homem mnêmico, o homem-vontade de ser.

\* \* \*

A doutrina do *Irracional* é muito importante para se compreender o pensamento profundo de Leonardo Coimbra sobre a Graça. Precisamente, "na Graça sentimos o excessivo, o *Irracional*, que palpita nas formas e paira sobre as criações" (859). A Graça é sensação. Mas não é — coisa extraordinária! — a sensação exacta do que há; mas a sensação do excesso que há no que há. A Graça faz-nos sentir, no que há, a presença que ele é e a sobre-presença por que ele é. Essa sobre-presença é o *Irracional*. "A quantidade é plena de Ser, como J. Jaurès muito bem soube afirmar" (860). Essa presença plena do Ser na quantidade é a própria presença do *Irracional*. "O Irracional é presente na quantidade pela sua inesgotabilidade numérica; e, em todo o ponto onde uma forma ideal anseie espaço para se realizar, ele será oferecido à sua fome de ser" (861). Não há, pois, quantidade ou forma que não seja habitada pelo Ser. "O Ser é interiormente presente na mínima forma, e, eis, porque a sensação de graça, a plenitude excessiva, aparece diante da mais singela flor montesina, nos lábios da primeira criança que nos sorri, na nuvem tênue que, em certas manhãs, precedendo o sol, é o primeiro ósculo trazido nos alongados dedos da Aurora" (862). O *Irracional* é, na quantidade e na forma, "a presença do infinito, do número transposto, das formas excedidas, da fecundidade ilimitada do interior, que o ocupa e realiza" (863). Essa sobre-presença nas coisas do Universo é sobre-presença no próprio Universo como um todo. Como escreve Leonardo, "é, por isso, que os mundos vogam sem atritos no seio do Ser, numa ordem espontânea e fácil, e que, sobre a harmonia das esferas, uma poderosa Unidade conduz novas e superiores harmonias" (864). Também o sentimento do sublime, que a imensidade do luar e o Infinito do Céu, por exemplo, provocam em nós, assinala a presença do *Irracional*. Se a quantidade fosse apenas "uma artificial abstracção do nosso espírito", sem "autêntica e significativa realidade" no Universo, "que valor de emoção" poderia conter? (865) Kant, ao dizer que "o sublime resulta dum desacordo das nossas faculdades", superado pela acção totalizadora da Razão, contraria "o verdadeiro sentido da realidade" (866). Não pode pôr-se a nossa ideia de todo a pairar sobre o imenso, o ilimitado. O que explica o sentimento do sublime não é um desacordo de faculdades, mas ao contrário a fusão da nossa alma com a grandeza contemplada, a sensação

crescente de além, sucessiva e sem termo, "a quantidade plena de Ser, dando a majestade do rei pela magnificência do trono" (867). É, pois, na presença empolgante da infinita Unidade que temos de ver a origem do sublime e não na frágil unificação humana, pela Razão, do desacordo da sensibilidade e do entendimento. O sublime é, pois, o sentimento do Infinito, do *Irracional*, do "excesso do Ser sobre todas as razões e conceitos" (868).

Leonardo distingue o sublime helênico do sublime cristão. Essa distinção ajuda a compreender a Graça. É nos trágicos gregos que Leonardo vê manifestar-se o sublime helênico. Aí ele "aparece por uma manifestação dolorosa da insignificância da forma particular perante a brutalidade exterior" (869). Onde está aqui o *Irracional*? Está na violência da Fatalidade, que subordina a si a vontade moral. Nas palavras de Leonardo, "o Irracional é aqui uma inversão dos valores, subordinando a vontade moral à violência da Fatalidade" (870). Aqui pode ser válida a explicação de Kant, porque "neste sublime não aparece o Irracional transcendente, para além da razão", mas apenas "o irracional imanente, anterior à razão" (871). Diferente, e mais alto, é o sublime cristão. "O sublime vem do espetáculo da Fatalidade solta, poderosa, e da pequena luz que começa a iluminá-la, até chegar, com o cristianismo, à sua integral purificação" (872). O cristianismo é um realismo do transcendente. Para o cristianismo, "as sensações da quantidade e do movimento são reais e afirmativas", "são a imediata presença do Ser" (873). A aparente antinomia do finito e do infinito resolve-se, deste modo, facilmente: "a quantidade é infinita como revelação do Ser e determinável pelo número" (874). Torna-se claro que "nenhum sistema de formas esgota o Ser, mas cada sistema o revela e traduz" (875). Não há qualquer oposição entre a existência cósmica sensível e a existência do Ser, inteligível. "A existência cósmica (...) é garantida pela idealidade do Ser" (876). "O Universo é real pela presença dum Ser de pensamento, que é a sua ordem e razão" (877). É a presença do Ser no Universo que dá às sensações a sua sólida realidade: é que elas provêm do "coração ideal do Ser", e por isso revelam, "desde a quantidade ao espírito", "uma universal presença, uma comunicativa unidade de compreensão" (878). Esta presença do transcendente no imanente, este excesso em todas as formas, mais claro ainda nos aparece na vida. "Passando do mundo físico à vida — escreve Leonardo —, mais nítida aparece a transcendência das formas e a presença da Unidade interior" (879). Leonardo viu cedo que o evolucionismo biológico, ao invés de infirmar a visão criacionista, a confirma. "As teorias evolucionistas da biologia moderna — diz —, mais ainda que as hipóteses fixistas, patenteiam essa

Unidade excedente" (880). Elas não vêm substituir o transcendente pelo imanente (881). "A única diferença entre a transcendência e a imanência reside em que o transcendente está nas formas e para além das formas, e o imanente é simplesmente nas formas" (882). Ora o imanente, se está nas formas, em nenhuma se esgota. Ele transborda sempre para além delas, para cima e para baixo. Esse imanente, que nos seres vivos é a vida, "é um direccionismo físico-químico" (883). Como tal, ele transcende para o mundo físico, por baixo, e para o mundo espiritual, por cima. Porque o biológico assenta no físico e o psicológico assenta no biológico.

Uma filosofia da Vida é necessariamente uma filosofia da Graça. A Vida há-de ser para Leonardo uma realidade extremamente propícia à evidência da presença e do trabalho da Graça. Justifica-se, pois, perfeitamente uma análise suficientemente explícita da biologia de Leonardo Coimbra. O pensamento filosófico encontra, no mundo físico, a transcendência das formas, a presença da Unidade interior, o princípio do seu crescimento quantitativo. Na vida, "mais nítida aparece" essa transcendência das formas, essa presença da Unidade interior, esse movimento ascensional para mais e superior ser (884). No confronto entre as teorias fixistas e as evolucionistas, o idealista dialéctico criacionista que é Leonardo Coimbra não pode senão inclinar-se mais para estas. "As teorias evolucionistas da biologia moderna — diz — mais ainda que as hipóteses fixistas, patenteiam essa unidade excedente" (885). Que fizeram e fazem as hipóteses fixistas? "Colocaram de pronto a unidade interna da vida no pensamento divino, que criou os tipos específicos" (886). É heterodoxo, em si mesmo, o evolucionismo? Decerto que não. O que ele faz é dar "essa mesma unidade em efectivo trabalho de construção" (887). Claro que houve muitos "mediócrs pensadores" que logo supuseram que o evolucionismo implicava a substituição do transcendente pelo imanente (888). Foi, por exemplo — embora Leonardo na passagem o não refira —, o caso de Ernst Haeckel. A sua filosofia monista, que pretende ser um rigoroso imanentismo, nasce dessa falaz suposição. Ora o imanente tira o seu ser do transcendente. Entre o transcendente e o imanente há apenas esta diferença: "que o transcendente está nas formas e para além das formas, e o imanente é simplesmente nas formas" (889). Pode o imanente, só por si, explicar uma forma? Não pode. Em cada forma há — e devemos pensar aqui em formas *de vida* — a razão que ela representa no total. Mas qual é a razão dessa razão? Há-de ser "o Irracional que cria e conserva essa razão" (890). O imanente nos seres vivos é, obviamente, "a vida". E a vida o que é? "O resultado das formas ou dos órgãos"? Ou "a força criadora desses mesmos or

gãos , neles presentes " (891) ? O imanente que é a vida é transcendido por baixo e por cima : por baixo é transcendido pelo físico ; por cima é transcendido pelo psíquico . O que não há é um *bios* isolado : ele assenta num plano inferior físico e é suspenso de um plano superior psíquico e espiritual . O mundo biológico transcende o mundo físico e " transcende para o mundo espiritual " (892). O caminho da Vida é um caminho " para chegar à suprema qualificação do Ser " (893).

Como começou a aparecer a Vida, temporalmente e espacialmente falando? Em pontos diferentes do espaço e em momentos diferentes do tempo? Num só ponto e num só momento? Se no primeiro caso, maravilhosa é a Unidade interior que chegou ao parentesco das formas actuais. Se no segundo caso, não é menos profunda essa Unidade, "que, através de mil acidentes mesológicos, veio a dar na estreita semelhança das formas existentes " (894). A diversidade das formas vivas existentes, com particular relevo para as formas zoológicas, revela um plano mais admirável no evolucionismo que no fixismo. O "profundo e originalíssimo" Bergson bem percebeu e mostrou "esta Unidade revelada na evolução, presente em cada forma e em todas as formas" (895). Ela é "o ponto por onde o Irracional, o excedente se revela" (896). A vida é, para Bergson, a manifestação da Graça. E como a Graça é, também para ele, a liberdade, "é na profundidade vital da consciência que irá procurar a liberdade" (897). Como verdadeira filosofia da Vida, toda a filosofia bergsonista é "uma manifestação da Graça" (898). Uma Graça que ainda não é, para Leonardo Coimbra, a Graça Plena. Porque não chega a ser a Unidade interna do Ser cósmico que a compreensão bergsoniana do movimento encontra, mas apenas o Irracional biológico, o Impulso interno da Vida (899). Mas é a filosofia de Bergson uma clara vitória do Espírito criador sobre a Matéria. E neste sentido é ele bem o símbolo da França contra a Alemanha. Porque a França é o Espírito e a Alemanha é a Matéria — pensa Leonardo, como já sabemos. "A Alemanha tem o que se gasta, a França o que se renova" (900). O optimismo metafísico de Leonardo encontra aqui uma oportunidade para se manifestar; "a Vida, ou antes, o Espírito criador", triunfa necessariamente da Matéria, mesmo que fosse "temporariamente esmagado" (901). "A não ser que a Matéria determine, automatizando-a, a própria Vida" (902). Porém, isso é metafisicamente impossível. Como escreve Leonardo, "eis uma possível desgraça que não acontecerá" (903). Perdem-se valores? Sim. "Perdem-se valores sempre que se desce na escala do Ser" (904). Perdem-se valores, mas não se perde o valor essencial: a possibilidade de, pelo heroísmo, sustentarmos a esca-

la dos valores e, mesmo, de a elevar. "É precisamente o que Cristo veio afirmar..." (905). A semelhança entre esta visão do *fenómeno humano* e a visão que, já depois da sua morte, veio a ser configurada por Teilhard de Chardin, é bem um exemplo da grandeza filosófica de Leonardo Coimbra e do seu espantoso avanço sobre o tempo e o espaço em que viveu (906).

A doutrina leonardina da Graça, do Irracional, liga-se intimamente à doutrina leonardina da liberdade. Diz Leonardo: "Sempre que é necessário salvar a liberdade afogada nos seus instrumentos de acção, é a Graça, ao Irracional, para além de cada e de todas as razões, que se recorre" (907). Ao contrário, "o racionalismo abstracto, o estéril racionalismo clássico, jamais pôde demonstrar a liberdade" (908). É que a razão desse racionalismo só dá conta da necessidade. Nem o racionalismo dinâmico de Fouillée, com o seu expediente das ideias-forças, consegue dar conta da liberdade. Só um trans-racionalismo o pode fazer, ou seja, um racionalismo idealista, que coloque todas as realidades dentro do pensamento, fazendo do próprio Irracional a liberdade criadora dos instrumentos de acção, que o pensamento deste modo ao mesmo tempo cria, apreende e utiliza. Fouillée falhou porque colocou o espaço em que a acção se realiza "fora do pensamento, isto é, antes do Ser" (909). Tal erro não comete Bergson, com a sua distinção "entre a apresentação e a representação, apreendendo no intuitivo imediato a íntima realidade da alma" (910). Para Bergson, o próprio Irracional é presente na alma, nela "criando os instrumentos de acção, que ela apreende" (911). Bergson procura e quer encontrar, por sob as obras da liberdade, por sob a representação, a própria liberdade, a que chama "o tempo concreto, a duração real" (912). Compreender realmente a filosofia de Bergson é difícil. Ela exige, como disse um discípulo secundário do filósofo, uma "*catástrofe interior*" para ser recebida (913). Tão difícil é "escapar à idolatria do representado" (914)! No entanto, assim se apreende a Graça. Com efeito, "é essa *catástrofe interior* que exige todo o realismo idealista, e, portanto, o sentimento da Graça, como verdade e não ilusão, ou ténue subjectivismo" (915). Neste sentido é que é toda a filosofia bergsonista "uma manifestação de Graça" (916).

\* \* \*

Há uma psicologia leonardina da Graça. "Nada mais evidente — escreve Leonardo — que a unidade do Irracional, que se afirma nos espíritos" (917). Para o nosso filósofo, por conseguinte, o estudo da psicologia humana põe à mostra a liberdade envolvente e criadora e, portanto, a Graça. Efectivamente, ao lado dos pensamentos há, no homem, a actividade pensante, ao lado das obras o agente. Em toda a psicologia humana, uma

"força criadora, que se não esgote", é presente (918). A presença deste *excesso* é tão forte que mesmo o racionalismo clássico teve de recorrer à vontade, que colocou "à margem da inteligência e da memória" (919). Em Schopenhauer, por outro lado, essa vontade não é "um irracional, que cria e excede as razões, mas um irracional destituído de razões" (920). A verdade — tem de se concluir — é que "todos precisam dinamizar a vida da alma" (921).

É central, na psicologia leonardina da Graça, a psicologia do *Eu*. A dimensão social do *eu* é bem acentuada por Leonardo Coimbra. Ele não concebe um *eu* isolado. A actividade desse *eu*, que é a actividade espiritual, é sempre uma actividade confrontada com uma situação, "um esforço por entre estorvos, uma unidade através de pluralidades" (922). O *eu* é uno e sente-se, ou dá-se a si mesmo, como uno. Mas ele trabalha continuamente sobre o não-eu, e esse não-eu aparece-lhe como múltiplo, é uma emergência contínua, e envolvente, de obstáculos (*ob-stáculos*). Essa actividade do *eu* pode vir do nível mínimo — e é então a quantidade em que vive e de que se apropria — ao nível mais elevado — e é então a nítida compreensão do dever moral, da união total; mas "é sempre numa actividade que se faz una, concreta e real, num esforço de progressivo universalismo" (923). O *eu* é uno; mas ao pôr-se põe tudo, "é uma sociedade, onde se apresentam não só os outros *eus*, mas todas as realidades, desde o mundo físico até às mais altas afirmações do mundo moral" (924).

Estas posições bastam para mostrar como o nosso filósofo se conserva fiel, em *A Alegria, a Dor e a Graça*, ao essencial do seu idealismo dialéctico personalista de *O Criacionismo*. Porque é o *eu pensante* que põe toda a Realidade e todas as realidades — e é o idealismo leonardino. Porque esse *eu pensante* põe toda a Realidade e todas as realidades desde um mínimo até um máximo — e é a dialéctica criacionista de Leonardo. Porque a realidade mais alta que o *eu pensante* põe é o mundo moral, ou seja, a pessoa moral — e é o idealismo personalista de Leonardo.

Desta doutrina do *eu* se extrai uma clara pedagogia. Educar só pode ser trabalhar o *eu*, aperfeiçoá-lo, desenvolvê-lo. Porém, uma tal pedagogia não pode confundir-se com uma pedagogia da introversão, ou da doença e mutiladora interiorização, da fuga à realidade exterior. A realidade dá-se ao *eu*, é posta pelo *eu*. Uma pedagogia do *eu* é uma pedagogia do Real, porque não há Real sem o *eu*, mas também não há *eu* sem o Real. O que essa pedagogia tem de ser é uma pedagogia do *eu moral*, da *consciência moral*. Ela tem que conduzir o *eu* ao seu plano mais elevado de ser, que é o do dever moral, da união total. A pedagogia do *eu* confunde-se, pois,

com a pedagogia do Real, porque o mais perfeito desenvolvimento do *eu* leva à mais perfeita solidariedade com tudo, à mais perfeita união com o Real. Essa pedagogia também não há-de ser uma pedagogia da solidão, consequentemente. Os *outros* são necessários e importantes para o desenvolvimento do *eu*. O *eu* é por tudo o que o cerca, de tudo se alimenta e cresce. "Os homens em sociedade renovam-se e ganham outros poderes e modos de actividade" (925). Reforçando este ponto de vista, diz Leonardo: "É possível, é quase certo, que o homem isolado não conseguiria destacar o seu *eu* da confusa representação em que ele mal se distingue dos outros" (926). Pelo que "é talvez verdade que esse homem não alcançaria a noção do dever moral" (927). Leonardo, como se vê, nunca poderia escrever uma obra como *O Filósofo Autodidacta*" (928).

Esta doutrina da socialidade do *eu* recebe de Leonardo o mais alto significado metafísico. À sua luz escreve Leonardo que "deste modo se pode afirmar que a ideia de Deus é uma criação da sociedade, qualquer coisa como a hipóstase da consciência social" (929). Há um durckheimismo metafísico leonardino, ou seja, o que em Durckheim é sociologia empírica, em Leonardo é sociologia metafísica. A socialidade do *eu* é, para Leonardo, a essência social do *eu*: o *eu* é *eu-com*. Não apenas, como o será em Heidegger (e note-se bem isto!) *eu-em*, *eu-no-mundo*. Mas *eu-com*, *eu-com-o-mundo*. A actividade do *eu* é a Experiência. "Ora a Experiência é, como já dissemos, a meditativa conversa do *eu* com o Universo" (930). Assim, o que em Heidegger será *a solidão do eu no mundo*, é em Leonardo Coimbra *a companhia do eu e do mundo, a solidariedade do eu com o mundo*. Leonardo pode dizer: "Se, portanto, a consciência social inicia a realidade, ela só é atingida pela consciência cósmica" (931). A pulsação da consciência humana é como a pulsação da água tranquila do lago para cujo centro se atirou uma pedra: ela é propagadora, ou geradora, de um fluxo de círculos concêntricos cada vez mais amplos. É assim que "a sociedade humana é um círculo da sociedade universal" (932). Como é assim que "Deus, começando por ser uma hipóstase da consciência social, tende sem cessar para ser a própria consciência universal, a suprema Unidade cósmica" (933). Essa pulsação é, de resto, uma boa metáfora da Graça, porque bem exprime o movimento aumentativo da consciência e da realidade; movimento com que chegamos a abraçar o mundo até chegarmos "à religiosa emoção da plenitude de infinita da sensação dinâmica subindo à *sensação de Deus*" (934). Esse movimento expansivo é "o Irracional criador fremindo nas obras do seu poder, nas formas da sua própria criação" (935). Ele é *a Graça*. Ele é, portanto, *a Liberdade*.

É o movimento expansivo imperecível? Ou pode a Graça perder-se? A resposta de Leonardo é que a Graça, ou liberdade, pode perder-se. "Uma sociedade — diz — pode regressar às ínfimas hipóstases da consciência social e tomar para Deus uma forma inferior da força, uma exclusiva obra da sua actividade" (936). Leonardo diz-nos que "é o caso da Alemanha moderna" (937). Claro que o mesmo pode passar-se ao nível individual. Em qualquer dos casos, quando assim acontece "aparece a fatalidade", desaparece a liberdade, perde-se a Graça, degrada-se e embrutece a presença do divino excesso, morre o Espírito (938). Leonardo não perde uma oportunidade de *interpretar metafisicamente* a Alemanha do tempo. "Aqui se vê — escreve — a inconcebível estupidez com que em Portugal se quiseram copiar os moldes germânicos da educação. Como se o nosso íntimo misticismo, a sagrada flor do nosso humilde espiritualismo pudesse adorar bezeros d'ouro, e como se o Deus da força e da velocidade pudesse ser o ideal colectivo dum povo modesto e vagaroso!" (939) A liberdade pode afogar-se nas suas próprias águas e para o impedir só há um caminho: não perder "o contacto com o Irracional, isto é, com a grande corrente da unidade total" (940). Porque "é no Infinito (...) que as sociedades humanas vivem e actuam", aí onde elas são "livres expressões do Espírito" (941).

Uma das mais importantes doutrinas correlativas da doutrina da liberdade é a da Acção. Há em Leonardo, na realidade, uma filosofia da Acção (942). "A acção é o corpo da realidade, que é o drama dos seres, merecendo pela virtude, crescendo em Espírito, involuindo em amor" (943). Quando a acção bebe do Infinito, ela é "o prolongamento da ideia" (944). Essa acção é livre, cheia de Graça; o trabalho "uma obra de amor, de liberdade e alegria" (945). A verdadeira acção é fecundante: "a acção realizada é como o fruto amadurecido, cai para fecundar a terra" (946). A verdadeira acção é criadora: "Em cada acção, em todas as instituições, deve estar o Espírito criador, ultrapassando-as a todas e dando, a cada uma, alma própria, que a mantenha viva" (947). A acção vazia de espírito criador é um caminho curto para a morte: "A instituição sem alma é como a árvore sem seiva; estiola e morre" (948). Também nas sociedades há, pois, "um Irracional, que, transcendendo as instituições, é o seu poder criador, a seiva que as alimenta, o movimento interno de que o progresso é a face externa, a involução espiritualista dominando a evolução material" (949). Uma sociedade sem esse Irracional está ferida de morte. Esse é o caso da Alemanha, em 1916. Todo o progresso é então aparente, porque se trata realmente de um regresso aos níveis mais baixos e degradados da Realidade, ao retorno ao nível da mecânica. É que a civilização não é a mate

rialização da vida, mas bem ao contrário "a espiritualização da vida" (950). O movimento é de baixo para cima, da Matéria para o Espírito: "Aos primitivos valores substituem-se os novos valores espirituais, e uma sociedade vale pela maneira como conseguiu manifestar e exprimir o Espírito" (951). Numa hora de valorização cega dos valores materiais da civilização, é instrutivo ver Leonardo afirmar: "A civilização é um sistema de valores espirituais, é, portanto, um processo aumentativo das almas" (952). O movimento de uma civilização só está certo se colocado "na direcção da grande Unidade, no sentido que faz chamar, ao Todo, o Universo"; se orientado "para a perfeita sociabilidade, para o concreto universalismo" (953). Definitivamente, "a civilização só vale pela riqueza de Unidade Espiritual, que traga à realidade activa" (954). As formas da civilização não devem ser condensadoras de Matéria, mas sim "condensadoras de Espírito" (955). A não ser assim, a acção humana é extremamente perigosa para o homem. É o que Leonardo já observa com o maquinismo da sociedade do seu tempo. O homem é o mais sensível dos ressoadores. Como tal, todas as realidades exercem sobre ele "uma absorvente assimilação" (956). O risco que ele corre é, assim, o da perda da sua própria alma. "As máquinas modernas arrastaram no giro das suas rodas a própria alma, que lhes apropriou o ritmo" (957). Não estará aqui mais um motivo da pressentida hostilidade de Leonardo Coimbra a Fernando Pessoa-Álvares de Campos? "Começou — diz ele — um progresso exterior, em superfície, sem aprofundamento e involução. Não há assimilação espiritual, mas assimilação física" (958). Terrível inversão do movimento: "Não é o homem que afeiçoa o mundo pela alma, mas a alma que se deixa invadir pelo mundo, degradando-o numa febril precipitação de movimentos" (959). Em vez de serem as forças espirituais a dirigirem as forças físicas, são as forças físicas a dirigirem as espirituais. A acção humana tem de inserir-se na finalidade moral do Cosmos. E essa finalidade moral "é a direcção das almas para Deus, a sua colocação no sentido do Universo, no ponto de concurso de todos os seres: ali, onde é o divino foco de todas as actividades religiosas" (960).

A educação humana tem de ser um progresso humano. Educar é, em algum sentido, aperfeiçoar o homem, melhorá-lo. É aumentá-lo em humanidade. O problema da possibilidade da educação coincide, portanto, em certa medida, com o problema da possibilidade do progresso humano. É o progresso da vida humana possível? Responde Leonardo: "Parece, por vezes, que a vida humana não progride interiormente, antes, a despeito de todos os progressos exteriores, a sua altitude cósmica é a mesma, quando não desce "

(961). Este conceito de *altitude da vida* é interessante e encontramos-lo já em Nietzsche (962). Ortega y Gasset aproveitou-o (963). Leonardo Coimbra aproveita-o também, ou redescobre-o dentro da sua filosofia. Ele está perfeitamente de acordo com o essencial da sua dialéctica criacionista. É um conceito importante para o pedagogo. É possível educar, por exemplo, a uma altitude de vida meramente mecânica, ou biológica. É possível educar a uma altitude de vida moral. Neste sentido pode a máxima altitude vital ser atingida em qualquer civilização ou período da história. Vivemos no tempo, mas podemos alcançar, dentro dele, a intensidade do eterno. "Se a vida tem uma realidade cósmica, total, se é um absoluto, é claro que não pode haver progresso temporal do que nela é o seu significado eterno" (964). As almas inclinadas ao sopro da Unidade podem atingir, na existência terrena, a "altitude suprema", o "ponto de convergência de todos os fios do Universo", o "foco, onde os raios do amor se concentram e são a própria divindade" (965). E o que se passa com os indivíduos passa-se com as civilizações: "Sob o ponto de vista do eterno que contenham, todas as civilizações se igualam, não participam do progresso" (966). Leonardo revela-se fora da linha de pensamento dos que acreditam no progresso linear da humanidade — como Condorcet, Comte, Marx, Hegel, Comte e Marx são refutados implicitamente quando o nosso filósofo escreve: "Um progresso espiritual rectilíneo demonstraria a completa evolução do Ser, um exaustivo fenomenismo, uma integral exteriorização" (967). Deve dizer-se que também Sampaio Bruno o é, dado que para uma completa evolução aponta o seu famoso esquema dialéctico-ontológico. É que, para todos eles, nada há para além do Ser que o fecunde, e o progresso rectilíneo e unilinear seria então "o caminhar para um fim de perfeito desentranhamento, ou para relativos fins, alcançados os quais, tudo teria de repetir-se" (968). Seria, neste último caso, o eterno retorno do mesmo. Para Leonardo, a verdade é outra. Para ele, "o Universo é diverso e igual; e, se a espiritualização do planeta pode crescer e cresce, a parte de eterno, a involução nodal, é sempre presente no próprio sentido social da vida, que é um dramático esforço de compreensão e mérito" (969). O Universo é diverso pelo que nele há de temporal, e igual pelo que nele há de eterno. Leonardo, confessado platónico, é aqui inconfessado aristotélico, pois coloca o tempo no eterno, o sensível no inteligível, o real no ideal; ou ao contrário, o que é o mesmo. Nada se perde, no entanto, do valor do esforço e da acção do homem. O afirmar o crescimento da espiritualização do planeta, a presença activa do Perfeito no imperfeito e deficiente, não significa afirmar que não vale a pena a acção humana. O homem deve colaborar

activamente na obra de "mudar a face da terra" (970). Assim afirmará ele "o divino" e realizará "a involução para o absoluto, para aquele Irracional, que, excedendo todas as razões e affectos, todas as palavras e fórmulas, é agora o Inominado e o Inefável" (971). Estamos no reino da Graça, no qual se nos patenteia que "sobre a vida social existe a vida cômica, que é a vida social religiosa, a sociedade total e absoluta" (972). É agora "com olhos cheios de deslumbramento, que vemos, em toda a face do Ser, a plenitude duma Unidade, que, sem nada se diminuir, insinuando-se através das formas, da curva astral, do arco-íris, à evolução da vida e à meditação, é a divina Graça sorrindo" (973).

\* \* \*

"A Graça — diz Leonardo — é sentimento, sensação e pensamento" (974). Estas palavras não só condensam numa fórmula breve e clara o pensamento de Leonardo Coimbra sobre o *núcleo de realidade-núcleo de consciência* que é a Graça, como nos permitem iniciar a análise de uma das posições filosóficas mais originais de Leonardo Coimbra. Esta posição é a seguinte: Deus não apenas se apreende pelo pensamento, como a filosofia tem afirmado tradicionalmente, mas é apreensível pelo sentimento e pela própria sensação. Também Fernando Pessoa afirmou, num seu célebre soneto: "Já viram Deus as minhas sensações" (975). Para Leonardo Coimbra — como mostraremos — viram, vêem e verão, porque se trata de uma apreensão directa e corrente. Ou melhor: "Deus não se vê, é o invisível e presente; mas a sensação de liberdade, ou graça, a repetição interior do movimento, que no seio do Universo abre o íntimo dos seres, é a sensação de Deus" (976).

Vejamos, em primeiro lugar, como é que o pensamento apreende a Deus, à luz da Graça. Temos permanentemente a experiência da pluralidade. Basta lembrar que "todas as sensações e todos os pensamentos são a relação dum ser com outros solidário" (977). O que é mais difícil para nós é a experiência da Unidade. Com efeito, ela quase nos escapa, "porque, sendo presente em todas as formas, em nenhuma se contém e esgota, é o Ser, a grande Unidade, que é o seio da vida cômica e a consciência da universal comunicação" (978). Como é que temos, pelo pensamento, a experiência da Unidade? Pela actividade do pensamento que coloca o *eu* na directriz universal. O que o pensamento faz, a este respeito, não é uma "demonstração particular" da existência de Deus (979). Tratando-se de uma demonstração de existência, "só a partir duma lei podia ser feita" (980). Ora, pode a Unidade concluir-se de alguma lei particular? Não pode, porque a Unidade "não segue, mas antecede todas as leis" (981). Ela é "um postula

do implícito na própria existência das leis, e, como vimos, no significado e legitimação de todas elas" (982). A Unidade "não se deduz deste ou daquele pensamento; é o próprio pensamento criando e conservando os mundos, erguendo-se no homem e caminhando na direcção da unidade, quando o homem procura o seu destino no todo" (983). O Universo não é o resultado de uma misteriosa queda da Unidade original e o esforço por regressar a essa Unidade. O Universo é a actividade criadora da Unidade, dela derivando como a água do oceano deriva da nascente montanhesa, e a ela regressando como a água do oceano regressa à nascente montanhesa. Esse regresso "é o próprio crescimento da alma, indo buscar ao Ser, que é o Infinito da quantidade, a realidade do seu incessante trabalho de espiritualização" (984). Portanto, quanto mais exigente, rigoroso e profundo for o nosso pensamento da Realidade, tanto mais o nosso pensamento é o pensamento da Unidade, tanto mais nitidamente o nosso pensamento demonstra (*de-mostra*) "a plena Unidade, que é a consciência cósmica, Deus" (985). A Graça é, então, o "sorriso do pensamento" (986).

Vejamos, em segundo lugar, como é que o sentimento apreende a Deus, à luz da Graça. Todos os sentimentos, como todas as sensações e todos os pensamentos, são a relação dum ser com outros solidário. Todos os seres são, pois, sentidos como estando em comunicação com o *eu*. Ora essa comunicação é "amorosa" (987). É pelo sentimento dessa "comunicação amorosa" que o sentimento, tal como o pensamento, coloca o *eu* "na directriz universal" (988). Assim, enquanto o pensamento deu à alma a experiência do "Infinito da quantidade", o sentimento dá-lhe a experiência do "Infinito do amor" (989). Como escreve Leonardo, "o sentimento, que pela sua obscuridade misteriosa, tantas vezes tem sido chamado a demonstrar Deus, tem valor de realidade bastante para o fazer" (990).

Há algo de comum entre o pensamento e o sentimento: é a liberdade. Tanto num como no outro se exprime e realiza o "livre activismo" do homem (991). A liberdade desempenha, pois, um importante papel no pensamento e no sentimento de Deus. "O sentimento da liberdade, que já mostrámos não ser ilusório e vir até desde as mais longínquas partes da realidade, é, como o pressentiu Kant, suficiente a demonstrar a existência de Deus" (992). Esse sentimento de liberdade, que é também captável como pensamento, "é a presença da Graça, isto é, dum universal excesso sobre toda a Criação" (993). De resto, esta importância do sentimento de liberdade — e, como acrescentámos por nossa conta, do pensamento de liberdade — mostra que Deus é apreensível por um *eu penso*, por um *eu amo* e, finalmente, por um *eu quero* (994). Deus é o *Sim infinito* à ânsia de infini-

to que a vontade do homem exige.

Vejam, finalmente, como é que a sensação apreende a Deus, à luz da Graça. Leonardo não tem dúvidas sobre a realidade dessa apreensão: "Mais que o pensamento em acção, ou o sentimento, é a própria sensação que nos revela Deus" (995). Essa sensação é "a sensação da grande Unidade" que "passa em nós, quando, diante do mar alteroso, apropriando o seu ritmo, repetimos o movimento, que, reunindo o espaço, é a posse da extensão infinita pela unidade, que a realiza" (996). Como já atrás tínhamos referido, citando o filósofo, a sensação da Grande Unidade não é uma sensação particular, oriunda de qualquer sentido particular, mas a sensação global do movimento cósmico, do Real a ser, que passa por nós e nos deixa em vibração total, una, infinita. A sensação da Grande Unidade, do Infinito, é isso. "O limite clássico dos sentidos impedia de reconhecer" a "sensação da Graça, o sentido de Deus" (997). Tal não sucede com a visão dinâmica dos sentidos defendida por Leonardo Coimbra. Assim, todo o homem pode ter a sensação de Deus. "Quem há que não tenha a nítida sensação de Deus, quando, dentro de si, a alma *acompanha* o torvelinho duma tempestade, o volumoso ímpeto da montanha, a viva e plena imensidade da sua Solidão?" (998) No fundo, logo no começo de *A Alegria* apontara Leonardo para a sensação como possível sensação de Deus. Assinalámo-lo. Mas então era a Realidade-Deus que chegava à alma. Agora é a alma que "*acompanha* o torvelinho duma tempestade, o volumoso ímpeto da montanha, a viva e plena imensidade da sua Solidão" (999). A sensação da Alegria é a de uma Realidade que se recebe; a sensação da Graça é a de uma Realidade que se acompanha. A primeira é passiva; a segunda é activa. Deus não é, pois, apenas demonstrável pelo pensamento, mas verdadeiramente mostrável no dinamismo da sensação cósmica. "Não é preciso — escreve Leonardo — encher de pensamento as distâncias siderais, basta seguir as auroras magnéticas, acompanhar a gravitação, repetir os deslisados e silenciosos movimentos do Céu, assistir à posse de todo Espaço pelo movimento, que o anima" (1000). Basta comungar sensorialmente o cosmos. "O movimento universalmente compreensivo é a própria sensação de Deus" (1001). E é por isso que "todo o homem simples e leal, colocado no Universo, ergue os olhos, a sua alma *abrange*, e adora Deus" (1002). Ele *sente* Deus, "percorrendo constelações; repetindo interiormente um movimento de assimilação, um abraço preensor; levando, de ponto em ponto, por todo o Espaço, a unidade vital duma cósmica presença" (1003). Toda a Realidade, neste sentido, é suspensão de Deus e a Ele aspira. E isso *sente-se*. Sente-o o pastor na Montanha, a qual, "mais ainda que o Mar, nos apresenta Deus" (1004). Tu-

do nos apresenta Deus. "Da base à altura levanta-se o próprio planeta em marê de amor, em ânsia de unidade para o Sol" (1005). É esse o sentido secreto do movimento: ele é movimento para o Alto. "O sorriso e o beijo começam num alteamento dos lábios" (1006). Que são as montanhas, neste Universo de infinitas e verídicas analogias? "As montanhas são os lábios do planeta entumescidos de desejo, prestes a abrirem em humildes flores selvagens, hesitantes entre a aragem da terra e os estremecimentos do Céu" (1007).

Leonardo tem perfeita consciência de que está erigindo uma nova teoria da sensação. Aparentemente, a ciência moderna faz derivar todo o conhecimento da sensação. Baseia-se ela, por conseguinte, confessadamente na sensação. Mas terá elaborado uma adequada e íntegra teoria da sensação? Leonardo entende que não. A seu ver, a ciência moderna gerou um "modo de atenção" que exclui do Real, e das sensações em que ele é dado, importantes aspectos e planos do Real pleno. "Os sábios medíocres trabalham com sensações prontas e fáceis, esquecendo o mistério da sensação e desprezando, por isso mesmo, o que neles há de mais oculto e interior" (1008). Curiosa insuficiência! Os "que têm, por implícito ou explícito postulado, um integral sensualismo, começam pela ignorância das próprias sensações" (1009). Daí algumas "ridículas e estúpidas pretensões de explicação do divino" (1010), quando para o nosso filósofo é certo que "Deus aparece ao homem na sensação da Graça, Deus é em amorosa comunicação com o homem no sentimento da Graça e Deus é a própria realidade integral e plena no pensamento da concreta liberdade, ou universal ligação, que é o pensamento da Graça" (1011). Ou seja — em síntese e confirmando a nossa anterior exposição —, Deus é visível para o homem pela sensação, pelo sentimento e pelo pensamento.

E como é que o homem vê a Deus? Vê-o como indivíduo separado, autônomo, livre e ligado. "Quando o homem se olha como parcela dum todo, como membro da sociedade Universo, essa plena liberdade, que é a intimidade social do Ser, é a face do próprio Deus" (1012). Ao olhar então o mundo, o homem compreende-o, e vê nele "a própria graça divina" (1013). Esse é o presente, vivo e intenso sentimento da Graça característico dos iluminados. "O mundo é, então, pela graça de Deus" (1014). Eis-nos emple no paulinismo.

A doutrina leonardina da Graça é paulina. Leonardo vê S. Paulo deslumbrado e assombrado pelo sentimento da graça. Da graça deriva "a alma do seu verbo" (1015). É pela graça que Paulo é cristão, e não já judeu. Efectivamente, "o edifício da Lei judaica, com todo o seu peso de

inércia, com todo o depósito de divino que lhe deixaram os séculos, é, para a Graça, como a frágil pétala do lírio para o vento dum ciclone" (1016). Em S. Paulo a Graça apresenta-se, ao contrário, como pujante manifestação do Espírito, "num veemente todo, fusão da sensação, sentimento e ideia" (1017). Numa transparente síntese paulina, escreve Leonardo: "O que importa, o que salva é o Espírito; a salvação está somente na Graça de Deus" (1018). Há, pois, uma certa identificação, em Leonardo, da Graça com o Espírito. A Graça não é exactamente o Espírito, mas uma sua pujante manifestação ou expressão. E ela é energia, força, poder: será pela Graça que se há-de "desenvolver pelos séculos sem fim toda a história religiosa, toda a história ocidental num dos seus mais valerosos aspectos" (1019). Oculta-se uma verdadeira teoria da história nesta visão leonardina da Graça: é do poder criador da Graça que deriva o desenvolvimento do cristianismo e de todo o mundo ocidental. E como o cristianismo quer levar a palavra de Deus "a toda a criatura", e como a história mundial tem vindo a ser a história da ocidentalização do mundo, é do poder criador da Graça que deriva, nesta visão paulina, o desenvolvimento da Terra. A história deixa de ser a história do homem, para passar a ser a história do Espírito, a história do desenvolvimento criador da Graça. Leonardo entende que tão profundamente impregnou esta visão paulina da Graça o mundo cristão e ocidental que ela levou à aniquilação da própria vontade humana, com a teoria da predestinação (1020): as obras são inúteis, só o trabalho do Espírito conta. "É o delírio da *sensação* da Graça, da presença divina, obnubilando, excluindo tudo o mais do campo da consciência" (1021). O Universo activo aparece irresistivelmente como "um sublime e carinhoso excesso do próprio Deus, que, em vez da unidade abstracta da solidão, se quer a concreta unidade das almas" (1022). Porém, vencido "o delírio da *sensação* da Graça" é certo, para Leonardo, que a Natureza inteira e a alma humana mostram que "há uma liberdade, excedendo as suas criações; uma intenção de amor, maior que todas as suas obras; um Infinito unindo, por dentro, todas as formas; um Irracional criando todas as razões, sem nelas se esgotar nem sequer diminuir" (1023). Não se pode, pois, compreender a ideia leonardina de Deus sem nela integrar a ideia leonardina da Graça.

Porém, a sensação da Graça não no-la apresenta apenas como o Espírito, o Infinito, o Irracional, Deus — mas mais escandalosamente como o Espírito materializado, o Infinito finitizado, o Irracional racionalizado, Deus humanizado; ou seja, como Cristo. Dizíamos que não se pode compreender a ideia leonardina de Deus sem nela integrar a ideia leonardina

da Graça, Que diremos agora? Não vimos já que Deus é *com as criaturas?* que Deus é *com o Universo?* Diremos, pois, que não se pode compreender a ideia leonardina da Graça sem nela integrar a ideia leonardina de Cristo. O desenvolvimento criador da Graça é o desenvolvimento criador de Cristo. Deus não pode ser sem as criaturas, e estas não podem ser sem Cristo. Cristo habita, pulsa, no próprio coração do Universo. O coração do Cosmos vive da presença expansiva de Cristo. O Cristo de Leonardo Coimbra é Cristo cósmico. Vale a pena transcrever uma longa passagem: "Uma vida houve (...) que resumiu, em si, toda a beleza do Universo, todo o significado do transcendente da quantidade, do movimento e do Ser, todo o heroísmo e astral pensamento da alma, toda a comunicabilidade espontânea e todo o amor atento,

"Foi Cristo.

"A Graça andou pelo mundo, e, por caminhos de açucenas, lírios e boninas, levou os homens para a vida substancial e eterna.

"Os eruditos, que carregam a erudição, quer dizer que ignoram a Graça, criaram o problema de Cristo.

"Como pouco interessa a sua identificação civil é, no entanto, fácil o problema" (1024).

A Leonardo Coimbra não interessa muito, por ora, o problema histórico de Cristo. O problema real de Cristo é, para ele, de momento, o problema filosófico de Cristo (1025). Que importa o registo civil de Cristo — pergunta agora Leonardo — "se só uma suprema personalidade moral pode produzir a vida, que os evangelhos contam?" (1026) E mesmo "quanto ao seu pensamento, o escritor que o tivesse criado seria o próprio Cristo" (1027). E "quanto à acção, como explicar a unidade dos testemunhos sem a visão dum exemplar?" (1028) O Cristo que a dialéctica filosófica de Leonardo Coimbra encontra e põe é um Cristo vivo, que *teve de existir* historicamente, que é realmente presente na história e no mundo. Ele é a "Unidade plena", a "alma colocada no foco da Realidade", que é o ponto em que os raios do Amor unem todos os seres (1029). Essa Unidade plena "é a consciência de Cristo" (1030). Consciência que é, pois, filosoficamente necessária para a Realidade ser e para ser compreendida, para o Homem ser e ser compreendido.

A realidade de Cristo é essencial ao criacionismo moral de Leonardo Coimbra. O homem não pode, só por si, "rasgar uma dimensão no Espaço nem aumentar a Realidade com o mais insignificante movimento" (1031). Mas é um facto, que a todos se impõe, que o homem *cria* vida e beleza moral (1032). Como explicar este facto? Como explicar que seja possível o

que não devia ser possível? Cristo é essa explicação. Maior maravilha que "a criação duma polegada de espaço" é a "espontânea produção de consciências mais altas e solidárias" (1033). Maior maravilha que "os seres imaginados pelos poetas" são "os seres realizados por Deus" (1034). A alma dos poetas não se move no Nada, mas no Ser. Como a deles, ou mais do que a deles, se não move no Nada, e se move no Ser, a alma do "pensador", que com resistência, esforço, assimilação e unidade "realiza as suas ideias e vê desabrochar o seu verbo" (1035). Parmenideamente, o pensamento do pensador pensa o que é, não pensa o que não-é. As obras do pensamento não são o gomo fora, mas são o gomo dentro, do Espaço e da sociedade cósmica; são a palavra que comove o Ser e o dá no seu dizer. É por este significado e valor ontológico do pensamento humano e do verbo humano que "a maior realidade cósmica, que aos homens foi dado ver com os imediatos olhos do corpo e com os eternos olhos do Espírito, foi Cristo" (1036). Cristo não pode ser compreendido sem ser, como a flor não pode ser compreendida sem raiz. Porque há entre o seu pensamento e a sua vida uma união tão íntima, que pensamento e vida "são o próprio Verbo fluindo do centro do Universo" (1037). Eis a visão do Cristo cósmico de Leonardo Coimbra, em que "o pensamento é raiz, pelos veios da rocha, através do planeta, abraçando o Cosmos", e "a vida é a flor, embalsamando o Mundo" (1038). Nada pode, contra esta positiva realidade filosófica, uma qualquer positiva irrealidade histórica. Porque a dialéctica filosófica não nos dá "o caso dum ideal suposto realidade, mas o caso duma realidade ideal em tangível e corpórea presença" (1039). A doutrina cristã não é concebível sem o ser e o existir de Cristo; pois quem a teria pensado "sem plenamente a viver?" (1040) Com efeito, "não é ela um movimento partido do centro do Universo e tudo assimilando ao seu íntimo segredo de amor?" (1041)

Atentemos nesta distinção leonardina do real e do ideal. Ela já nos apareceu a propósito do problema do Bem e do Mal. Ela ocupa, por conseguinte, uma posição central na mais alta metafísica criacionista. Vimos que o Mal não existe em si, mas que ele é meramente a consciência, no homem, da distância entre o real que tem e é e o ideal que não tem nem é mas a que aspira. Essa consciência é o doloroso sentimento e a dolorosa realidade do Mal. Queima-nos uma "insaciável sede de presença", dói aos nossos desejos particularistas "a distância entre o real e o ideal" (1042). Mas essa distância não existe, e a insaciável sede de presença é satisfeita, "para um ideal que é a própria consciência da mais absoluta realidade, da completa penetração, da inteira compreensão do Universo" (1043). O idealismo de Leonardo Coimbra atinge neste ponto, como se

vê, o máximo da sua substância. Ele não é apenas um idealismo lógico, nem mesmo apenas um idealismo ontológico, mas é, supremamente, um idealismo axiológico. A mais alta realidade concebível coincide com a mais alta idealidade; a mais alta idealidade concebível coincide com a mais alta realidade; o Ser e o Dever-Ser são o mesmo. Cristo é, para Leonardo, esta suprema coincidência, o grande ponto de ligação entre o Cosmos real e o Absoluto ideal. Pode, assim, o filósofo afirmar que "a essência do cristianismo é a própria alma da existência cósmica" (1044). E pode, terminantemente, "mostrar a impossibilidade literária da figura de Cristo como ideal concebido a que se ajuntasse a realidade vivida" (1045). Ponto de ligação entre o Cosmos real e o Absoluto ideal, entre o Aqui deficiente e o Além superabundante, Cristo é, assim, o ponto de ligação do Tempo e do Eterno, do Finito e do Infinito. Como escreve Leonardo, "a personalidade de Cristo revela a sua essência naquele ponto central da sua vida e do seu pensamento, em que através do finito e do temporal transparece o infinito e o eterno" (1046). E o homem tem aqui um lugar de privilégio, pois "Cristo é o novo vidente que olhou o infinito através da alma do homem" (1047).

Necessitamos de bem compreender o "idealismo" de Leonardo Coimbra. Ele é — repetidamente o vimos dizendo — intensamente "realista". Vemos agora como Cristo sela a aliança entre o real e o ideal e, portanto, entre o realismo e o idealismo, ambos tão fortemente presentes no criacionismo leonardino. Criacionismo que culmina numa cristologia. Leonardo tem, desde sempre e desde o mais fundo de si mesmo, um vivíssimo sentido do real e um vivíssimo sentido do ideal. A prevalência do pensamento é desde sempre afirmada, mas o pensamento encontra sempre e em todos os póros da sua actividade a *oposição* do que não é ele. Uma verídica filosofia tem que dar conta de tudo: do Espírito que põe o Real, como do Real que se opõe ao Espírito. A filosofia ansiosamente unificante de Leonardo Coimbra encontra em Cristo a suprema explicação da harmonia do Real com o Ideal, do Espírito com a Matéria, do Homem que põe o Mundo pelo pensamento com o Mundo que se opõe ao Homem pela mediação do Pensamento. Cristo é, para Leonardo, "a única alma dada ao nosso conhecimento, que não esmaga o homem com o mundo, nem suprime o mundo pela aparição do homem" (1048). É o arco da aliança entre "o infinito da alma e o infinito do mundo" (1049). Dois infinitos unidos que, por Ele, "são apenas o Infinito amor de Deus" (1050). Toda a luta dos homens pela Verdade, pela Beleza e pelo Bem é, pois, já dentro dessa aliança. E é por isso que "Cristo é (...) a verdadeira fonte da civilização", e esta outra coisa não é

senão "a espiritualização do planeta pelas obras do nosso amor" (1051). Todo o progresso material e social tem de ser entendido a esta luz. O exterior só vale pelo que exprime do interior. A face exterior do progresso humano "é o nosso crescimento para fora" (1052). Porém, "esse crescimento só vale como expressão dum interior que o crie e, nele, ache ocasião de se aprofundar" (1053). Verdadeiramente, o que é a civilização? "É — diz Leonardo — um alheamento, quer dizer, é um transbordar da alma sobre a matéria" (1054). Não é, pois, um crescimento da matéria, mas um crescimento do espírito por sobre, e decerto por dentro da matéria. Neste sentido deve a civilização ser, não apenas um alheamento, um sair de si para o outro, de dentro para fora, mas também "um ensimesmamento", ou seja, "uma involução espiritual, um movimento íntimo para além da aparência e do fenómeno" (1055). Leonardo não se coloca nunca contra o crescimento do exterior. Ele é sempre visceral e claramente progressivo e anti-reaccionário. Ele não deseja congelar, e menos ainda inverter, o movimento aumentativo da história. O que acontece é ele subsumir essencialmente o exterior pelo interior, a matéria pelo espírito, o mais baixo pelo mais alto. "Sem isto a civilização aniquila e escraviza" (1056). Entre a máquina e a alma, ele não é contra a máquina, mas pela máquina sob a alma, pela máquina *almizada* (seja-nos permitido o termo), pela *almização* progressiva da maquinização progressiva (1057). Deve ser a máquina para a alma e não a alma para a máquina: "a máquina, como ser e fim, é o cadáver da alma" (1058). A não ser assim, não haverá progressão mas regressão. E em vez de um movimento de aproximação do real actual para o real potencial, que é o ideal a realizar, teremos um movimento de distanciação. Andaremos para mais longe do ideal, em lugar de para mais perto.

"O Irracional, o infinito excedente, a Graça são as fontes da vida" — diz Leonardo (1059). O que significa que o movimento da civilização deve ser o da conquista progressiva da Razão até chegar à Irrazão. Irrazão que não é a Anti-Razão, mas a Razão Infinita. Nascente e foz de toda a Realidade. Essa Irrazão, esse Infinito, é Cristo: "Cristo é esse infinito, presente na obra que passa; é o Espírito animando o próprio bocado de pão, que o nosso humilde trabalho e a nossa amorosa vontade bem mereceram" (1060). E por ser Cristo presente na obra que passa, todo o Universo e todos nós somos de algum modo divinos. Nós principalmente, emergência auto-gnósica do Cosmos, sobretudo "no momento em que palpítamos o ritmo universal, em que temos a clara consciência da unidade dramática, em que estamos em religioso acordo com o sentido do Universo" (1061). Cristo é o vértice de todos os cones desenhados pela filosofia de Leonardo

Coimbra: "ele é a plenitude de graça", "a mais completa expressão de comunicabilidade", "o mais perfeito conhecimento", "a divina graça", para tudo dizer — "a Graça" (1062). Cristo é Deus, porque "Deus é a Graça, e existir e conhecer é comunicar da graça" (1063).

A filosofia de Leonardo Coimbra em *A Alegria, a Dor e a Graça*, que culmina, como se vê, numa cristologia ainda mais clara e mais profundamente afirmada que a já afirmada em *O Criacionismo*, está em frontal oposição à filosofia de Nietzsche, violentamente anti-cristã e anti-cristológica. A filosofia de Nietzsche é, como veio confirmar Heidegger, uma filosofia da *vontade de poder*. A de Leonardo é — e entenda-se bem a diferença — uma filosofia da *vontade de ser*. Poder era, em Nietzsche, poder o Ser. Ser é, em Leonardo, ser o Ser. Mas poder o Ser era utilizá-lo, servir-se dele, apropriá-lo, dominá-lo. E ser o Ser é amá-lo, integrar-se nele, apropriar-se de si fazendo-se apropriar por ele, ser no Ser e com o Ser. Por isso a filosofia de Nietzsche termina no orgulho demoníaco, e a de Leonardo na humildade cristã. Porque Nietzsche quer possuir tudo. E Leonardo quer possuir-se em tudo, e que tudo e todos se possuam em tudo, em todos, com tudo, com todos, no Todo e com o Todo. É esta consciência que faz a humildade cristã de Leonardo Coimbra. Humildade que não é uma degradação, mas um crescimento e uma exaltação. Nietzsche não compreendeu que "a humildade, atitude religiosa, é um alto esforço de universal receptividade, de total compreensão" (1064). Por isso "prêgou a inversão dos valores" (1065). O seu pensamento ficou, assim, meramente a um "nível fisiológico" (1066). Em termos de civilização, "os exércitos alemães nada mais fizeram que desenvolver a dialéctica dessa doutrina" (1067). A civilização como espiritualização do planeta pelas obras do amor não pode seguir a vontade de poder nietzscheana, mas tem de seguir a humildade, a vontade de ser cristã. Vontade de ser que é o próprio sentimento vivo "da própria dependência, imperfeição e miséria"; que é "o horror da solidão, que ao próprio Deus não bastou"; que é "o reconhecimento duma infinita dependência, que só um infinito amor pode estabelecer e conservar"; que é "a base metafísica do respeito pela Experiência, interrogativa com versa dos seres; da tolerância, reconhecimento dum interior em cada ser; do sentimento social, que é uma longa experiência de tolerância" (1068). A humildade, "que abre na alma humana uma cósmica vontade de união, é a fonte da ciência e da arte" (1069). E então "todos os raios do infinito vão através da lente reunir num ponto; num ponto do Universo, é uma alma humilde, o encontro de todos os seres, abrindo a palavra da universal compreensão, do claro e amoroso entendimento" (1070). A humildade é a cúp-

la que fecha a cristologia de Leonardo Coimbra em *A Alegria, a Dor e a Graça*. Como ele escreve, "é este sentimento de amável dependência e inteira comunicação que dá à figura de Cristo uma certeza sem obstinações e uma majestosa simplicidade" (1071). A mais alta pedagogia humana deve ser, por conseguinte, a pedagogia da humildade: pedagogia anti-nietzscheana por excelência. "Ser humilde é viver a vida diante de Deus, em plena e total comunicação com o que existe; é pôr a comoção dos grandes acontecimentos no espírito mais insignificante; é apagar a banalidade da face do Ser e dar a cada instante, que passa, a presença do infinito que o anima" (1072). É a pedagogia de Leonardo Coimbra, pedagogia *paulina* de um "côsmico cristianismo activo": "É nesta humildade, neste côsmico cristianismo activo, que o fenómeno toca a essência e o tempo se tingem de eternidade" (1073).

A mais alta pedagogia leonardina é uma pedagogia da humildade cristã. Também a mais alta política leonardina há-de ser uma política da humildade cristã. As instituições são o equivalente político da realidade técnica das máquinas. Como estas, elas devem ser apenas órgãos e não fins ou destinos da acção. Os meios materiais, sejam técnicos ou políticos, não podem transformar-se em fins do espírito. As instituições adquirem um novo sentido em face do cristianismo: "elas são um melhoramento das manifestações ou obras do espírito" (1074). Elas devem valer apenas "pela maior ou menor realidade de convivência, de comunicação, que dêem às almas" (1075). A pessoa humana, por conseguinte, deve ser o centro de toda a política. E é a humildade que nos ensina que "em todo o homem, existe uma realidade fora de todo o preço, porque o preço é o particular e a alma é o concreto universal" (1076). Só a humildade permite compreender, afirmar e viver o igual valor das almas, e por isso "só o cristianismo acabou com os escravos" (1077). O estoicismo dava a liberdade apenas "por uma sábia abdicação oportunista" (1078). O cristianismo é que nos tornou "livres, porque o Espírito existe, é substancial e concreto" (1079). Sintetizando a sua política da humildade cristã, escreve Leonardo: "Lugar social, isto é, *direito* para todas as almas, é o que o cristianismo, e só ele, justifica e exige" (1080). Só o cristianismo dá à vida, pensa Leonardo, o sentido dinâmico que ela tem. "É, por isso, que a integração cósmica da vida humana está num cristianismo renovado" (1081).

Leonardo Coimbra pensa em termos de religião dinâmica, contra a religião estática, de Igreja dinâmica, contra a Igreja estática desde, pelo menos, *O Criacionismo*. Ele é, em Portugal, um "modernista". Não nega a tradição, mas vê-a móvel, aberta, criadora, itinerante para o sempre

mais alto. "A tradição — diz — é o laço do presente com o passado" (1082). Só?! A tradição "é a refração no tempo numa unidade interior, dum princípio de ser" (1083). Ora, sendo assim, a tradição é desenho temporal de algo trans-temporal. Ela é mera expressão no tempo desse algo trans-temporal. Esse algo é imutável na sua essência, mas a sua expressão temporal faz-se com inevitável refração. Em cada momento, pois, é a expressão do princípio de ser, diferente. De onde a mobilidade temporal da tradição. Tradição não é, pois, repetição. É o mesmo que é trazido por todos os tempos, mas não é a mesma a expressão concreta desse mesmo. Há até, no curso do tempo, um crescimento da expressão. Como escreve Leonardo, "a conquista da máxima comunicação cósmica é a própria essência de todas as almas" (1084). Viver é, na realidade, crescer. Ou, como diz Leonardo, "viver é renascer, e renascer é tomar o seu lugar no Universo, o seu esforço de expansiva unidade e dramática comunicação" (1085). Negar o passado seria negar as expressões passadas de algo que é e que se manifesta *sendo como foi*. Nem *negar* o passado, nem *ser* o passado. Mas *ser* o que no passado, no presente e no futuro se expressa como o mesmo e único ser. Ser tradicional é ser leal neste tempo ao ser que se exprime no Tempo. "A tradição é uma das revelações naturais do lealismo, persistência e sólida realidade do Ser" (1086). Eis como Leonardo sintetiza a sua explicação ontológica da tradição: "Se não houvesse, para além do Tempo, princípios de existência, tudo se dispersaria em instantâneas particularidades" (1087). É que o problema da Tradição e do Progresso é uma formulação especial do problema do Uno e do Múltiplo, do Ser e da Aparência. Por sob a Aparência, que é a Tradição, há a Realidade. E "porque se reencontra a aparência é que claramente vemos, para além dela, uma sólida e constante realidade" (1088). E é o mesmo integral respeito por essa Realidade que nos leva a ser pela Tradição e contra o Tradicionalismo. É o que Leonardo Coimbra exige do Cristianismo: que seja tradicional, mas que deixe de ser tradicionalista. Só há uma estupidez semelhante à do puro tradicionalismo: é o "puro actualismo", que tudo quer dispersar num nada sem entranhas, num dinamismo sem raízes (1089). Tradicionalistas e actualistas, "uns e outros se abandonam ao demónio do nihilismo, trabalham pela morte" (1090). Leonardo quer, pois, que o cristianismo se rejuvenesça e que, "rejuvenescido, levado ao coração do Ser", possa então "dar à vida humana o alto significado, que lhe compete como agente da evolução planetária e da involução espiritual" (1091). A Terra plenificada, por fora e por dentro, no exterior da matéria e no interior do espírito: eis pelo que deve trabalhar o cristianismo renovado visionado por Leonardo Coimbra.

bra.

O papel político da Igreja fica claramente definido. Porque é sempre bastante claro que onde Leonardo está a escrever "cristianismo" está a pensar "catolicismo". Para Sampaio Bruno, era à esquerda que se devia procurar a satisfação da necessidade de liberdade, igualdade e fraternidade sentida pelas massas populares. Não pode dizer-se que Sampaio Bruno tenha sido marxista, e não foi seguramente comunista. Leonardo foi, nos seus verdes anos que antecederam imediatamente a proclamação da República, e ainda um pouco após a proclamação desta, anarquista. Conhecia bem, portanto, "as aspirações de justiça, que os socialistas e os anarquistas podem representar" (1092). A sua evolução política é, no entanto, bastante sensível já em 1916. Não é nos socialistas e nos anarquistas que ele vê então a solução para o problema político e social. É no "cristianismo rejuvenescido" que tais aspirações de justiça "encontram possibilidade de realização", porque só dele podem receber um alto valor de verdade. Não é, pois, à esquerda que se deve procurar a justiça, decerto menos ainda à direita, mas ao alto. O pensamento religioso de Leonardo Coimbra atingiu o cerne do seu pensamento político. Leonardo superou o naturalismo em filosofia, em religião, em pedagogia e em política, como podemos ver. O valor de verdade vem, para todos os domínios do pensamento e da actividade humanos, do alto, do transcendente. Leonardo tem, em 1916 — menos de um ano depois da morte de José Sampaio Bruno —, uma visão religiosa e transcendentalista da política. Qual é, em seu entender, o postulado implícito da Justiça? É a *equivalência* das almas. Ora uma explicação finitista, seja naturalista seja imanentista, não é uma explicação satisfatória, porque "essa equivalência só pode existir na sua realidade metafísica, no seu valor de absoluto, de amorosa comunicação no Infinito" (1093). Toda a argumentação socialista é insubsistente, abaixo deste plano metafísico, porque, "em relação aos expedientes da sua actividade, nenhuma alma pode equivaler outra, antes cada uma é um separado *eu*, e todo o resto é fora da sua *propriedade* e inexistente" (1094). Contra eles tem, pois, razão o radical individualista que foi Max Stirner. E não é mais forte a análise socialista da relação entre o capital e o trabalho: "se o trabalho é a fonte da riqueza humana, também o é o capital que o aproveita, fecunda e dirige" (1095). De resto, mesmo que o capital fosse uma extorsão feita ao trabalho, "o que é que na simples natureza condena esta apropriação" (1096)? Conclui Leonardo: "Tendes de reclamar em nome do direito, e o direito só existe perante uma equivalência das almas" (1097). Ora só uma filosofia total da Realidade a pode pôr e garantir. Leonardo critica "to

das as correntes das reivindicações modernas", que vê "eivadas do actualismo" duma civilização que toma os meios materiais da acção pelos fins morais do espírito (1098).

O anarquismo e o socialismo são os dois extremos da política naturalista sobre que se debruça a análise de Leonardo. "O anarquismo tem um grande horror à regulamentação e tudo espera da eclosão das grandes virtudes individuais e do natural acordo dos indivíduos" (1099). É, de certo modo, uma aplicação à política da doutrina monadológica de Leibniz, incluindo a doutrina da harmonia pré-estabelecida. O socialismo é, por seu turno e ao invés, "uma idolatria da organização, uma crença na justiça intrínseca das instituições" (1100). "Traria — acrescenta Leonardo com profética intuição — uma tremenda sobrecarga de regulamentação e burocratismo, exactamente daquela parte da vida social que, por mais materialista, mais esmaga e esconde a vida interior, a realidade espiritual" (1101). São dois modos defeituosos de pensamento, "ambos maculados da ignorância e ausência do infinito, reflectindo temperamentos distintos" (1102). O socialista é correspondente ao "católico apaixonado do exteriorismo das instituições"; o anarquista "tem a fluidez do cristianismo, mas, sem ter apreendido a fonte original, está ainda no informe, antes da concreta unidade de comunicação" (1103). Ambos são incapazes de compreender a natureza espiritual do Trabalho e que, portanto, a sua reorganização "conforme a Justiça" não há-de consistir na acentuação intensiva da sua materialidade mas, ao contrário, na sua transfiguração em pura manifestação do Espírito (1104). Leonardo não vê no Trabalho "um castigo a que a nossa imperfeição nos condena" mas, bem diferentemente, "a mais clara e pronta afirmação da nossa compreensiva dependência" (1105). O Trabalho é, pois, algo de intrínseco ao Cosmos e ao Homem. "Uma só coisa é gratuita: a própria existência social, o Universo comunicativo e dramático" (1106). Para esse "generoso excesso divino", para essa "Graça persuasiva" se inclinam "todas as intenções da alma" (1107). Eis, assim, o drama da existência como "a gratuita dádiva de um Deus, disperso em sociedade para se reencontrar em real e concreto amor" (1108). O trabalho "é a representação desse drama, é a acção da nossa liberdade aperfeiçoando o mundo aos seus intentos" (1109). Bem ao invés de ser um castigo de Deus, ele é "uma consequência da graça divina, criando um mundo comunicativo e com significação moral" (1110). Há uma relação íntima entre o trabalho humano e a liberdade humana: o trabalho é a imediata revelação da liberdade. "Só quem trabalha se sente livre e realmente existente" (1111). O trabalho faz a mediação entre o Homem e a Realidade. Não há criacionismo moral sem

o trabalho do homem. "Em todo o trabalho há a comunicação do homem com o Ser" (1112). Em todo o trabalho; no do artífice, como no do poeta; no do poeta, como no do artífice. A doutrina leonardina do Trabalho é, como se vê, uma alta doutrina metafísica, intimamente ligada à doutrina leonardina do movimento. "Estendendo o movimento até à sua intenção social, o mínimo trabalho adquire verdadeiro valor" (1113). Eis uma visão filosófica — metafísica e religiosa — do Trabalho que o socialismo e o anarquismo não podem ter. É a visão do cristianismo filosófico de Leonardo Coimbra: "o Trabalho começando pela penetração da realidade, pelo relacionamento do homem com a existência", alargando em seguida "o seu movimento de apropriação até atingir a própria fonte da realidade", daí partindo o seu esforço de compreensão, renovado, "a abraçar todo o Universo" (1114). Três grandes momentos vê, pois, Leonardo no crescimento cósmico dos homens: um primeiro momento de evolução material, um segundo momento de involução espiritual e, finalmente, um terceiro momento de transfigurada evolução. "Este processo de evolução, involução e nova evolução é o caminho das almas no seu cósmico aperfeiçoamento" (1115). Como que para mostrar explicitamente que toda a sua filosofia criacionista é uma pedagogia criacionista — como veremos em breve, uma verídica anagogia —, acrescenta Leonardo: este processo "deve ser também o processo educativo, a sugestão dada ao nativo desejo, à intrínseca tendência de comunicar e agir" (1116).

\* \* \*

Como bem compreendeu José Marinho, toda *A Alegria, a Dor e a Graça* está cheia de analogias cósmicas. O fora e o dentro, o mundo e o homem, o aqui e o além, são permanentemente correlacionados, reciprocamente se iluminando. É quase exaltante vermos como termina *A Graça* e, portanto, como termina *A Alegria, a Dor e a Graça*. O termo "é a Serenidade em subtil e invisível corpo de amor, vagueando no Silêncio e na Solidão" (1117). É a *Gelassenheit* de Heidegger, mas claramente definida e assumida em toda a sua dimensão religiosa. Como se chega à *Serenidade*? Pondo o nosso silêncio "de acordo com o grande Silêncio das coisas"; pondo o nosso coração "de acordo com uma grande realidade cósmica"; acompanhando, "com uma forte tensão de vontade, o sol no declinar da despedida" (1118). Explorando a fundo, portanto, a íntima correspondência cósmica que há entre o Universo e o Homem. "É que o Universo é cheio de misteriosa vida oculta, que embebe todas as formas; à mínima inclinação no bom caminho responde o frêmito de infinitos contactos do invisível, enchendo de ser e realidade a quotidiana insuficiência" (1119). Heideggerianamente — mas

em 1916 Heidegger estava precisamente a publicar apenas o *Tratado das Categorias e da Significação em Duns Escoto!*... (1120) —, afirma Leonardo Coimbra: "o Ser é presente em todo o Universo, pronto a penetrar de afirmação todas as formas, que se inquietem" (1121). Um movimento na alma é um movimento no cosmos; um movimento no cosmos é um movimento na alma. Todo o movimento é movimento do Ser, é o Ser em movimento. "É que entre o movimento e o Ser há uma tal correspondência que se vos inclinais para o mistério, logo ele vos penetra" (1122).

O Dia termina pelo fenecer da luz moribunda. É o retorno ao Silêncio e à Solidão da Noite. Do mesmo modo termina a Vida. A Hora da Serenidade é o Crepúsculo. Mas essa é a Hora da mais viva e espessa presença do Ser. "Em toda a parte, onde um grande Silêncio mora, sentimos o palpitar dum pensamento; a onnipotência do Ser no corpo da realidade, a posse, que, do Universo, Deus toma permanentemente" (1123). Heidegger disse "A linguagem é a casa do Ser" (1124). Leonardo podia ter dito: "O Silêncio é a casa do Ser". Com efeito, "fora do Rumor todos sentimos uma misteriosa e exultante imponderabilidade" (1125). Fora do Rumor o homem encontra-se "como parcela do todo", "e sabe colocar a sua alma na directriz da universal compreensão" (1126). Ou seja: o que há de melhor para ouvir é o Ser, que se ouve no Silêncio e na Solidão. E o Ser que se ouve é o Ser em movimento, que se dá também na sua direcção. "A Solidão e o Silêncio dão-nos um sentimento de imediata presença e integral plenitude", dão-nos "a Graça divina espalhada em todo o Ser" (1127). Que mora no Silêncio e na Solidão? "É o Invisível, o Inefável, o Inominado que povoa toda a Solidão, que enche de cósmicas e substanciais palavras todo o Silêncio" (1128). Na Solidão e no Silêncio "sentimos a universal presença", atingimos o estado de graça, porque "o estado de graça é o sentimento da presença universal" (1129). E o sentimento da presença universal é o sentir-se dentro da Presença, é o sentir-se presente na Presença. "Estar em graça é olhar o Universo daquele invisível centro de amor, que é o seio de Deus" (1130). E Deus fala: fala das bandas do Silêncio e dos desertos da Solidão. E o que Ele fala é a Graça, que é, "em excessivo além dos sentidos", "simplesmente a absoluta e infinita presença" (1131). E tão intensa e tão pura é esta presença, "tão para além dos sentidos", "que todo o movimento se encerra, e a plena posse é, agora, o perfeito e absoluto contacto" (1132). Este perfeito e absoluto contacto é que é a Serenidade, que é, assim, a plenitude de ser na plenitude do Ser. "É a Serenidade em subtil e invisível corpo de amor, vagueando no Silêncio e na Solidão" (1133). O que, portanto, na plenitude plenifica, é o Amor. A Pre-

sença, é o Amor. E é por isso que "o seu corpo subtil é de femininas formas, delicado e etéreo" (1134). A cristologia de Leonardo Coimbra, que é a culminância do seu sistema filosófico, vai agora, por sua vez, culminar na máxima precisão dos seus contornos. Cristo vai tornar-se o Deus - Menino nos braços da Virgem-Mãe. Com efeito, o mundo e o amor das almas nasceram — e nascem continuamente, pois a criação é *continua* — da *solidão* da Virgem. A Virgem amorosa é a maternidade cósmica: "no seu seio, como as flores nos braços primaveris das árvores, sorri um infante, eterno fruto do seu Amor" (1135). É o Cristo cósmico, Deus-Menino, o Necessário Mediador: "Dos seus lábios, o sorriso sobe para o sorriso materno, e, no sulco de luz e bondade, que é o seu encontro, o Universo voga sem esforço, numa perpétua comunicação do Mundo com Deus pela alma do homem, de Deus com o homem pela solidária harmonia do Mundo" (1136).

## NOTAS

(1) Assim o pensou José Marinho. A sua opinião é visível em *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*, Livraria Figueirinhas, Porto, 1945. A páginas 66 refere-se-lhe deste modo: "(...) este livro central e tão rico (...)". A página 81 escreve assim: "A semelhança externa com as obras da mais nobre arte literária levou muitos leitores a preferi-lo e julgá-lo, assemelhando-o a um poema em prosa. Nós não teremos dúvida em aceitar a designação de poema metafísico para *A Alegria, a Dor e a Graça*, quando se conceba tal designação adequadamente." É, no entanto, a páginas 139-159, na secção final do capítulo III da Parte III, intitulado "Cosmoantropologia", que se revelá com suficiente desenvolvimento a posição fundamental que José Marinho atribui, nesse seu estudo, a *A Alegria, a Dor e a Graça* no conjunto da obra de Leonardo. *A Alegria, a Dor e a Graça* é, para José Marinho, "livro central e único, o mais sistemático no mesmo assistematismo", assinalando-nos, "do modo mais imprevisito e original, mas rigorosamente adequado, a crise dialéctica", e apresentando-nos "os renovados caminhos do ser e do saber" (obra citada, p. 184). Em *Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo* (Lello & Irmão-Editores, Porto, 1976), *A Alegria, a Dor e a Graça* continua a ser considerada por José Marinho como "obra central e sob muitos aspectos culminante do filósofo" (p.94). Obra tão rica de conteúdo filosófico que "em muitos passos (...) se mantêm ainda secreta" (idem, ibidem, p. 120).

Assim pensou também Álvaro Ribeiro. Sabemo-lo da nossa conversação com ele, no Outono de 1979. Essa sua opinião encontra-se expressa, no entanto, também nos seus escritos publicados. Em *Memórias de um Letrado* (Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa 1977), escreve a página 129 do vol. I: "De harmonia com os melhores intérpretes, *A Alegria a Dor e a Graça* é, para nós, o livro em que mais patentemente se revelam as qualidades do escritor, e talvez a sua mais perfeita obra literária".

(2) Leonardo Coimbra, *A Alegria, a Dor e a Graça*, Edição da Renascença Portuguesa, Porto, 1916, p. 7. Utilizamos a 1.<sup>a</sup> edição da obra.

(3) Idem, ibidem, p. 7.

(4) Idem, ibidem, p. 7.

(5) Esta *veridicidade*, de que fala Leonardo Coimbra ao iniciar a sua obra magna *A Alegria, a Dor e a Graça*, aproximamo-la nós da *autenticidade* que já preocupava o Leonardo anarquista e que é central em *Sein*

*und Zeit* de Martin Heidegger.

- (6) Leonardo Coimbra, *ibidem*, p, 7.
- (7) Idem, *ibidem*, p. 7.
- (8) Idem, *ibidem*, pp. 7-8.
- (9) Idem, *ibidem*, p. 8.
- (10) Idem, *ibidem*, p. 8.
- (11) Idem, *ibidem*, p. 8.
- (12) Idem, *ibidem*, p. 8.
- (13) Idem, *ibidem*, p. 8.
- (14) Idem, *ibidem*, p. 8.
- (15) Idem, *ibidem*, p. 8.
- (16) Idem, *ibidem*, p. 8.
- (17) Idem, *ibidem*, p. 8.
- (18) Idem, *ibidem*, p. 8.
- (19) Idem, *ibidem*, p. 10.
- (20) É interessante aproximar a *visão da Noite* de Leonardo Coimbra de Teixeira de Pascoaes e de Fernando Pessoa - ambas estas não coincidentes, de resto. A *Senhora da Noite* de Pascoaes teve a sua 1.<sup>a</sup> edição em 1909, em Magalhães & Moniz, Ld.<sup>a</sup>, Editores, no Porto. Utilizaremos aqui o texto do III volume das *Obras Completas de Teixeira de Pascoaes*, Livraria Bertrand, Amadora, 2.<sup>a</sup> ed., sem indicação de data, A Noite é a musa de Pascoaes, "senhora da manhã vitoriosa / e também de crepúsculo vencido". É a "mulher perfeita em sonho e realidade"; é "aparição divina da Saudade ... "; é "Éva, toda em flor e deslumbrada"; é "o céu e a terra, o inferno e o paraíso" (p. 139). A Noite-Saudade, a Noite-Eva de Pascoaes não corresponde exactamente à Noite-Caos de Leonardo. A Noite de Pascoaes é já Cosmos, Cosmos infinito e Pleno, "noite imensa" (p. 146). Ela é "almas e coisas sem princípio e fim" (p. 146). Ela existe e vive como uma mulher, ela é talvez o Eterno Feminino, a infinita Mãe do Dia. À meia-noite ela é "erma donzela" (p. 140). Ela é, ao avizinhar-se do Dia, "a noite velhinha, / Erma sombra entrevadinha, [que] / Mal pode andar de cansada ..." (p. 159). Quanto a Fernando Pessoa, é no *Álvaro de Campos* que encontramos o que é para nós o seu mais belo e significativo poema sobre a Noite. Utilizaremos o volume II das *Obras Completas de Fernando Pessoa*, Edições Ática, Lisboa, 1964, pp. 153-157. Fala Fernando Pessoa da "Noite antiquíssima e idêntica, / Noite Rainha nascida destronada, / Noite igual por dentro ao silêncio" (p. 153). Como a de Pascoaes,

a Noite de Fernando Pessoa-Álvaro de Campos é mulher, é talvez a Mulher, a "Eva, toda em flor e deslumbrada" do poeta amarantino. Mas é, visivelmente, menos pagã e mais acentuadamente cristã. Ela é a "Nossa Senhora / Das coisas impossíveis que procuramos em vão, / Dos sonhos que vêm ter connosco ao crepúsculo, à janela, / Dos propósitos que nos acariciam / Nos grandes terraços dos hotéis cosmopolitas / Ao som Europeu das músicas e das vozes longe e perto, / E que doem por sabermos que nunca os realizaremos ..." (p. 154). Ela é a Mãe, que nos embala, nos afaga e nos beija silenciosamente na frente (p. 154). Ela é a Mãe-Nossa, a "Mater-Dolorosa das Angústias dos Tímidos, / Turris-Eburnea das Tristezas dos Desprezados, / Mão fresca sobre a testa em febre dos humildes, / Sabor de água sobre os lábios secos dos Cansados" (p. 155). Ela é a Mãe dos deuses e de Deus, a Mãe de tudo, a infinita e inesgotável fonte, que viu nascer Jeová e Júpiter, e sorriu, porque tudo lhe é falso e inútil (p. 156).

- (21) Leonardo Coimbra, *A Alegria, a Dor e a Graça*, p. 10.
- (22) Idem, *ibidem*, p. 10.
- (23) Idem, *ibidem*, p. 10.
- (24) Idem, *ibidem*, p. 10.
- (25) Idem, *ibidem*, p. 10.
- (26) José Marinho, *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*, Livraria Figueirinhas, Porto, 1945, Parte III, cap. III, pp. 131-139. Todo o cap. referido o demonstra, mas as páginas 140-154 têm particular interesse.
- (27) Leonardo Coimbra, *A Alegria, a Dor e a Graça* p. 11.
- (28) Idem, *ibidem*, p. 15.
- (29) Idem, *ibidem*, p. 15.
- (30) É Leonardo Coimbra quem fala de *psicologia ontológica*, a propósito da tragédia grega, em *O Homem às Mãos com o Destino*, inserto no vol. IX das *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1964. Escreve Leonardo: "Para os trágicos gregos não há (...) o psicologismo artificial da «sensiblerie» dos salões, toda a sua psicologia é ontológica, isto é, carregada de realidade natural e humana (...)" (p. 236).
- (31) Leonardo Coimbra, *A Alegria, a Dor e a Graça*, p. 11.
- (32) Idem, *ibidem*, p. 12.
- (33) Idem, *ibidem*, p. 14.

- (34) Idem, ibidem, p. 14.
- (35) Idem, ibidem, p. 14.
- (36) Idem, ibidem, p. 14.
- (37) Idem, ibidem, p. 14.
- (38) Idem, ibidem, p. 14.
- (39) Idem, ibidem, p. 15.
- (40) Idem, ibidem, p. 15.
- (41) Idem, ibidem, p. 15.
- (42) Idem, ibidem, p. 15.
- (43) Idem, ibidem, p. 15.
- (44) Idem, ibidem, p. 16.
- (45) Idem, ibidem, p. 16.
- (46) Idem, ibidem, p. 16.
- (47) Idem, ibidem, p. 17.
- (48) Idem, ibidem, p. 16.
- (49) Idem, ibidem, p. 16.
- (50) Idem, ibidem, p. 16.
- (51) Idem, ibidem, p. 16.
- (52) Idem, ibidem, p. 17.
- (53) Idem, ibidem, p. 17.
- (54) Idem, ibidem, p. 17.
- (55) Idem, ibidem, p. 17.
- (56) Idem, ibidem, p. 18.
- (57) Idem, ibidem, p. 18.
- (58) Idem, ibidem, p. 19.
- (59) Idem, ibidem, p. 26.
- (60) Idem, ibidem, p. 19.
- (61) Idem, ibidem, p. 19.
- (62) Idem, ibidem, p. 20.
- (63) Idem, ibidem, p. 21.
- (64) Idem, ibidem, p. 21.
- (65) Idem, ibidem, pp. 21-22.
- (66) Idem, ibidem, p. 22.
- (67) Idem, ibidem, p. 22.
- (68) Idem, ibidem, p. 22.
- (69) Idem, ibidem, p. 23.
- (70) Idem, ibidem, p. 23.
- (71) Idem, ibidem, p. 24.
- (72) Idem, ibidem, p. 24.

- (73) Idem, ibidem, p. 24.
- (74) Idem, ibidem, p. 24.
- (75) Idem, ibidem, p. 25.
- (76) Idem, ibidem, p. 25.
- (77) Idem, ibidem, p. 26.
- (78) Idem, ibidem, p. 26.
- (79) Idem, ibidem, p. 26.
- (80) Idem, ibidem, p. 27.
- (81) Idem, ibidem, p. 27.
- (82) Bergson e Jean Jaurès foram condiscípulos na secção de letras da Escola Normal Superior. As teses de ambos - *Essai sur les données immédiates de la conscience*, de Bergson (Paris, 1889); *De la réalité du monde sensible*, de Jaurès (1891) - tiveram visível e confessada influência na filosofia de Leonardo Coimbra. Condiscípulo de ambos foi ainda Durkheim, que igualmente influenciou fortemente, como já tivemos oportunidade de evidenciar, a teoria leonardina da Razão. Professores de todos eles na Escola Normal foram Ollé-Laprune e Émile Boutroux. A ligação de Leonardo ao segundo é óbvia e reconhecida. A ligação de Leonardo ao primeiro é uma investigação que merecerá ser realizada, no quadro de um estudo aproximativo de Leonardo Coimbra e Maurice Blondel.
- (83) Escreve Leonardo, em "A obra de Junqueiro" (artigo inicialmente publicado n' *O Primeiro de Janeiro* e depois integrado no livro *Guerra Junqueiro*, Edição de "A Renascença Portuguesa", Porto, 1923): "Jaurès no livro «*De la Réalité du Monde Sensible*» faz uma curiosíssima *platonização* das sensações, procurando-lhes o seu significado idealista, como revelações do Ser" (p. 43). Foi através de Junqueiro que Leonardo Coimbra tomou conhecimento do livro de Jaurès, que era uma das leituras predilectas do poeta português (Leonardo Coimbra, ibidem, p. 149): "livro notável e pouco conhecido que o Poeta muito amava e é a tese filosófica de J. Jaurès" (Leonardo Coimbra, ibidem, p. 43). Quando, em 1911, Jaurès visitou Portugal, Leonardo escreveu em *A Montanha* um artigo em sua homenagem, intitulado *Jaurès, filósofo* (Vide *A Montanha*, de 24.7.1911, p. 1). Aí se referia já o nosso filósofo à "admirável tese" de Jaurès, "procurando um sentido metafísico e racionalista às manifestações sensíveis do Ser".
- (84) Dizemos "o próprio Jaurès", porque a obra explicitamente pedagógi-

- ca deste é muito vasta e notável. Ver o estudo que Maurice Dommanget lhe dedica na sua obra *Les grands Socialistes et l'Éducation: de Platon à Lenine*, Librairie Armand Colin, Paris, 1970 (capítulo XVII, com referência especial para a bibliografia pedagógica do próprio Jaurès). Há tradução portuguesa da obra de M. Dommanget, Publicações Europa-América, Lisboa, 1974.
- (85) Remetemos, a este respeito, para o ensaio de Martin Heidegger *Der Ursprung des Kunstwerks*, de 1935-1936, incluído em *Holzwege*, Frankfurt, 1950. A edição que utilizámos foi a 2.<sup>a</sup> da Editorial Losada, S. A., Buenos Aires, 1969, tradução de José Rovira Armengol, de *Sendas Perdidas. Holzwege*. O ensaio de Heidegger tem por título *El origen de la obra de arte* (pp. 13-67).
- (86) Leonardo Coimbra, *A Alegria, a Dor e a Graça*, Renascença Portuguesa, Porto, 1916, p. 28.
- (87) Idem, *ibidem*, p. 28.
- (88) A obra fundamental de Max Scheler para a exposição da sua doutrina dos valores é *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik* (Halle, 1916). Scheler defende, nessa sua obra, a *objectividade* dos valores, do ser em si dos valores. Os valores constituem um mundo especial de essências, ou *qualidades valiosas*. São, portanto, um domínio especial de *objectos*, com relações e conexões particulares entre si. Não é esta, manifestamente, a doutrina axiológica de Leonardo Coimbra.
- (89) Leonardo Coimbra, *A Alegria, a Dor e a Graça*, Renascença Portuguesa, Porto, 1916, p. 28.
- (90) Idem, *ibidem*, p. 28.
- (91) Lição aprendida, como já dissemos, no livro de Jaurès *De la Réalité du Monde Sensible*.
- (92) Leonardo Coimbra, *ibidem*, p. 28.
- (93) Idem, *ibidem*, p. 28.
- (94) Idem, *ibidem*, p. 28.
- (95) A produção sergiana de literatura infantil referida por Joaquim Montezuma de Carvalho no seu estudo *António Sérgio. A obra e o homem* (Editora Arcádia, S.A.R.L., Lisboa, 1979), toda a que lhe foi possível apurar, é a seguinte (pp. 387-388): "*O Navio dos Brinquedos* (Tip. do Anuário Comercial, Lisboa, 1914, 15 páginas, integrado na Biblioteca da Renascença Portuguesa, com ilustrações de Vasco Lopes de Mendonça); *Na Terra e no Mar* (Livrarias Aillaud & Ber-

trand, Paris-Lisboa, 1924, 61 páginas, com ilustrações de D. Raquel Gameiro), incluindo os contos: A guerra do grilo e do leão, A es-  
 perteza da raposa, História da Baleia, O príncipe encantado e His-  
 tória de José Maria; *Contos Gregos* (Livraria Aillaud & Bertrand,  
 Paris-Lisboa, 1925, 46 páginas, com três contos: Filémon e Baucis,  
 História dos Argonautas e O cão de Ulisses; *A Dança dos Meses* (o  
 ex. não figura na Biblioteca Nacional); *O Ratão Pelado* (igualmente  
 inexistente na Biblioteca Nacional); *Os Conselheiros do Califa* (Li-  
 vrarias Aillaud & Bertrand, Paris-Lisboa, 1927, 24 páginas, inte-  
 grado na série «Quem conta uma história?», ilustrado por D. Ma-  
 mia Gameiro), com dois contos: o do título do livrinho e O cavalo  
 de Alexandre; e, finalmente, *Os Dez Anõezinhos da tia Verde-água*  
 (Editorial Ática, Lisboa, 1945, 20 páginas, com ilustrações de Mi-  
 ly Possoz)."

(96) Leonardo Coimbra, *ibidem*, pp. 31-32.

(97) É conhecida a análise crítica de Antônio Sérgio à filosofia de Hen-  
 ri Bergson, feita em grande parte nas páginas da *Seara Nova*. Men-  
 cionemos: *Breve Aditamento*; in *Seara Nova*, XIII, nº 373, Lisboa,  
 1934, pp. 199-200; *Cartas despretensiosas a um anti-intelectualis-  
 ta bergsoniano*, in *Seara Nova*, XIII, nº 375, 1934, pp. 227-229; nº  
 376, 1934, pp. 243-245; nº 377, 1934, pp. 259-261; nº 378, 1934, pp. 275-278; nº  
 380, 1934, pp. 310-313; nº 381, 1934, pp. 328-333; nº 382, 1934, pp. 348-351 ;  
*Esclarecimentos e interrogações de um idealista*, in *Seara Nova*,  
 XIII, nº 410, 11.10.1934, pp. 19-23; nº 411, 18.10.1934, pp. 35-40; *Em  
 torno da teoria bergsoniana sobre o instinto e sobre as suas rela-  
 ções com a inteligência*, in *Seara Nova*, XIV, nº 434, 1935, pp. 19-  
 -24; nº 437, 1935, pp. 70-75; *Fragmento de um diálogo*, in *Seara No-  
 va*, XVI, nº 476, 1936, pp. 307-314; *Ensaíes*, I, 2.<sup>a</sup> ed., Coimbra,  
 1949, pp. 43-46, 184-186; *Ensaíes*, V, Lisboa, 1936, pp. 178-223; *En-  
 saíes*, V, 2.<sup>a</sup> ed., Lisboa, 1955, pp. 14-15, 177-221; *Ensaíes*, VI, Lis-  
 boa, 1946, pp. 275-276, 279-281; *Ensaíes*, VII, Lisboa, 1954, pp. 241-  
 -242, 262-263; *Um Problema Anteriano*, Lisboa, sem indicação de da-  
 ta. Esta bibliografia foi por nós extraída do estudo de Vasco de Ma-  
 galhães-Vilhena *Antônio Sérgio - o idealismo crítico e a crise da i-  
 deologia burguesa*, Edições Cosmos, Lisboa, 1975, reimpressão da 1.<sup>a</sup>  
 edição, pp. 16-17, nota de rodapé nº 12.

(98) Leonardo Coimbra, *ibidem*, p. 32.

(99) Idem, *ibidem*, p. 32.

(100) Idem, *ibidem*, p. 32.

- (101) Idem, *ibidem*, pp. 32-33.
- (102) Idem, *ibidem*, p. 33.
- (103) Idem, *O Pensamento Criacionista*, Renascença Portuguesa, Porto, 1915, pp. 97-98.
- (104) Idem, *A Alegria, a Dor e a Graça*, Renascença Portuguesa, Porto, 1916, p. 9.
- (105) Idem, *ibidem*, p. 33.
- (106) Idem, *ibidem*, p. 33.
- (107) Idem, *ibidem*, p. 34.
- (108) Idem, *ibidem*, p. 35.
- (109) Idem, *ibidem*, p. 34.
- (110) Idem, *ibidem*, p. 35.
- (111) Idem, *ibidem*, p. 34.
- (112) Idem, *ibidem*, p. 34.
- (113) Idem, *ibidem*, p. 35. O sublinhado é nosso.
- (114) Idem, *ibidem*, p. 36.
- (115) Idem, *ibidem*, pp. 36-39.
- (116) Idem, *ibidem*, p. 36.
- (117) Idem, *ibidem*, p. 36.
- (118) Idem, *ibidem*, p. 37.
- (119) Idem, *ibidem*, p. 37.
- (120) Idem, *ibidem*, p. 37.
- (121) Idem, *ibidem*, p. 37.
- (122) Idem, *ibidem*, p. 38.
- (123) Idem, *ibidem*, p. 39.
- (124) Idem, *ibidem*, p. 39.
- (125) Idem, *ibidem*, p. 39.
- (126) Idem, *ibidem*, p. 40.
- (127) Idem, *ibidem*, p. 40.
- (128) Idem, *ibidem*, p. 40.
- (129) Idem, *ibidem*, p. 41.
- (130) Idem, *ibidem*, p. 41.
- (131) Idem, *ibidem*, p. 41.
- (132) Idem, *ibidem*, p. 41.
- (133) Idem, *ibidem*, p. 42.
- (134) Idem, *ibidem*, p. 43.
- (135) Idem, *ibidem*, p. 43.
- (137) Idem, *ibidem*, pp. 43-44.

- (138) Idem, *ibidem*, p. 44.
- (139) Idem, *ibidem*, p. 44.
- (140) Idem, *ibidem*, p. 44.
- (141) Idem, *ibidem*, p. 44.
- (142) Idem, *ibidem*, p. 44.
- (143) Idem, *ibidem*, p. 44.
- (144) Idem, *ibidem*, p. 45.
- (145) Idem, *ibidem*, p. 45.
- (146) Idem, *ibidem*, p. 45.
- (147) Idem, *ibidem*, pp. 45-46.
- (148) Idem, *ibidem*, p. 46.
- (149) Cf. José Marinho, *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*, Livraria Figueirinhas, Porto, Porto, 1945, pp. 131-159.
- (150) Leonardo Coimbra, *ibidem*, p. 46.
- (151) Idem, *ibidem*, p. 46.
- (152) Idem, *ibidem*, p. 46.
- (153) Idem, *ibidem*, p. 46.
- (154) Idem, *ibidem*, p. 46.
- (155) Idem, *ibidem*, p. 47.
- (156) Idem, *ibidem*, p. 47.
- (157) Idem, *ibidem*, p. 47.
- (158) Como é conhecido, Alberto Caeiro a dado passo *adoece*. Que *doença* é a sua? Tuberculose? Ou *outra coisa*? Seja qual for a *doença* de Alberto Caeiro, ela muda tudo. O Alberto Caeiro *doente* não poderia mais subscrever poemas fundamentais anteriores à *doença*, precisamente porque a *doença* lhe altera o olhar. Ele olha agora de outro modo e vê, portanto, de outro modo, e vê, portanto, outra coisa. Utilizamos aqui o vol. III das *Obras Completas de Fernando Pessoa*, intitulado *Poemas de Alberto Caeiro*, Edições Ática, Lisboa, 3.<sup>a</sup> edição, 1963. Descobrimos, de repente, que Alberto Caeiro está *doente*. É quando ele escreve: "Quando eu não te tinha / Amava a Natureza como um monge calmo a Cristo ... / Agora amo a Natureza / Como um monge calmo à Virgem Maria, / Religiosamente, a meu modo, como dantes, / Mas de outra maneira mais comovida e próxima ..." (p. 87). Os primeiros sinais já se haviam feito notar, mas *paranós* é nesta passagem que o Alberto Caeiro-*outro* claramente marca a sua presença, que não mais deixará de crescer até à sua morte.
- (159) Fernando Pessoa, *Poemas de Alberto Caeiro*, vol. III das *Obras Com-*

*pletas de Fernando Pessoa*, p. 99.

- (160) Leonardo Coimbra, *A Alegria, a Dor e a Graça*, Renascença Portuguesa, Porto, 1916, p. 47.
- (161) Idem, *ibidem*, p. 47.
- (162) Idem, *ibidem*, p. 47.
- (163) Idem, *ibidem*, p. 48.
- (164) Idem, *ibidem*, p. 48.
- (165) Idem, *ibidem*, p. 48.
- (166) Idem, *ibidem*, p. 49.
- (167) Idem, *ibidem*, p. 49.
- (168) Idem, *ibidem*, p. 50.
- (169) Idem, *ibidem*, p. 50.
- (170) Idem, *ibidem*, p. 50.
- (171) Idem, *ibidem*, p. 50.
- (172) Idem, *ibidem*, p. 50.
- (173) Idem, *ibidem*, p. 50.
- (174) Idem, *ibidem*, p. 50.
- (175) Idem, *ibidem*, p. 51.
- (176) Idem, *ibidem*, p. 51.
- (177) Idem, *ibidem*, p. 52.
- (178) Idem, *ibidem*, p. 52.
- (179) Idem, *ibidem*, p. 53.
- (180) Idem, *ibidem*, p. 54.
- (181) Ver, a este respeito, uma profunda análise de Henry Corbin no seu prefácio à tradução francesa das *Questions I* de Martin Heidegger, Éditions Gallimard, 1974, pp. 13-20.
- (182) Leonardo Coimbra, *A Alegria, a Dor e a Graça*, Renascença Portuguesa, Porto, 1916, p. 54.
- (183) Pensamos, naturalmente, no famoso livro de Martin Buber *Ich und Du*, 1923. Utilizámos a trad. francesa de G. Bianquis, sob o título de *Je et Tu*, Aubier Montaigne, 1970.
- (184) Leonardo Coimbra, *A Alegria, a Dor e a Graça*, Renascença Portuguesa, Porto, 1916, p. 54.
- (185) Idem, *ibidem*, p. 54.
- (186) Idem, *ibidem*, p. 55.
- (187) Idem, *ibidem*, p. 55.
- (188) Idem, *ibidem*, p. 55.
- (189) Idem, *ibidem*, p. 55.

- (190) Idem, ibidem, p. 55.
- (191) Idem, ibidem, p. 55.
- (192) Idem, ibidem, pp. 55-56.
- (193) Idem, ibidem, p. 56.
- (194) Idem, ibidem, p. 56.
- (195) Idem, ibidem, p. 56.
- (196) Idem, ibidem, p. 57.
- (197) Idem, ibidem, pp. 56-57.
- (198) Idem, ibidem, p. 57.
- (199) Idem, ibidem, p. 57.
- (200) Idem, ibidem, p. 57.
- (201) Idem, ibidem, p. 54.
- (202) Idem, ibidem, pp. 57-58.
- (203) Idem, ibidem, p. 58.
- (204) Idem, ibidem, p. 58.
- (205) Idem, ibidem, pp. 58-60.
- (206) Idem, ibidem, pp. 58-59.
- (207) Idem, ibidem, p. 59.
- (208) Idem, ibidem, p. 60.
- (209) Idem, ibidem, p. 60.
- (210) Idem, ibidem, p. 61.
- (211) Idem, ibidem, p. 61.
- (212) Idem, ibidem, p. 61.
- (213) Idem, ibidem, p. 61.
- (214) Idem, ibidem, p. 61.
- (215) Idem, ibidem, p. 61.
- (216) Idem, ibidem, p. 61.
- (217) Idem, ibidem, p. 62.
- (218) Idem, ibidem, p. 62.
- (219) Idem, ibidem, p. 62.
- (220) Idem, ibidem, p. 62.
- (221) Idem, ibidem, p. 62.
- (222) Idem, ibidem, p. 62.
- (223) Idem, ibidem, p. 63.
- (224) Idem, ibidem, p. 63.
- (225) Idem, ibidem, p. 63.
- (226) Idem, ibidem, p. 64.
- (227) Idem, ibidem, p. 64.
- (228) Idem, ibidem, p. 64.

- (229) Idem, ibidem, p. 64.  
(230) Idem, ibidem, p. 64.  
(231) Idem, ibidem, p. 65.  
(232) Idem, ibidem, p. 65.  
(233) Idem, ibidem, p. 65.  
(234) Idem, ibidem, p. 65.  
(235) Idem, ibidem, p. 66.  
(236) Idem, ibidem, p. 66.  
(237) Idem, ibidem, p. 67.  
(238) Idem, ibidem, p. 66.  
(239) Idem, ibidem, pp. 67-68.  
(240) Idem, ibidem, p. 67.  
(241) Idem, ibidem, p. 67.  
(242) Idem, ibidem, p. 68.  
(243) Idem, ibidem, p. 68.  
(244) Idem, ibidem, p. 68.  
(245) Idem, ibidem, p. 68.  
(246) Idem, ibidem, p. 63.  
(247) Idem, ibidem, p. 66.  
(248) Idem, ibidem, p. 67.  
(249) Idem, ibidem, p. 68.  
(250) Idem, ibidem, p. 69.  
(251) Idem, ibidem, p. 69.  
(252) Idem, ibidem, p. 69.  
(253) Idem, ibidem, p. 69.  
(254) Idem, ibidem, p. 70.  
(255) Idem, ibidem, p. 70.  
(256) Idem, ibidem, p. 70.  
(257) Idem, ibidem, p. 70.  
(258) Idem, ibidem, p. 70.  
(259) Idem, ibidem, p. 70.  
(260) Idem, ibidem, p. 71.  
(261) Idem, ibidem, p. 71.  
(262) Raul Proença foi, entre nós, o mais notável defensor da doutrina do "eterno retorno", tendo deixado à data da sua morte, entre outros trabalhos inéditos, um longo estudo sobre a ideia do "eterno retorno", considerada nos seus vários aspectos e na sua longa história, num total de 13 capítulos. Sant'Anna Dionísio publicou

dois livros sobre o problema: *A Hipótese do Eterno Retorno*, Porto, 1946; *Pensamento de Raul Proença*, Porto, 1949. O estudo completo de Raul Proença continua por publicar, pois apenas partes dele foram incluídas no segundo livro mencionado de Sant'Anna Dionísio.

- (263) Leonardo Coimbra, *ibidem*, p. 71.
- (264) Idem, *ibidem*, p. 72.
- (265) Idem, *ibidem*, p. 72.
- (266) Idem, *ibidem*, p. 72.
- (267) Idem, *ibidem*, p. 73.
- (268) Idem, *ibidem*, p. 73.
- (269) Idem, *ibidem*, p. 73.
- (270) Idem, *ibidem*, p. 74.
- (271) Idem, *ibidem*, p. 74.
- (272) Idem, *ibidem*, p. 74.
- (273) Idem, *ibidem*, p. 74.
- (274) Idem, *ibidem*, p. 74.
- (275) Damos à expressão um sentido derivado da conhecida e notabilíssima - pelo menos para nós - novela de Goethe.
- (276) Leonardo Coimbra, *ibidem*, p. 74.
- (277) Idem, *ibidem*, p. 74.
- (278) Idem, *ibidem*, p. 85.
- (279) Idem, *ibidem*, p. 75.
- (280) Idem, *ibidem*, p. 75.
- (281) Idem, *ibidem*, p. 75.
- (282) Idem, *ibidem*, p. 75.
- (283) Idem, *ibidem*, p. 75.
- (284) Idem, *ibidem*, p. 76.
- (285) Idem, *ibidem*, p. 75.
- (285) Idem, *ibidem*, p. 75.
- (286) Idem, *ibidem*, p. 76.
- (287) Idem, *ibidem*, p. 76.
- (288) Idem, *ibidem*, p. 77.
- (289) Idem, *ibidem*, p. 77.
- (290) Idem, *ibidem*, p. 78.
- (291) Idem, *ibidem*, p. 78.
- (292) Idem, *ibidem*, p. 78.
- (293) Idem, *ibidem*, p. 78.
- (294) Idem, *ibidem*, p. 78.

- (295) Idem, *ibidem*, p. 78.
- (296) Idem, *ibidem*, p. 78.
- (297) Idem, *ibidem*, p. 79.
- (298) Idem, *ibidem*, p. 79.
- (299) Idem, *ibidem*, p. 79.
- (300) Idem, *ibidem*, p. 79.
- (301) Idem, *ibidem*, p. 79.
- (302) Idem, *ibidem*, p. 79.
- (303) Idem, *ibidem*, p. 79.
- (304) Idem, *ibidem*, p. 83.
- (305) Idem, *ibidem*, p. 84.
- (306) Idem, *ibidem*, pp. 83-84.
- (307) Idem, *ibidem*, p. 84.
- (308) Idem, *ibidem*, p. 83.
- (309) Idem, *ibidem*, p. 83.
- (310) Idem, *ibidem*, p. 83.
- (311) Idem, *ibidem*, p. 85.
- (312) Idem, *ibidem*, p. 85.
- (313) Idem, *ibidem*, p. 85.
- (314) Idem, *ibidem*, p. 85.
- (315) Idem, *ibidem*, p. 8.
- (316) Idem, *ibidem*, pp. 85-86.
- (317) Idem, *ibidem*, p. 85.
- (318) Idem, *ibidem*, p. 85.
- (319) Idem, *ibidem*, p. 86.
- (320) Idem, *ibidem*, p. 86.
- (321) Idem, *ibidem*, p. 86.
- (322) Idem, *ibidem*, p. 86.
- (323) Idem, *ibidem*, p. 86.
- (324) Idem, *ibidem*, p. 87.
- (325) Idem, *ibidem*, p. 87.
- (326) Idem, *ibidem*, p. 87.
- (327) Idem, *ibidem*, p. 87.
- (328) Idem, *ibidem*, p. 88.
- (329) Idem, *ibidem*, p. 87.
- (330) Idem, *ibidem*, p. 87.
- (331) Idem, *ibidem*, p. 88.
- (332) Idem, *ibidem*, p. 88.
- (333) Cf. *supra*, p. 477.

- (334) Idem, ibidem, p. 88.  
(335) Idem, ibidem, pp. 88-89.  
(336) Idem, ibidem, p. 89.  
(337) Idem, ibidem, p. 89.  
(338) Idem, ibidem, p. 89.  
(339) Idem, ibidem, p. 89.  
(340) Idem, ibidem, p. 89.  
(341) Idem, ibidem, p. 90.  
(342) Idem, ibidem, p. 92.  
(343) Idem, ibidem, p. 92.  
(344) Idem, ibidem, p. 93.  
(345) Idem, ibidem, p. 93.  
(346) Idem, ibidem, p. 94.  
(347) Idem, ibidem, p. 94.  
(348) Idem, ibidem, p. 94.  
(349) Idem, ibidem, p. 94.  
(350) Idem, ibidem, p. 95.  
(351) Idem, ibidem, p. 95.  
(352) Idem, ibidem, p. 95.  
(353) Idem, ibidem, p. 95.  
(354) Idem, ibidem, p. 103.  
(355) Idem, ibidem, p. 103.  
(356) Idem, ibidem, p. 97.  
(357) Cf. supra, I Parte, capítulo IV.  
(358) Leonardo Coimbra, ibidem, p. 96.  
(359) Idem, ibidem, p. 96.  
(360) Idem, ibidem, p. 100.  
(361) Idem, ibidem, p. 96.  
(362) Idem, ibidem, p. 96.  
(363) Idem, ibidem, p. 96.  
(364) Idem, ibidem, p. 96.  
(365) Idem, ibidem, p. 96.  
(366) Idem, ibidem, p. 96.  
(367) Idem, ibidem, p. 97.  
(368) Idem, ibidem, p. 97.  
(369) Idem, ibidem, p. 97.  
(370) Idem, ibidem, p. 98.  
(371) Idem, ibidem, p. 98.  
(372) Idem, ibidem, p. 98.



- (373) Idem, ibidem, p. 99.
- (374) Idem, ibidem, p. 99.
- (375) Idem, ibidem, p. 99.
- (376) Idem, ibidem, p. 99.
- (377) Idem, ibidem, p. 97.
- (378) Idem, ibidem, p. 99.
- (379) Idem, ibidem, p. 100.
- (380) Idem, ibidem, p. 100.
- (381) Idem, ibidem, p. 100.
- (382) Idem, ibidem, p. 100.
- (383) Lembramos que um dos livros fundamentais de Max Scheler se chama precisamente *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Darmstadt, 1928). Servimo-nos da tradução francesa de M. Dupuy, Aubier, Paris, 1979, que tem por título *La situation de l'homme dans le monde*.
- (384) Martin Heidegger nasceu em 26 de Setembro de 1889; Fernando Pessoa nasceu em 13 de Junho de 1888; Leonardo Coimbra nasceu em 30 de Dezembro de 1883. Três extraordinárias figuras do pensamento europeu, que aqui aproximamos; para todos o sentido d'a Casa, d'o Mundo como Casa, ocupou um lugar central no respectivo pensamento.
- (385) Não esquecemos também, naturalmente, as oscilações do pensamento filosófico-religioso de Max Scheler.
- (386) Esta conferência de Heidegger foi publicada na reprodução do colóquio referido, *Mensch und Raum*, ed. Neue Darmstädter Verlagsanstalt, Darmstadt, 1952, pp. 72-84, com o título de *Bauen Wohnen Denken*. O texto que utilizamos está incluído no volume com obras de Martin Heidegger *Essais et Conférences*, Éditions Gallimard, 1973, pp. 170-193. Tem por título *Bâtir Habiter Penser*.
- (387) Esta conferência de Heidegger foi publicada em *Akzente*, revista de poesia (dirigida por W. Höllerer e Hans Bender), caderno 1, Munique, pp. 57-71, com o título de «... *dichterisch Wohnet der Mensch ...*». O texto que utilizamos está incluído no volume com obras de M. Heidegger *Essais et Conférences*, Éditions Gallimard, 1973, pp. 224-225. Tem por título «... *L'homme habite en poëte ...*».
- (388) Esta conferência de Heidegger foi publicada no *Jahrbuch*, herausgegeben von der Bayerischen Akademie der Schönen Künste, Munique, pp. 128-148, com o título de *Das Ding*, incluída no tomo I *Gestalt und Gedanke*. O texto que utilizamos está incluído no volume com

obras de M. Heidegger *Essais et Conférences*, Éditions Callimard, 1973, pp. 194-223. Tem por título *La Chose*.

- (389) Leonardo Coimbra, *A Alegria, a Dor e a Graça*, Renascença Portuguesa, Porto, 1916, p. 101.
- (390) Idem, *ibidem*, p. 103.
- (391) Idem, *ibidem*, p. 103.
- (392) Idem, *ibidem*, p. 103.
- (393) Idem, *ibidem*, p. 102.
- (394) Idem, *ibidem*, p. 102.
- (395) Idem, *ibidem*, p. 102.
- (396) Idem, *ibidem*, p. 102.
- (397) Idem, *ibidem*, p. 102.
- (398) Idem, *ibidem*, p. 103.
- (399) Idem, *ibidem*, p. 103.
- (400) Idem, *ibidem*, p. 103.
- (401) Idem, *ibidem*, p. 104.
- (402) Idem, *ibidem*, p. 104.
- (403) Idem, *ibidem*, p. 104.
- (404) Idem, *ibidem*, p. 106.
- (405) Idem, *ibidem*, p. 106.
- (406) Idem, *ibidem*, p. 106.
- (407) Idem, *ibidem*, p. 106.
- (408) Idem, *ibidem*, p. 106.
- (409) Idem, *ibidem*, p. 106.
- (410) Idem, *ibidem*, p. 106.
- (411) Idem, *ibidem*, p. 106.
- (412) Idem, *ibidem*, p. 106.
- (413) Idem, *ibidem*, pp. 106-107.
- (414) Idem, *ibidem*, p. 107.
- (415) Idem, *ibidem*, p. 107.
- (416) Idem, *ibidem*, p. 107.
- (417) É em *O Pensamento Criacionista* (Renascença Portuguesa, Porto, 1915, p. 184) que Leonardo escreve: "A verdadeira abstracção dá uma realidade de pensamento e um pensamento de realidade, carne, osso e alma".
- (418) Idem, *ibidem*, p. 107.
- (419) Idem, *ibidem*, p. 107.
- (420) Idem, *ibidem*, p. 107.
- (421) Idem, *ibidem*, pp. 107-108.
- (422) Idem, *ibidem*, p. 108.

- (423) Idem, *ibidem*, p. 108.
- (424) Idem, *ibidem*, p. 108.
- (425) Idem, *ibidem*, p. 108.
- (426) Idem, *ibidem*, p. 109.
- (427) Idem, *ibidem*, p. 115.
- (428) Idem, *ibidem*, p. 115.
- (429) Idem, *ibidem*, p. 115.
- (430) Idem, *ibidem*, p. 115.
- (431) Idem, *ibidem*, p. 115.
- (432) Idem, *ibidem*, p. 115.
- (433) Idem, *ibidem*, pp. 115-116.
- (434) Idem, *ibidem*, p. 8.
- (435) Fernando Pessoa, *Obras Completas de Fernando Pessoa*, vol. I, Edições Ática, Lisboa, 1911, p. 60. Trata-se do último verso do XIII soneto da série de 14 sonetos *Passos da Cruz*.
- (436) Idem, *ibidem*, p. 62. Trata-se do último verso do XIV soneto de *Passos da Cruz*.
- (437) Leonardo Coimbra, *A Alegria, a Dor e a Graça*, Renascença Portuguesa, Porto, 1916, p. 116.
- (438) Idem, *ibidem*, p. 116.
- (439) Idem, *ibidem*, p. 117.
- (440) Idem, *ibidem*, p. 116.
- (441) Idem, *ibidem*, p. 116.
- (442) Idem, *ibidem*, p. 116.
- (443) Idem, *ibidem*, p. 116.
- (444) Idem, *ibidem*, p. 118.
- (445) Idem, *ibidem*, p. 117.
- (446) Idem, *ibidem*, p. 117.
- (447) Idem, *ibidem*, p. 117.
- (448) Idem, *ibidem*, pp. 117-118.
- (449) Idem, *ibidem*, p. 118.
- (450) Idem, *ibidem*, p. 118.
- (451) Idem, *ibidem*, p. 118.
- (452) Idem, *ibidem*, p. 118.
- (453) Idem, *ibidem*, p. 118.
- (454) Idem, *ibidem*, pp. 118-119.
- (455) Idem, *ibidem*, p. 119.
- (456) Idem, *ibidem*, p. 118.

- (457) Idem, ibidem, p. 119.
- (458) Idem, ibidem, p. 119.
- (459) Idem, ibidem, p. 119.
- (460) Idem, ibidem, p. 119.
- (461) Idem, ibidem, p. 119.
- (462) Idem, ibidem, pp. 119-120.
- (463) Idem, ibidem, p. 115.
- (464) Idem, ibidem, p. 120.
- (465) Idem, ibidem, p. 120.
- (466) Idem, ibidem, p. 120.
- (467) Idem, ibidem, p. 120.
- (468) Idem, ibidem, pp. 120-121.
- (469) Idem, ibidem, p. 121.
- (470) Idem, ibidem, p. 121.
- (471) Idem, ibidem, p. 125.
- (472) Idem, ibidem, p. 125.
- (473) Idem, ibidem, p. 125.
- (474) Idem, ibidem, p. 125.
- (475) Idem, ibidem, p. 126.
- (476) Idem, ibidem, pp. 126-127.
- (477) Idem, ibidem, p. 127.
- (478) Idem, ibidem, p. 127.
- (479) Idem, ibidem, p. 128.
- (480) Idem, ibidem, p. 129.
- (481) Idem, ibidem, p. 129.
- (482) Idem, ibidem, p. 129.
- (483) Idem, ibidem, p. 129.
- (484) Idem, ibidem, p. 130.
- (485) Idem, ibidem, p. 130.
- (486) Idem, ibidem, p. 132.
- (487) Idem, ibidem, p. 132.
- (488) Idem, ibidem, p. 132.
- (489) Idem, ibidem, p. 132.
- (490) Idem, ibidem, p. 133.
- (491) Idem, ibidem, p. 133.
- (492) Idem, ibidem, p. 133.
- (493) Idem, ibidem, p. 133.
- (494) Idem, ibidem, p. 133.
- (495) Idem, ibidem, pp. 133-134.

- (496) Idem, *ibidem*, p. 134.
- (497) Idem, *ibidem*, p. 134.
- (498) Idem, *ibidem*, p. 134.
- (499) Idem, *ibidem*, p. 134.
- (500) Idem, *ibidem*, p. 135.
- (501) Idem, *ibidem*, p. 136.
- (502) Idem, *ibidem*, p. 136.
- (503) Idem, *ibidem*, p. 136.
- (504) Idem, *ibidem*, p. 137.
- (505) Idem, *ibidem*, p. 137.
- (506) Idem, *ibidem*, p. 137.
- (507) Idem, *ibidem*, pp. 137-138.
- (508) Idem, *ibidem*, p. 138.
- (509) Idem, *ibidem*, p. 138.
- (510) Idem, *ibidem*, p. 138.
- (511) Idem, *ibidem*, p. 138.
- (512) Idem, *ibidem*, p. 138.
- (513) Idem, *ibidem*, p. 139.
- (514) Idem, *ibidem*, p. 139.
- (515) Idem, *ibidem*, p. 139.
- (516) Idem, *ibidem*, p. 139.
- (517) Idem, *ibidem*, p. 140.
- (518) Idem, *ibidem*, p. 139.
- (519) Idem, *ibidem*, p. 139.
- (520) Idem, *ibidem*, p. 140.
- (521) Idem, *ibidem*, p. 141.
- (522) Idem, *ibidem*, p. 141.
- (523) Idem, *ibidem*, p. 141.
- (524) Idem, *ibidem*, p. 143.
- (525) Idem, *ibidem*, p. 143.
- (526) Idem, *ibidem*, p. 143.
- (527) Idem, *ibidem*, p. 143.
- (528) Idem, *ibidem*, p. 143.
- (529) Idem, *ibidem*, p. 143.
- (530) Idem, *ibidem*, p. 144.
- (531) Idem, *ibidem*, p. 144.
- (532) Cf. *supra*, p. 399.
- (533) Leonardo Coimbra, *ibidem*, p. 144.

- (534) Idem, *ibidem*, p. 144.
- (535) Idem, *ibidem*, p. 143.
- (536) Idem, *ibidem*, p. 144.
- (537) Idem, *ibidem*, p. 144.
- (538) Idem, *ibidem*, p. 144.
- (539) Idem, *ibidem*, p. 145.
- (540) Idem, *ibidem*, p. 145.
- (541) Idem, *ibidem*, p. 145.
- (542) Idem, *ibidem*, p. 145.
- (543) Idem, *ibidem*, p. 147.
- (544) Idem, *ibidem*, p. 147.
- (545) Idem, *ibidem*, p. 147.
- (546) Idem, *ibidem*, p. 147.
- (547) Idem, *ibidem*, pp. 147-148.
- (548) Idem, *ibidem*, p. 148.
- (549) Idem, *ibidem*, p. 149.
- (550) Idem, *ibidem*, p. 149.
- (551) Idem, *ibidem*, p. 144.
- (552) Idem, *ibidem*, pp. 144-145.
- (553) Idem, *ibidem*, p. 145.
- (554) Idem, *ibidem*, p. 145.
- (555) Encontram-se, no volume de *Prosas Dispersas* de Guerra Junqueiro (Lello & Irmão-Editores, Porto, 1964), vários textos fundamentais para ilustrar o que afirmamos. São os seguintes os mais relevantes: O «Sacré-Coeur» (pp. 5-12); *Antero de Quental - o drama da sua vida* (pp. 13-24); *Raul Brandão (carta-prefácio aos «Pobres»)* (pp. 33-63); *Justino de Montalvão (apontamento para um retrato)* (pp. 69-78); *E - dith Cavell* (pp. 123-138); *O Monstro Alemão-Átila e Joana d'Arc* (pp. 139-167). Quanto à obra poética de Junqueiro, toda ela está impregnada da realidade e da meditação da Dor. Mencionamos, a título de exemplo: *A Morte de D. João*; *A Velhice do Padre Eterno*; *Finis Patriae*; *O Caminho do Céu*; *Prometeu Libertado*.
- (556) Leonardo Coimbra, *A Alegria, a Dor e a Graça*, Renascença Portuguesa, Porto, 1916, p. 146.
- (557) Idem, *ibidem*, p. 149.
- (558) Idem, *ibidem*, p. 150.
- (559) Idem, *ibidem*, p. 150.
- (560) Idem, *ibidem*, p. 150.
- (561) Idem, *ibidem*, p. 151.

- (562) Idem, *ibidem*, p. 151.
- (563) Idem, *ibidem*, p. 151.
- (564) Idem, *ibidem*, p. 151.
- (565) Idem, *ibidem*, p. 151.
- (566) Idem, *ibidem*, p. 152.
- (567) Idem, *ibidem*, p. 152.
- (568) Idem, *ibidem*, p. 152.
- (569) Idem, *ibidem*, p. 155.
- (570) Idem, *ibidem*, p. 155.
- (571) Idem, *ibidem*, p. 155.
- (572) Idem, *ibidem*, p. 155.
- (573) Idem, *ibidem*, p. 155.
- (574) Idem, *ibidem*, p. 156.
- (575) Idem, *ibidem*, p. 156.
- (576) Idem, *ibidem*, p. 156.
- (577) Idem, *ibidem*, p. 157.
- (578) Idem, *ibidem*, p. 158.
- (579) Idem, *ibidem*, p. 157.
- (580) Idem, *ibidem*, p. 158.
- (581) Idem, *ibidem*, p. 158.
- (582) Idem, *ibidem*, p. 158.
- (583) Idem, *ibidem*, p. 158.
- (584) Idem, *ibidem*, p. 159.
- (585) Idem, *ibidem*, p. 159.
- (586) Idem, *ibidem*, p. 159.
- (587) Idem, *ibidem*, p. 160.
- (588) Idem, *ibidem*, p. 160.
- (589) Idem, *ibidem*, p. 160.
- (590) Idem, *ibidem*, p. 161.
- (591) Idem, *ibidem*, p. 161.
- (592) Idem, *ibidem*, p. 161.
- (593) Idem, *ibidem*, p. 161.
- (594) Idem, *ibidem*, p. 161.
- (595) Idem, *ibidem*, p. 162.
- (596) Idem, *ibidem*, p. 162.
- (597) Idem, *ibidem*, p. 162.
- (598) Idem, *ibidem*, p. 163.
- (599) Idem, *ibidem*, p. 163.

- (600) Idem, ibidem, p. 163.
- (601) Idem, ibidem, p. 165.
- (602) Idem, ibidem, p. 165.
- (603) Idem, ibidem, p. 166.
- (604) Idem, ibidem, p. 166.
- (605) Idem, ibidem, p. 166.
- (606) Idem, ibidem, p. 166.
- (607) Idem, ibidem, p. 167.
- (608) O que admitimos relativamente a Dante não admitimos relativamente a Leonardo. Com efeito, não vemos no seu cristianismo qualquer explícita e consistente orientação gnóstica.
- (609) Leonardo Coimbra, ibidem, p. 167.
- (610) Idem, ibidem, p. 168.
- (611) Idem, ibidem, p. 168.
- (612) Idem, ibidem, p. 168.
- (613) Idem, ibidem, p. 168.
- (614) Idem, ibidem, p. 168.
- (615) Idem, ibidem, p. 168.
- (616) Idem, ibidem, p. 167.
- (617) Idem, ibidem, p. 169.
- (618) Idem, ibidem, p. 169.
- (619) Idem, ibidem, p. 169.
- (620) Idem, ibidem, p. 170.
- (621) Idem, ibidem, p. 170.
- (622) Idem, ibidem, p. 171.
- (623) Idem, ibidem, p. 172.
- (624) Idem, ibidem, p. 172.
- (625) Idem, ibidem, p. 172.
- (626) Idem, ibidem, p. 174.
- (627) Idem, ibidem, p. 173.
- (628) Idem, ibidem, p. 173.
- (629) Idem, ibidem, p. 174.
- (630) Idem, ibidem, p. 175.
- (631) Idem, ibidem, p. 175.
- (632) Idem, ibidem, p. 176.
- (633) Idem, ibidem, p. 176.
- (634) Idem, ibidem, p. 177.
- (635) Idem, ibidem, p. 177.

- (636) Idem, ibidem, p. 178.
- (637) Idem, ibidem, p. 178.
- (638) Idem, ibidem, p. 179.
- (639) Idem, ibidem, p. 179.
- (640) Idem, ibidem, p. 180.
- (641) Idem, ibidem, p. 180.
- (642) Idem, ibidem, p. 179.
- (643) Idem, ibidem, p. 180.
- (644) Idem, ibidem, p. 181.
- (645) Escreveu o P.<sup>e</sup> Antônio Dias de Magalhães no Prefácio ao volume XI das *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1962, que é *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, a páginas VIII: "O dinamismo da dialéctica criacionista aprofundou-se e superou-se com a meditação de *Le Point de départ de la Métaphysique* de José Ma réchal, S.J." Continuando, precisa o P.<sup>e</sup> Dias de Magalhães (mesma página): "Leonardo, já em 1924, ia lendo com o maior interesse os *Cahiers* do célebre filósofo de Lovaina, reconhecendo ser o único filósofo católico, que compreendia a filosofia moderna."
- (646) Idem, ibidem, p. 181.
- (647) Idem, ibidem, p. 181.
- (648) Idem, ibidem, p. 181.
- (649) Idem, ibidem, p. 181.
- (650) Idem, ibidem, p. 181.
- (651) Idem, ibidem, p. 181.
- (652) Idem, ibidem, pp. 181-182.
- (653) Idem, ibidem, p. 182.
- (654) Idem, ibidem, p. 182.
- (655) Idem, ibidem, p. 182.
- (656) Idem, ibidem, p. 183.
- (657) Idem, ibidem, p. 183.
- (658) Idem, ibidem, p. 184.
- (659) Idem, ibidem, p. 184.
- (660) Idem, ibidem, p. 184.
- (661) Idem, ibidem, p. 185.
- (662) Idem, ibidem, p. 186.
- (663) Idem, ibidem, p. 186.
- (664) Idem, ibidem, p. 186.
- (665) Idem, ibidem, p. 186.

- (666) Idem, ibidem, p. 186.
- (667) Idem, ibidem, p. 187.
- (668) Idem, ibidem, p. 188.
- (669) Idem, ibidem, p. 188.
- (670) Idem, ibidem, p. 188.
- (671) Idem, ibidem, p. 189.
- (672) Idem, ibidem, p. 189.
- (673) Idem, ibidem, p. 190.
- (674) Idem, ibidem, p. 191.
- (675) Idem, ibidem, p. 191.
- (676) Idem, ibidem, p. 194.
- (677) Idem, ibidem, p. 195.
- (678) Idem, ibidem, pp. 195-196.
- (679) Idem, ibidem, p. 196.
- (680) Idem, ibidem, p. 196.
- (681) Idem, ibidem, pp. 196-197.
- (682) Idem, ibidem, p. 197.
- (683) Idem, ibidem, p. 197.
- (684) Idem, ibidem, p. 198.
- (685) Idem, ibidem, p. 198.
- (686) Idem, ibidem, p. 198.
- (687) Idem, ibidem, p. 198.
- (688) Idem, ibidem, pp. pp.198-199.
- (689) Idem, ibidem, p. 199.
- (690) Idem, ibidem, p. 199.
- (691) Idem, ibidem, p. 199.
- (692) Idem, ibidem, p. 199.
- (693) Idem, ibidem, p. 200.
- (694) Idem, ibidem, p. 200.
- (695) Idem, ibidem, p. 201.
- (696) Idem, ibidem, p. 202.
- (697) Idem, ibidem, p. 202.
- (698) Idem, ibidem, p. 203.
- (699) A existência de uma *consciência dolorosa*, ou de uma *consciência dolorida*, em Mário de Sá-Carneiro e em Fernando Pessoa, é para nós um facto indiscutível. Quanto aos "homens da *Seara Nova*", devemos confessar que pensamos sobretudo em Raul Proença e António Sérgio.
- (700) Encontramos a defesa de uma *pedagogia da consciência profunda* em

Rilke, nas suas *Cartas a um Poeta*, de que utilizámos a tradução portuguesa de Fernanda de Castro, edição da Portugália Editora, Lisboa, sem indicação de data. Na Carta IV Rilke distingue a "inteligência" da "consciência mais profunda" (p. 37). A "inteligência" será assim, para ele, uma consciência da superfície, apta sobretudo para a superfície. A "consciência mais profunda" será, digamos, *mais inteligente* que a consciência superficial, ou "inteligência". Se é verdade o que diz Rilke, deveríamos educar para a "consciência profunda" e não para a "inteligência". Rilke encontra-se aqui com a psicanálise, com a psicologia das profundidades: com Freud, com Jung. A pedagogia para que aponta é uma pedagogia das profundidades. Encontra-se também com Bergson. A pedagogia para que aponta pode assemelhar-se também a uma pedagogia da intuição.

- (701) Leonardo Coimbra, *A Alegria, a Dor e a Graça*, Renascença Portuguesa, Porto, 1916, p. 151.
- (702) Idem, *ibidem*, p. 151.
- (703) Idem, *ibidem*, pp. 151-152.
- (704) Idem, *ibidem*, p. 152.
- (705) H.J. Eysenck, *Verdades e Mentiras da Psicologia*, Editora Ulisseia, Lisboa, sem indicação de data, capítulos I a IV da Primeira Parte, pp. 25-167. Foi a edição portuguesa que utilizámos. A edição original é de Penguin Books, Ltd., Harmondsworth, Middlesex, 1957, e intitula-se *Sense and Nonsense in Psychology*.
- (706) De J.B. Rhine consultámos *Novas Fronteiras da Mente (História das Experiências na Universidade de Duke)*, Ibrasa, São Paulo-Brasil, 1965. O original norte-americano é de 1937 e intitula-se *New Frontiers of the Mind*. A antologia *Parapsicologia, novos aspectos de velhos enigmas*, compilada e traduzida por M.S. Pomba Guerra e publicada pela Portugália Editora, Lisboa, 1971, contém elementos sobre as investigações de Rhine, bem como sobre as da escola soviética.
- (707) Leonardo Coimbra, *A Alegria, a Dor e a Graça*, Renascença Portuguesa, Porto, 1916, p. 152.
- (708) Idem, *ibidem*, p. 152.
- (709) Idem, *ibidem*, p. 152.
- (710) Idem, *ibidem*, pp. 152-153.
- (711) Idem, *ibidem*, p. 153.
- (712) Idem, *ibidem*, p. 153.
- (713) Idem, *ibidem*, p. 153.

- (714) Idem, ibidem, p. 153.
- (715) Idem, ibidem, p. 154.
- (716) Idem, ibidem, p. 154.
- (717) Idem, ibidem, pp. 154-155.
- (718) Idem, ibidem, p. 205.
- (719) Idem, ibidem, p. 205.
- (720) Idem, ibidem, p. 205.
- (721) Idem, ibidem, p. 209.
- (722) Idem, ibidem, p. 208.
- (723) Idem, ibidem, pp. 206-207.
- (724) Idem, ibidem, p. 207.
- (725) Idem, ibidem, p. 209.
- (726) Idem, ibidem, p. 209.
- (727) Idem, ibidem, p. 209.
- (728) Idem, ibidem, p. 209.
- (729) Idem, ibidem, p. 209.
- (730) Idem, ibidem, p. 210.
- (731) Idem, ibidem, p. 210.
- (732) Idem, ibidem, p. 211.
- (733) Idem, ibidem, p. 211.
- (734) Idem, ibidem, p. 212.
- (735) Idem, ibidem, p. 212.
- (736) Idem, ibidem, p. 212.
- (737) Idem, ibidem, pp. 212-213.
- (738) Idem, ibidem, p. 213.
- (739) Idem, ibidem, p. 213.
- (740) Idem, ibidem, p. 213.
- (741) Idem, ibidem, p. 221.
- (742) Idem, ibidem, p. 221.
- (743) Idem, ibidem, pp. 221-222.
- (744) Idem, ibidem, p. 222.
- (745) Idem, ibidem, p. 222.
- (746) Idem, ibidem, p. 222.
- (747) Idem, ibidem, p. 223.
- (748) Idem, ibidem, pp. 223-224.
- (749) Idem, ibidem, p. 224.
- (750) Idem, ibidem, p. 215.
- (751) Idem, ibidem, p. 215.

- (752) Idem, ibidem, p. 215.
- (753) Idem, ibidem, p. 217.
- (754) Idem, ibidem, p. 218.
- (755) Idem, ibidem, p. 218.
- (756) Idem, ibidem, p. 218.
- (757) Idem, ibidem, p. 218.
- (758) Idem, ibidem, p. 213.
- (759) Idem, ibidem, p. 214.
- (760) Idem, ibidem, p. 214.
- (761) Idem, ibidem, p. 219.
- (762) Idem, ibidem, p. 224.
- (763) Idem, ibidem, p. 224.
- (764) Idem, ibidem, p. 224.
- (765) Idem, ibidem, p. 224.
- (766) Idem, ibidem, p. 225.
- (767) Idem, ibidem, p. 225.
- (768) Idem, ibidem, p. 225.
- (769) Idem, ibidem, p. 225.
- (770) Idem, ibidem, p. 225.
- (771) Idem, ibidem, p. 225.
- (772) Idem, ibidem, p. 226.
- (773) Idem, ibidem, p. 226.
- (774) Idem, ibidem, p. 227.
- (775) Idem, ibidem, p. 227.
- (776) Idem, ibidem, p. 228.
- (777) Idem, ibidem, p. 229.
- (778) Idem, ibidem, p. 230.
- (779) Idem, ibidem, p. 229.
- (780) Idem, ibidem, p. 230.
- (781) Idem, ibidem, p. 230.
- (782) Idem, ibidem, p. 230.
- (783) Idem, ibidem, p. 230.
- (784) Idem, ibidem, p. 230.
- (785) Idem, ibidem, p. 230.
- (786) Idem, ibidem, p. 231.
- (787) Idem, ibidem, p. 231.
- (788) Idem, ibidem, p. 230.
- (789) Idem, ibidem, p. 210.
- (790) Idem, ibidem, p. 231.

- (791) Idem, ibidem, p. 231.
- (792) Idem, ibidem, p. 231.
- (793) Idem, ibidem, p. 231.
- (794) Idem, ibidem, p. 231.
- (795) Idem, ibidem, p. 232.
- (796) Idem, ibidem, p. 232.
- (797) Idem, ibidem, p. 233.
- (798) Idem, ibidem, p. 234.
- (799) Idem, ibidem, p. 234.
- (800) Idem, ibidem, p. 235.
- (801) Idem, ibidem, p. 235.
- (802) Idem, ibidem, p. 235.
- (803) Idem, ibidem, p. 237.
- (804) Idem, ibidem, p. 237.
- (805) Idem, ibidem, p. 239.
- (806) Idem, ibidem, p. 239.
- (807) Idem, ibidem, pp. 239-240.
- (808) Idem, ibidem, p. 240.
- (809) Idem, ibidem, p. 240.
- (810) Idem, ibidem, p. 240.
- (811) Idem, ibidem, p. 241.
- (812) Idem, ibidem, p. 241.
- (813) Idem, ibidem, p. 241.
- (814) Idem, ibidem, p. 242.
- (815) Idem, ibidem, p. 242.
- (816) Idem, ibidem, p. 234.
- (817) Idem, ibidem, p. 242.
- (818) Idem, ibidem, p. 242.
- (819) Idem, ibidem, p. 242.
- (820) Idem, ibidem, p. 243.
- (821) Idem, ibidem, p. 243.
- (822) Idem, ibidem, p. 243.
- (823) Idem, ibidem, p. 243.
- (824) Idem, ibidem, p. 243.
- (825) Idem, ibidem, p. 243.
- (826) Idem, ibidem, pp. 243-244.
- (827) Idem, ibidem, p. 244.
- (828) Idem, ibidem, p. 244.
- (829) Idem, ibidem, p. 244.

- (830) Idem, ibidem, p. 245.
- (831) Idem, ibidem, p. 245.
- (832) Idem, ibidem, p. 245.
- (833) Idem, ibidem, p. 246.
- (834) Idem, ibidem, p. 246.
- (835) Idem, ibidem, p. 246.
- (836) Idem, ibidem, p. 247.
- (837) Idem, ibidem, p. 247.
- (838) Não esqueçamos que Álvaro Ribeiro não é da nossa opinião. Com efeito, em *A Arte de Filosofar* (Portugália Editora, Lisboa, 1955) ele deixou escrito (p. 210): "Fácil é, agora, compreender que, pelo seu repúdio do emanatismo, do evolucionismo e do panteísmo, Leonardo Coimbra não possa ser considerado representante do movimento da «Renascença Portuguesa». A sua obra filosófica desenvolve-se em sentido contrário ao do pensamento dos primeiros colaboradores de *A Águia*. O que Leonardo Coimbra deve a este movimento é o estilo de orador e escritor que lhe permitirá ascender às mais altas expressões da transcendência." Em *Memórias de um Letrado*, vol. I (Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1977), Álvaro Ribeiro mostra continuar a pensar do mesmo modo (p. 73): "Leonardo Coimbra assumia na «Renascença Portuguesa» uma posição singular. A sua filosofia criacionista, e por tanto futurista, era então incompatível com o saudosismo de Teixeira de Pascoaes." No entanto, "já a palavra *renascença*, sinónimo de segundo nascimento e até de ressurreição, lhe parecia inteiramente admissível e integrável" no seu criacionismo (op. cit., p. 74). Para Álvaro Ribeiro foi Fernando Pessoa, com os seus artigos n' *A Águia* sobre *A Nova Poesia Portuguesa*, o filósofo da "Renascença Portuguesa".
- (839) Leonardo Coimbra, *A Alegria, a Dor e a Graça*, Renascença Portuguesa, Porto, 1916, p. 247.
- (840) Idem, ibidem, p. 247.
- (841) Idem, ibidem, pp. 247-248.
- (842) Idem, ibidem, p. 248.
- (843) Idem, ibidem, p. 248.
- (844) Idem, ibidem, p. 250.
- (845) Idem, ibidem, p. 249.
- (846) Idem, ibidem, pp. 249-250.
- (847) Idem, ibidem, p. 250.
- (848) Idem, ibidem, p. 250.

- (849) Idem, ibidem, p. 251.  
(850) Idem, ibidem, p. 250.  
(851) Idem, ibidem, p. 250.  
(852) Idem, ibidem, p. 251.  
(853) Idem, ibidem, p. 251.  
(854) Idem, ibidem, p. 251.  
(855) Idem, ibidem, p. 248.  
(856) Idem, ibidem, p. 249.  
(857) Idem, ibidem, p. 249.  
(858) Idem, ibidem, p. 249.  
(859) Idem, ibidem, p. 252.  
(860) Idem, ibidem, p. 253.  
(861) Idem, ibidem, p. 252.  
(862) Idem, ibidem, p. 253.  
(863) Idem, ibidem, p. 254.  
(864) Idem, ibidem, p. 254.  
(865) Idem, ibidem, p. 255.  
(866) Idem, ibidem, p. 255.  
(867) Idem, ibidem, p. 256.  
(868) Idem, ibidem, p. 257.  
(869) Idem, ibidem, p. 258.  
(870) Idem, ibidem, p. 258.  
(871) Idem, ibidem, p. 258.  
(872) Idem, ibidem, pp. 258-259.  
(873) Idem, ibidem, p. 259.  
(874) Idem, ibidem, p. 259.  
(875) Idem, ibidem, p. 259.  
(876) Idem, ibidem, p. 259.  
(877) Idem, ibidem, p. 260.  
(878) Idem, ibidem, p. 260.  
(879) Idem, ibidem, p. 260.  
(880) Idem, ibidem, p. 260.  
(881) Lembramos aqui Teilhard de Chardin (1881-1955).  
(882) Leonardo Coimbra, ibidem, p. 261.  
(883) Idem, ibidem, p. 261.  
(884) Idem, ibidem, p. 260.  
(885) Idem, ibidem, p. 260.  
(886) Idem, ibidem, p. 260.  
(887) Idem, ibidem, p. 260.  
(888) Idem, ibidem, pp. 260-261.



- (889) Idem, *ibidem*, p. 261.
- (890) Idem, *ibidem*, p. 261.
- (891) Idem, *ibidem*, p. 261.
- (892) Idem, *ibidem*, p. 261.
- (893) Idem, *ibidem*, p. 262.
- (894) Idem, *ibidem*, p. 262.
- (895) Idem, *ibidem*, pp. 262-263.
- (896) Idem, *ibidem*, p. 263.
- (897) Idem, *ibidem*, p. 263.
- (898) Idem, *ibidem*, p. 265.
- (899) Idem, *ibidem*, p. 265.
- (900) Idem, *ibidem*, p. 266.
- (901) Idem, *ibidem*, p. 266.
- (902) Idem, *ibidem*, p. 266.
- (903) Idem, *ibidem*, p. 267.
- (904) Idem, *ibidem*, p. 267.
- (905) Idem, *ibidem*, p. 267.
- (906) Julgamos ter demonstrado este facto na comunicação que apresentámos nas Comemorações do I Centenário do Nascimento de Teilhard de Chardin, realizadas na Universidade de Évora em Dezembro de 1981, a qual se encontra no prelo, por ordem da Universidade de Évora. A nossa comunicação, que foi apresentada no dia 9 de Dezembro de 1981, intitulase *Leonardo Coimbra e Teilhard de Chardin*.
- (907) Leonardo Coimbra, *ibidem*, p. 263.
- (908) Idem, *ibidem*, p. 263.
- (909) Idem, *ibidem*, p. 264.
- (910) Idem, *ibidem*, p. 264.
- (911) Idem, *ibidem*, p. 264.
- (912) Idem, *ibidem*, p. 264.
- (913) O "discípulo secundário" de Bergson de que fala Leonardo Coimbra foi Édouard Le Roy (Cf., de Édouard Le Roy, *Bergson*, tradução espanhola de Carlos Rahola, 1.<sup>a</sup> ed. esp. trad. da 6.<sup>a</sup> ed. francesa, Editorial Labor, S.A., Barcelona-Buenos Aires, reimpressão revista de 1932, p. 16).
- A verdade parece ser que não chegou a existir uma escola bergsoniana propriamente dita. Bergson teve críticos ilustres, como foi o caso de Julien Benda e Georges Santayana. Teve também defensores brilhantes, como foi o caso de A. Thibaudet e V. Jankélévitch. Houve ainda, como é sabido, um grupo de católicos que muito apreciou a orientação espiritualista do Bergson da última fase. O único pensador que é geralmente considerado um fiel seguidor e continuador da doutrina de Bergson é Édouard Le Roy, o qual sucedeu ao mestre na cátedra de Filosofia do Colégio de Fran

ça em 1921.

- (914) Leonardo Coimbra, *ibidem*, p. 265.
- (915) *Idem*, *ibidem*, p. 265.
- (916) *Idem*, *ibidem*, p. 265.
- (917) *Idem*, *ibidem*, p. 268.
- (918) *Idem*, *ibidem*, p. 267.
- (919) *Idem*, *ibidem*, p. 267.
- (920) *Idem*, *ibidem*, p. 267.
- (921) *Idem*, *ibidem*, p. 268.
- (922) *Idem*, *ibidem*, p. 268.
- (923) *Idem*, *ibidem*, p. 269.
- (924) *Idem*, *ibidem*, p. 269.
- (925) *Idem*, *ibidem*, p. 269.
- (926) *Idem*, *ibidem*, p. 269.
- (927) *Idem*, *ibidem*, p. 269.
- (928) *O Filósofo Autodidacta* é o título de uma famosa obra de Abucháfar A bentofáil (também chamado Abubaker, Abubacher, Abubather). Abentofáil nasceu em Guadix, na Andaluzia, e exerceu a medicina em Granada. Considerava-se discípulo de Algazel e de Avicena, mas sobretudo de Avempace. O centro da meditação filosófica de Abentofáil é constituído precisamente pela noção de Avempace da união do entendimento humano com Deus. *O Filósofo Autodidacta*, de Abentofáil, é, a este respeito, semelhante ao *Regime do Solitário*, de Avempace. Tal como na obra deste, também na de Abentofáil se procurava ver até que ponto um homem em completa solidão era capaz de alcançar a união do seu entendimento com Deus. O itinerário desse homem, que na novela psicológica de Abentofáil se chama Hayy ibu Yaqzan, é o itinerário do filósofo autodidacta. Utilizámos a 2.<sup>a</sup> edição de *El Filósofo Autodidacta* da colección Austral, Espasa-Calpe Argentina, S.A., Buenos Aires, 1954. Esta edição reproduz integralmente o texto da primeira versão espanhola da obra de Abentofáil, que é de Francisco Pons Boigues (Zaragoza, 1900, com prólogo de M. Menéndez Pelayo). Trata-se de uma tradução directa do árabe. Esta versão terá sido, no entanto, superada pela de A. González Palencia (*El filósofo autodidacta*, Madrid, 1934, Publicaciones de las Escuelas de Estudios árabes de Madrid y Granada, Serie B, Nº 3), o qual se baseou na edição de Léon Gauthier (Alger, 1900).
- (929) *Idem*, *ibidem*, p. 270.

- (930) Idem, *ibidem*, p. 271.
- (931) Idem, *ibidem*, p. 271.
- (932) Idem, *ibidem*, p. 271.
- (933) Idem, *ibidem*, p. 271.
- (934) Idem, *ibidem*, p. 271.
- (935) Idem, *ibidem*, p. 271.
- (936) Idem, *ibidem*, p. 272.
- (937) Idem, *ibidem*, p. 272.
- (938) Idem, *ibidem*, p. 272.
- (939) Idem, *ibidem*, p. 273. Chamamos a atenção, mais uma vez, para a oposição fundamental entre o pensamento de Leonardo Coimbra e o de Fernando Pessoa. A oposição é máxima entre Leonardo Coimbra e Fernando Pessoa - Álvaro de Campos. Leonardo Coimbra via na França o paradigma do espírito e da liberdade. Fernando Pessoa manifestou repetidamente a sua admiração pela Alemanha e compôs em honra de Sidónio Pais —um admirador do espírito alemão—, a conhecida e famosa *Ode ao Presidente-Rei Sidónio Pais*. Existe um pensamento pedagógico consistente em Fernando Pessoa, que temos a esperança de poder ainda vir a estudar em pormenor. Então poderá evidenciar-se a grande oposição que havia entre a teoria educativa de Fernando Pessoa e a de Leonardo Coimbra.
- (940) Leonardo Coimbra, *ibidem*, pp. 271-272.
- (941) Idem, *ibidem*, p. 273.
- (942) Sugerimos explicitamente uma aproximação entre a filosofia de Leonardo Coimbra e a de Maurice Blondel. Não sugerimos, no entanto, que Leonardo Coimbra tivesse sido influenciado por Blondel, nem sequer que o tivesse conhecido. Também não excluimos que o tivesse conhecido. A famosa tese de Blondel *L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, publicada em Paris em 1893, teve grande sucesso em França, mas não se vê vestígios dela no criacionismo de Leonardo Coimbra. Os cinco volumes da chamada *Trilogia blondeliana* foram publicados bastante tarde, entre 1934 e 1937 (*La pensée*, vols. I e II, Paris, 1934; *L'Être et les Êtres. Essai d'une ontologie concrète et intégrale*, Paris, 1935; *L'Action*, vol. I, Paris, 1936, e vol. II, Paris, 1937). Leonardo Coimbra morreu, como sabemos, em 2 de Janeiro de 1936. Quando o filósofo português estava em condições de escutar a mensagem do filósofo francês, era a hora de o primeiro de saparecer da vida.

- (943) Leonardo Coimbra, *ibidem*, p. 273.
- (944) *Idem*, *ibidem*, p. 273.
- (945) *Idem*, *ibidem*, p. 273.
- (946) *Idem*, *ibidem*, p. 273.
- (947) *Idem*, *ibidem*, p. 274.
- (948) *Idem*, *ibidem*, p. 274.
- (949) *Idem*, *ibidem*, pp. 274-275.
- (950) *Idem*, *ibidem*, p. 275.
- (951) *Idem*, *ibidem*, p. 275.
- (952) *Idem*, *ibidem*, p. 275.
- (953) *Idem*, *ibidem*, p. 276.
- (954) *Idem*, *ibidem*, p. 276.
- (955) *Idem*, *ibidem*, p. 276.
- (956) *Idem*, *ibidem*, p. 276.
- (957) *Idem*, *ibidem*, p. 276.
- (958) *Idem*, *ibidem*, p. 277.
- (959) *Idem*, *ibidem*, p. 277.
- (960) *Idem*, *ibidem*, p. 278.
- (961) *Idem*, *ibidem*, p. 278.
- (962) Nietzsche apresenta a ideia de *altitude existencial* nos fragmentos do Outono e do Inverno de 1872. Utilizámos o livrinho *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, publicado por Éditions Gallimard, NRF, collection Idées, 1969, em tradução do texto alemão de Nietzsche de Geneviève Bianquis, a qual se serviu da 2.<sup>a</sup> edição das *Obras Completas de F. Nietzsche* em 19 volumes, de 1903. Do texto intitulado "Le Philosophe — considérations sur le conflit de l'art et de la connaissance" (versão francesa referida, pp. 141-161; tomo X das *Obras Completas* utilizadas e referenciadas por Geneviève Bianquis, pp. 109-145) citamos: "A uma certa altitude, tudo se reúne e coincide: os pensamentos do filósofo, as obras do artista e as boas acções.
- "Trata-se de mostrar como toda a vida de um povo reflete numa imagem turva e confusa os traços dos seus génios superiores. Estes génios não são o produto da massa; pelo contrário, têm a sua repercussão na massa" (versão francesa referenciada, p. 149). Merece ainda registo o seguinte parágrafo: "As energias morais de uma nação revelam-se, também elas, nos seus homens de génio" (*ibidem*, p. 149).
- Os homens e os povos vivem, pois, a altitudes existenciais diferen

tes. Como em Leonardo, em Nietzsche não é o baixo que explica o alto, mas ao invés o alto que explica e fecunda o baixo, o superior que explica e fecunda o inferior.

- (963) É em *La Rebelión de las Masas*, de José Ortega y Gasset (1930), que encontramos o conceito nietzscheano de altitude da vida, de altitude existencial. A edição que podemos utilizar é a 17<sup>a</sup> de Espasa - Calpe, S.A., Madrid, Colección Austral, 1966. É a que citamos. Escreveu Ortega: "(...) el hombre medio representa el área sobre que se mueve la historia de cada época; es en la historia lo que el nivel del mar en la geografía. Si, pues, el nivel medio se halla hoy donde antes sólo tocaban las aristocráticas, quiere decirse lisa y llanamente que el nivel de la historia ha subido de pronto (...)" (p. 46). A nossa época é "de nivelaciones" (p. 48). Para Ortega, "la subvención de las masas significa um fabuloso aumento de vitalidad y posibilidades" (p. 48). É a nova "altura de los tiempos", o "tiempo vital" da nova geração: "la vida media se mueve hoy en altura superior a la que ayer pisaba" (p. 49). Isso "nos hace caer en la cuenta de que la vida puede tener altitudes diferentes (...)" (p. 49).
- (964) Leonardo Coimbra, *ibidem*, p. 278.
- (965) Idem, *ibidem*, p. 279.
- (966) Idem, *ibidem*, p. 279.
- (967) Idem, *ibidem*, p. 279.
- (968) Idem, *ibidem*, p. 279.
- (969) Idem, *ibidem*, p. 280.
- (970) Idem, *ibidem*, p. 280.
- (971) Idem, *ibidem*, p. 280. O texto da 1<sup>a</sup> edição, que é a que seguimos, tem "Inanimado", mas é obviamente gralha. O texto da 2<sup>a</sup> edição (*Renascença Portuguesa*, Porto, 1920) tem "Inominado" (p. 228).
- (972) Idem, *ibidem*, p. 281.
- (973) Idem, *ibidem*, p. 281.
- (974) Idem, *ibidem*, p. 285.
- (975) Fernando Pessoa, *Poesias de Fernando Pessoa*, vol. I das *Obras Completas de Fernando Pessoa*, Edições Ática, Lisboa, 1961, p. 60.
- (976) Leonardo Coimbra, *A Alegria, a Dor e a Graça*, *Renascença Portuguesa*, Porto, 1916, p. 285.
- (977) Idem, *ibidem*, p. 281.
- (978) Idem, *ibidem*, p. 282.

- (979) Idem, ibidem, p. 283.
- (980) Idem, ibidem, p. 283.
- (981) Idem, ibidem, p. 283.
- (982) Idem, ibidem, p. 283.
- (983) Idem, ibidem, p. 283.
- (984) Idem, ibidem, pp. 283-284.
- (985) Idem, ibidem, p. 283.
- (986) Idem, ibidem, p. 282.
- (987) Idem, ibidem, p. 282.
- (988) Idem, ibidem, p. 282.
- (989) Idem, ibidem, p. 284.
- (990) Idem, ibidem, p. 284.
- (991) Idem, ibidem, p. 285.
- (992) Idem, ibidem, p. 284.
- (993) Idem, ibidem, p. 284
- (994) Idem, ibidem, p. 284.
- (995) Idem, ibidem, p. 284.
- (996) Idem, ibidem, p. 285.
- (997) Idem, ibidem, p. 285.
- (998) Idem, ibidem, p. 286.
- (999) Idem, ibidem, p. 286.
- (1000) Idem, ibidem, p. 286.
- (1001) Idem, ibidem, p. 288.
- (1002) Idem, ibidem, pp. 288-289.
- (1003) Idem, ibidem, p. 289.
- (1004) Idem, ibidem, p. 290.
- (1005) Idem, ibidem, p. 290.
- (1006) Idem, ibidem, pç 290.
- (1007) Idem, ibidem, p. 290.
- (1008) Idem, ibidem, p. 291.
- (1009) Idem, ibidem, p. 291.
- (1010) Idem, ibidem, p. 291.
- (1011) Idem, ibidem, pp. 291-292.
- (1012) Idem, ibidem, p. 292.
- (1013) Idem, ibidem, p. 292.
- (1014) Idem, ibidem, p. 292.
- (1015) Idem, ibidem, p. 292.
- (1016) Idem, ibidem, p. 293.

- (1017) Idem, *ibidem*, p. 293.
- (1018) Idem, *ibidem*, p. 293.
- (1019) Idem, *ibidem*, p. 293.
- (1020) Idem, *ibidem*, p. 293.
- (1021) Idem, *ibidem*, p. 294.
- (1022) Idem, *ibidem*, p. 294.
- (1023) Idem, *ibidem*, p. 294.
- (1024) Idem, *ibidem*, pp. 294-295.
- (1025) Já vimos como, em 1934, aquando do aparecimento do *São Paulo* de Teixeira de Pascoaes, o problema histórico de Cristo se revela, afinal, fundamental para Leonardo. Contou-nos um antigo aluno liceal de Leonardo Coimbra — o Senhor Eng<sup>o</sup> Alfeu Pereira de Almeida, hoje aposentado da Câmara Municipal de Évora — que Leonardo confessou um dia em plena aula de Filosofia, no Liceu de Rodrigues Freitas antigo, que o grande problema para ele estava em ter a certeza sobre se Cristo existiu realmente sobre a Terra. O Eng<sup>o</sup> Alfeu foi aluno de Filosofia de Leonardo por 1930, 1931. Ousamos suspeitar que Leonardo tinha *o pensamento* de Cristo, *o sentimento* de Cristo talvez, mas que durante muito tempo não teve — e queria ter — *a sensação* de Cristo.
- (1026) Leonardo Coimbra, *ibidem*, p. 296.
- (1027) Idem, *ibidem*, p. 296.
- (1028) Idem, *ibidem*, p. 296.
- (1029) Idem, *ibidem*, p. 296.
- (1030) Idem, *ibidem*, p. 296.
- (1031) Idem, *ibidem*, p. 296.
- (1032) Idem, *ibidem*, p. 296.
- (1033) Idem, *ibidem*, p. 297.
- (1034) Idem, *ibidem*, p. 297.
- (1035) Idem, *ibidem*, p. 297.
- (1036) Idem, *ibidem*, p. 298.
- (1037) Idem, *ibidem*, p. 299.
- (1038) Idem, *ibidem*, p. 299.
- (1039) Idem, *ibidem*, p. 299.
- (1040) Idem, *ibidem*, p. 299.
- (1041) Idem, *ibidem*, p. 299.
- (1042) Idem, *ibidem*, p. 299.
- (1043) Idem, *ibidem*, p. 299.
- (1044) Idem, *ibidem*, p. 299.

- (1045) Idem, ibidem, p. 299.
- (1046) Idem, ibidem, p. 300.
- (1047) Idem, ibidem, p. 301.
- (1048) Idem, ibidem, p. 301.
- (1049) Idem, ibidem, p. 301.
- (1050) Idem, ibidem, p. 301.
- (1051) Idem, ibidem, p. 302.
- (1052) Idem, ibidem, p. 302.
- (1053) Idem, ibidem, p. 302.
- (1054) Idem, ibidem, p. 302.
- (1055) Idem, ibidem, p. 302.
- (1056) Idem, ibidem, p. 302.
- (1057) Fernando Pessoa utiliza o verbo "almar", em *Mensagem*. Diz assim (in *Mensagem*, vol V das *Obras Completas de Fernando Pessoa*, Edições Ática, Lisboa, 7.<sup>a</sup> ed., 1963, p. 37): "A regra de ser Rei al mou meu ser" . Fernando Pessoa atribui a frase a D. Duarte, Rei de Portugal. A alma — como palavra, como ideia e como realidade — pode dizer-se que enche toda a *Mensagem* do grande poeta português. Por nossa parte, hesitámos longamente entre "almização" e "almação", "almizada" e "almada". Determinámo-nos, na escolha, pela primeira forma, para fugirmos a não desejáveis conotações do participio passado de "almar". Não estamos seguros de ter escolhido bem.
- (1058) Leonardo Coimbra, ibidem, p. 302.
- (1059) Idem, ibidem, p. 302.
- (1060) Idem, ibidem, p. 302.
- (1061) Idem, ibidem, p. 303.
- (1062) Idem, ibidem, p. 303.
- (1063) Idem, ibidem, p. 303.
- (1064) Idem, ibidem, p. 304.
- (1065) Idem, ibidem, p. 304.
- (1066) Idem, ibidem, p. 304.
- (1067) Idem, ibidem, p. 304.
- (1068) Idem, ibidem, p. 305.
- (1069) Idem, ibidem, pp. 305-306.
- (1070) Idem, ibidem, p. 307.
- (1071) Idem, ibidem, p. 307.
- (1072) Idem, ibidem, p. 308.
- (1073) Idem, ibidem, p. 308.
- (1074) Idem, ibidem, p. 309.

- (1075) Idem, ibidem, p. 309.
- (1076) Idem, ibidem, p. 309.
- (1077) Idem, ibidem, p. 310.
- (1078) Idem, ibidem, p. 310.
- (1079) Idem, ibidem, p. 310.
- (1080) Idem, ibidem, p. 310.
- (1081) Idem, ibidem, p. 310.
- (1082) Idem, ibidem, p. 310.
- (1083) Idem, ibidem, p. 310.
- (1084) Idem, ibidem, p. 311.
- (1085) Idem, ibidem, p. 311.
- (1086) Idem, ibidem, p. 311.
- (1087) Idem, ibidem, p. 311.
- (1088) Idem, ibidem, p. 311.
- (1089) Idem, ibidem, p. 312.
- (1090) Idem, ibidem, p. 312.
- (1091) Idem, ibidem, p. 312.
- (1092) Idem, ibidem, p. 312.
- (1093) Idem, ibidem, p. 313.
- (1094) Idem, ibidem, p. 313.
- (1095) Idem, ibidem, p. 313.
- (1096) Idem, ibidem, p. 313.
- (1097) Idem, ibidem, p. 314.
- (1098) Idem, ibidem, p. 314.
- (1099) Idem, ibidem, p. 314.
- (1100) Idem, ibidem, p. 314.
- (1101) Idem, ibidem, p. 314.
- (1102) Idem, ibidem, p. 315.
- (1103) Idem, ibidem, p. 315.
- (1104) Idem, ibidem, p. 315.
- (1105) Idem, ibidem, p. 316.
- (1106) Idem, ibidem, p. 316.
- (1107) Idem, ibidem, p. 316.
- (1108) Idem, ibidem, p. 316.
- (1109) Idem, ibidem, p. 317.
- (1110) Idem, ibidem, p. 317.
- (1111) Idem, ibidem, p. 317.
- (1112) Idem, ibidem, p. 317.

- (1113) Idem, ibidem, p. 317.
- (1114) Idem, ibidem, p. 318.
- (1115) Idem, ibidem, p. 318.
- (1116) Idem, ibidem, p. 318.
- (1117) Idem, ibidem, p. 324.
- (1118) Idem, ibidem, p. 319.
- (1119) Idem, ibidem, p. 320.
- (1120) Trata-se da tese de habilitação de Heidegger, apresentada em Friburgo em 1915. Foi publicada em Tübingen, por J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1916, com o título de *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. Utilizámos a edição francesa da Gallimard, 1970, trad. de Florent Gaboriau, que tem por título *Traité des Catégories et de la Signification chez Duns Soct*.
- (1121) Leonardo Coimbra, ibidem, p. 320.
- (1122) Idem, ibidem, p. 320.
- (1123) Idem, ibidem, p. 321.
- (1124) Martin Heidegger, *Ueber den Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1949. Utilizámos a edição francesa de Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1964 (edição bilingue), trad. de Roger Muni-er. A famosa frase de Heidegger vem a páginas 26 (em alemão) e 27 (em francês).
- (1125) Leonardo Coimbra, ibidem, p. 321.
- (1126) Idem, ibidem, p. 322.
- (1127) Idem, ibidem, p. 322.
- (1128) Idem, ibidem, pp. 322-323.
- (1129) Idem, ibidem, p. 323.
- (1130) Idem, ibidem, p. 323.
- (1131) Idem, ibidem, p. 324.
- (1132) Idem, ibidem, p. 324.
- (1133) Idem, ibidem, p. 324.
- (1134) Idem, ibidem, p. 324.
- (1135) Idem, ibidem, p. 325.
- (1136) Idem, ibidem, p. 325.

## CAPÍTULO II - A PEDAGOGIA CRIACIONISTA É ANAGOGIA

### 1. PEDAGOGIA, ANTROPAGOGIA, ANAGOGIA, PAN-ANAGOGIA

Nós pensamos que o termo "pedagógico" não é perfeitamente adequado para determinar o que há de essencial no processo educativo. Com efeito, este processo não concerne apenas à criança, mas a todo o ser humano enquanto tal. Preferimos, por isso, ao termo habitual "pedagógico", o termo "antropagógico". Entendemos, em consequência, que a Ciência da Educação não deve ser chamada *Pedagogia*, mas mais rigorosamente *Antropagogia*.

O sentido do humano é muito forte em Leonardo Coimbra. A educação é para ele, inequivocamente, educação do homem. Porém, é igualmente forte em Leonardo o sentido cósmico: o homem é para ele, visivelmente, homem-no-cosmos. A condição do homem é ser-no-mundo: Leonardo nunca separa o homem do mundo em que ele é. Mais: comum é o destino do homem e o do mundo. O cosmos inteiro, na verdade, é em movimento de espiritualização integral. O movimento do cosmos, e do homem dentro do cosmos e na sua dianteira — é para mais ser e para melhor ser, teilhardianamente para a frente e para cima. Não apenas o movimento do homem, mas a totalidade do movimento cósmico — é ascensional, é para o alto. O movimento dialéctico criacionista é, pois, sem margem para dúvidas, movimento *anagógico* (1).

*Anagógico* opõe-se a *catagógico*. Efectivamente, *anagógico* é o que eleva, *catagógico* o que rebaixa. Todo o pensamento de Leonardo Coimbra está impregnado desta oposição do alto e do baixo, do superior e do inferior, do Bem e do Mal, de Deus que une e de Satã que separa. Esse é o cerne do seu personalismo, que é uma explícita filosofia da pessoa moral. É anagógicamente, de resto, que Leonardo interpreta a palavra latina *persona*. Diz ele: "A palavra latina *persona* parece ter significado a máscara do actor" (2). Leonardo aceita que a pessoa *aparente*, isto é, a pessoa que aparece, ou tal como aparece, seja máscara de uma outra pessoa, que se oculta. Que pode essa máscara ser, na visão de Leonardo Coimbra? Ele explica: "Máscara divina acrescentada à evolução biológica ou divina recordação do homem angélico cobrindo a cara do antropóide grotesco, é sempre a pessoa uma máscara mal segura ainda sobre as convulsões da animalidade" (3). A pessoa *oculta* é, pois, inferior à pessoa *aparente*. A máscara "encobre sempre um sórdido rosto de animal" (4). A esta luz interpreta Leonardo "o mau riso", tão frequente: "o mau riso é o grunhido que a rasga [à máscara], e, licenciando o animal, solta a baixa revolta dos

instintos" (5). São os traços fundamentais de uma pedagogia que ficam de senhadados: uma pedagogia da pessoa humana contra ou para além do animal humano.

O animal humano é aqui o menos, e o homem humano é aqui o mais. O riso-grunhido é aqui o menos, o riso-sorriso é aqui o mais. Um separa, o outro une. Leonardo admira no "genial escritor católico Ernesto Halle" este pensamento, que se refere ao riso-grunhido: "O Riso é a palavra da Relação quebrada" (6). Leonardo é um filósofo da Relação. O Real, mesmo o Real Supremo, é para ele Relação: "A Relação é tudo, nada mais conhecemos que relações, nada mais fazemos que procurar e ajustar relações" (7). A própria Verdade, o que é? "A verdade é a relação total do homem com o Universo, a vida exposta e revelada em perfeita união com Deus" (8). O que é, pois, quebrar relações? É trabalhar contra a lei profunda da Realidade, é opor-se a Deus. É ser pela Separação contra a União, pelo Baixo contra o Alto, pelo Mal contra o Bem, por Satã contra Deus. "Quebrar, desatar e torcer as relações é a obra das forças satânicas que tentam subverter-nos" (9). O homem pode e deve, ao contrário, esforçar-se por aperfeiçoar as relações naturais, ele que, precisamente, "sobrepõe às relações naturais as relações da sua consciência moral" (10). Leonardo é peremptório: "Inverter ou deformar essas relações é o grande pecado humano" (11). Não fica bem definido o que é *anagógico* e o que é *catagógico*? Não fica bem delineado todo um programa de pedagogia humana, cósmica, total? Não é posta uma bússola fiel nas mãos do pedagogo?

Optimista é a filosofia criacionista de Leonardo Coimbra; otimista tem de ser, por conseguinte, a sua pedagogia. As forças anagógicas têm por si a inebriante certeza do triunfo final, contra as separativas e rebaixantes forças catagógicas. De facto, Leonardo não acredita que as forças que lutam pela Relação quebrada possam triunfar: "A revolta dos elementos contra a síntese, do Caos contra a Harmonia, só poderia ser vitoriosa no dia em que um Anti-Cristo cósmico pudesse vir e vencer" (12). É isso possível? Não. Porque "Cristo encheu o Universo de amor, viveu as cósmicas relações totais, e o ser que pretendesse fazer em si o perfeito vácuo de todas as relações, sofreria de pronto a formidável pulverização do Nada" (13). Aos satanistas diz, triunfante, Leonardo: "Nada podeis contra a Harmonia" (14). Palavra bem reconfortante para o pedagogo. Palavra bem reconfortante para o homem.

Creemos ter ficado claro que a Pedagogia de Leonardo Coimbra deve ser compreendida no horizonte mais vasto da Antropagogia, e esta no horizonte total do Cosmos. Todo o movimento do Real, que é movimento de a-

perfeiçoamento e ascensão moral, é Anagogia. E porque é movimento anagógico total, achamos justificado designá-lo de movimento pan-anagógico. A Anagogia criacionista de Leonardo Coimbra é, com todo o rigor, Pan-anagogia.

## 2. A PEDAGOGIA FORMALISTA DE KANT E A PEDAGOGIA CRIACIONISTA DE LEONARDO COIMBRA

Vamos tentar pôr à mostra como esta profunda visão pedagógica de Leonardo Coimbra podia e devia ter concretização no modesto quotidiano do professor de ensino liceal do seu tempo. Fã-lo-emos a propósito das Ciências da Natureza, e mais particularmente da Física. Apoiar-nos-emos, para o efeito, na oposição já nossa conhecida entre o formalismo kantiano e o criacionismo leonardino. Às diferenças na filosofia correspondem necessariamente — insistimos — diferenças na pedagogia. Assim, a pedagogia de Kant há-de ser formalista, como a de Leonardo Coimbra há-de ser criacionista.

Na análise crítica do formalismo kantiano a que procede em *O Pensamento Criacionista* insere Leonardo algumas ideias de grande interesse pedagógico, no quadro do que consideramos ser a sua pedagogia profunda. Leonardo não pode aceitar uma ciência que reduza integralmente a Realidade à quantidade, dela excluindo por completo a qualidade. Em seu entender, "é por virtude da qualidade que o determinismo mecânico atinge a realidade", pelo que "a ciência mais aberta à exaustão quantitativa só existe por virtude da qualidade, que interiormente anima as mínimas realidades quantitativas" (15). Se assim é, a todo o momento o professor de Física pode estar a dirigir os olhos da inteligência dos seus alunos para o coração da Realidade, ou a afastá-los do próprio ser da Realidade. Leonardo confirma-o, ao dizer: "Quando, no modesto gabinete de física do nosso mais humilde liceu, mostramos, aos olhos admirativos da juventude, as simples leis da queda, rasgamos as janelas das escuras salas e é todo o Sol, toda a natureza, toda a secreta harmonia das cousas que, em colaboração amiga, connosco vem trabalhar" (16). Um laboratório de física não é apenas, ao contrário do que pensam e fazem (como pensavam e faziam) medíocres professores, um lugar da racionalidade *experimental*, mas mais profundamente um lugar da *racionalidade experimental*. "Nunca pude ver — diz Leonardo —, com descarnados e secos olhos, os instrumentos dum gabinete de física. É que, neles, eu vejo o olhar transcendente que apreende o i-

dealismo oculto da natureza, é que, neles, vive a secreta harmonia do Ser" (17). A Realidade física quere-a Leonardo captar viva e fresca como o peixe dos seus mares poveiros. Idêntica atitude o leva a detestar "o aspecto dum museu zoológico", onde encontra "a vida empalhada, a atitude rígida, a artificial anatomia da morte" (18). Quais as razões profundas destas posições de Leonardo? Ele explica-nos: "É que a vida é criadora e esforçada, e só no campo, na selva, no azul do mar e do céu, a vida é bela, criadora e livre. No gabinete de física falam os mais humildes e profundos pensamentos da realidade; e como é simples, ágil e transparente a harmonia mecânica, que é o esqueleto da natureza!" (19) Leonardo ilustra o seu pensamento com um exemplo: "Quando com a máquina de Atwood demonstramos as leis da queda é a *alma* da força gravífica (a primordial e universal força organizadora) que apreendemos" (20).

O contexto em que aparecem estas posições pedagógicas de Leonardo, que é o da análise crítica do formalismo kantiano, e da sua recusa e superação pelo criacionismo leonardino, permitem que sumariamente confrontemos uma pedagogia formalista e uma pedagogia criacionista. A primeira será representada por Kant; a segunda, por Leonardo Coimbra. É certo que a moral kantiana já contém *in nuce* uma pedagogia, ainda que uma pedagogia não isenta de contradições (21). A pedagogia de Kant, com todo o seu rigorismo ético, não podia ser uma pedagogia da Alegria. Tinha que ser uma pedagogia da Dor ou, talvez menos, da dor. A de Leonardo seria sempre uma pedagogia da Alegria infantil, da Dor adolescente, da Graça da matura idade (22). Ficou-nos de Kant, no entanto, um livro intitulado *Pedagogia* (23), correspondente a uma recolha de apontamentos feita por um discípulo e publicada com a aprovação do Mestre. Esse livro é obviamente importante para expor o pensamento pedagógico do grande filósofo de Königsberg.

O valor dado por Kant à educação é muito grande. Para o grande filósofo, o homem não pode tornar-se verdadeiro homem senão pela educação; é o que esta o faz ser. Admirador de Rousseau, Kant está convencido de que a única causa do mal está em submeter a normas a natureza, pois no homem apenas existem os germes para o bem. Como Rousseau, ele tende, por conseguinte, a pensar que a obra educativa da sociedade e dos poderes públicos é má. Considera, assim, da maior importância uma reformada educação que não submeta a natureza a normas, que deixe o homem ser o bem que tem para ser. O Instituto de Dessau de Basedow parecia-lhe trabalhar neste sentido (24). A intenção moral penetra toda a educação kantiana. O seu pensamento pedagógico pode ser assim sintetizado: "O ideal

educativo para Kant é (...), ainda no plano intelectual, a conquista da autonomia de juízo necessária à formação de uma livre consciência moral" (25).

Como transparece límpidamente da análise a que vimos procedendo, o pensamento pedagógico de Leonardo Coimbra é muito diferente e muito mais amplo. A pedagogia kantiana é uma consequência directa da sua ética, ao passo que a pedagogia leonardina é um aspecto da sua onto-gnoseologia criacionista. Daí que Kant tenda a tratar o problema da educação essencialmente num quadro ético-político, enquanto Leonardo o faz no quadro amplíssimo da sua dialéctica criacionista, que é uma dialéctica gnoseológico-ontológica.

Que podemos vislumbrar, nos textos de Leonardo Coimbra que neste ponto transcrevemos? Em primeiro lugar, a afirmação da superior realidade da qualidade sobre a forma ontologicamente vazia da pura quantidade. A ciência real mais aberta à exaustão quantitativa, que é a Física, é de um riquíssimo tecido (ou estofa) qualitativo. A Física é a ciência da *physis*, da realidade natural viva que cresce. É essa realidade que lateja no mais modesto gabinete de física do mais humilde dos liceus. Assim, que deve o professor de física fazer? Dar aos seus jovens alunos a ossatura descarnada de uma expressão quantitativa de uma natureza totalmente exaurida do quente sangue da sua viva e fremente qualidade? Dar uma física sem *physis*? Leonardo quer o contrário. Quer que o professor de física abra o aluno à Natureza viva e abra a Natureza viva ao vivo pensamento do aluno. Quer que o aluno não apenas veja toda a secreta harmonia das coisas, mas que dela comungue e com ela trabalhe. Leonardo quer, como professor de física e no laboratório de física, que os alunos apreendam o idealismo oculto da Natureza, que os alunos vivam a secreta harmonia do Ser.

Ensinar física é, pois, para Leonardo, um trabalho de iniciação, um verídico ritual iniciático. É o laboratório de física um local de iniciação. São os mais humildes e profundos fundamentos da realidade que falam ao aluno-neófito no gabinete de física. É o próprio segredo do Ser que o professor, sacerdote-iniciado, ali vai transmitindo ao discípulo-aprendiz. Vemos, pois — cremos que com imaculada limpidez —, o que é que Leonardo fazia quando ensinava e o que era para ele ensinar.

### 3. A PEDAGOGIA PLATÓNICA DE LEONARDO

O pensamento de Leonardo Coimbra tem fundo parentesco com o pen-

samento de Platão. Tem-no o pensamento filosófico e tem-no o pensamento pedagógico. Trataremos, relativamente a este, de três tópicos, sugeridos por um texto interessante (26), para melhor determinar o sentido platônico da pedagogia leonardina. São eles: a vulgarização, entendida por Leonardo como degradação; a consciencialização das realidades superiores; o Amor.

Leonardo Coimbra não gostava de "vulgarizar". Já em *O Pensamento Criacionista* isso é notório (27). Tratava-se nesse caso, de resto, do texto aproximado das lições dadas pelo filósofo na Universidade Popular, no ano de 1914. Nessas lições Leonardo não quis, portanto — e é ele quem expressamente o declara — "vulgarizar". O que é vulgarizar? É dar conhecimento ao vulgo? É ensinar ao vulgo? O vulgo pode ser o povo ou o homem comum. Então Leonardo não queria dar conhecimento ao povo, não queria ensinar o povo? Sabemos que queria. Sabemos, até, que ensinava. Vulgarizar há-de-ter, portanto, outro sentido. Leonardo entende, por "vulgarizar", *tornar vulgar, rebaixar o que é alto*. É neste sentido que ele escreve: "Vulgarizar é degradar" (28). Degradar, isto é, baixar o grau, fazer descer, rebaixar, diminuir em ser e em valor. Leonardo quer, por conseguinte, ensinar o vulgo, mas não quer degradar o saber a dar ao vulgo. Leonardo quer pôr o vulgo à altura do saber, e não pôr o saber à altura do vulgo. Ensinar é, por conseguinte, levar aquele que está num saber baixo para um saber mais alto. Essa é a função do pedagogo. E como estar num saber é estar na realidade que esse saber dá, ensinar é sempre levar alguém de uma realidade mais baixa para uma realidade mais alta (29). O filósofo é necessariamente pedagogo. Pedagogo é o que desenvolve efectivamente, seja de que modo for, uma actividade pedagógica. O filósofo começa por ser pedagogo para si mesmo, isto é, ele é o seu primeiro e principal aluno. Ao pensar novo, instala-se em novas e mais altas realidades (30). Porque pensar é — insiste-se — instaurar novas e mais altas realidades. Mas o filósofo é também — e isso é inegável — pedagogo para os outros (31). O que o filósofo pensa outros o irão re-pensar. Os mundos superiores que o filósofo instaura outros os irão, por conseguinte, re-instaurar. Neste sentido, o filósofo é um benemérito da humanidade. Entre os filósofos e o homem comum há, para além dos livros dos filósofos e do directo magistério dos filósofos, os professores de filosofia. Os professores de filosofia ensinam, ou têm por obrigação ensinar, filosofia. Ensinam, normalmente, a filosofia dos filósofos, já que não podem ensinar a sua própria filosofia — porque a não têm. São, eles próprios, não já pensadores, mas re-pensadores. São re-pensadores que devem levar outros a re

-pensar. O que Leonardo Coimbra quer evitar a todo o transe, quando diz que "vulgarizar é degradar", é que eles degradem o pensamento dos filósofos ao procurarem transmiti-lo ao homem comum. O perigo é enorme. Ao vulgarizar, o que se faz é, pois, degradar. E então a ideia ou doutrina genuína e alta perde o seu alto significado de beleza ou verdade que fica, desse modo, "bem longe do pensamento comum" (32). Que fazer, então? Qual "o nosso dever para com essa ideia e para o comum das gentes"? (33) Precisamente "retomar a ideia do chão em que a encontramos e erguê-la de novo aos picos donde começara irradiando a sua luz imaculada" (34). O pedagogo é, de algum modo, Sísifo. Há uma leitura pedagógica do mito de Sísifo. Esta degradação vê-a Leonardo na vida do platonismo. "O platonismo foi na manhã do pensamento clássico uma doutrina tão alta que em breve tinha de descer para ficar ao nível das melhores inteligências planetárias" (35). Assim foi que se degradou, até ficar na "vulgaridade verbalista e oca a que na planície da chateza humana ficou reduzido" (36). Daí a necessidade de o reerguer à sua original altitude.

Toda a filosofia de Platão é, para Leonardo, uma pedagogia. Em Platão — escreve — "fundem-se todos os cursos da ansiedade humana tentando em derrota demorar a vertigem que leva a vida para o insondável coração da Morte" (37). A Morte significa aqui o contínuo desaparecimento do que é sensível, do que aparece, do que *não é*. A filosofia de Platão é um movimento inteligível de sentido oposto ao fluxo do sensível. Que representa o exemplo platônico do homem da alegoria da caverna? O de um homem em que se dá "um estado de alma que podemos comparar ao estado dum homem *candidamente* crente no valor dos seus olhos e a quem mostrassem as coisas através das refrações variáveis de prismas giratórios" (38). Que diria um tal homem? "Diria que o mundo vacila, estremece e se desfaz como um castelo de cartas que o vento impele" (39). Esse homem *mudou* de consciência ou de alma. Nele se abriram uns olhos novos, olhos inteligíveis. "Assim Platão dirá que, uma vez despertos seus olhos espirituais, o homem *não acredita* no mundo da *opinião* e da *aparência*, neste mundo de fuga e morte, porque *viu* o verdadeiro mundo dos *exemplares* ou modelos da verdadeira realidade, de que o mundo em que vivemos pelos sentidos é apenas um arremedo, uma imperfeita cópia" (40). Eis o que é *aprender* — diremos nós. Eis o que é — concluiremos — *ensinar*. Ensinar Platão deve ser ensinar isto, porque foi isto que nos ensinou Platão. Chamemos-lhe *consciencialização*. Não no sentido vulgar, mas no sentido de *tomada de consciência de uma realidade superior*, de subida em consciência para as altitudes do Ser, que são as altitudes de mais ser. Vê-se como foi — e é — a

filosofia de Platão uma altíssima e actualíssima pedagogia.

Nesse mesmo ano de 1921 viria ainda Leonardo a escrever, em Dezembro, em *A nossa Revista*, um artigo intitulado "O espírito do cristianismo" (41). O cristianismo é aí apresentado como a religião do Amor — concepção que sabemos profunda e permanente em Leonardo Coimbra. Essa visão insinua-se no texto do prefácio à tradução de *O Banquete* de Ângelo Ribeiro (42). Quando a mulher de Manteneia diz que o amor é um intermediário entre a terra e o céu, é verdadeiramente a concepção cristológica paulina que Leonardo vê a emergir do próprio platonismo. É, na verdade, a sua própria concepção que aí se esboça. "O amor é a ascensão da criatura para o criador, é sempre um caminho para Deus" (43) — é o criacionismo de Leonardo Coimbra a projectar-se no platonismo de Platão.

Leonardo não vê em Platão uma condenação dos actos do amor humano, mas a ideia de que "o Amor exige que esses actos sejam aureolados dos fulgores da Beleza eterna e incriada" (44). A questão é sempre a mesma: o envolver tudo o que se faz por uma consciência superior. "Platão não repudia o amor humano, nem sequer o amor animal; Platão sabe que, sendo simples momentos da pedagogia e da dialéctica amorosa, serão momentos de morte se sobre eles não paira o brilho eterno da Beleza Pura" (45). Eis a regra de ouro da vida humana, à luz do platonismo, a regra de ouro pedagógica da vida humana: "Actuar mas com a consciência de que os actos só valem pela sua participação no Supremo Bem" (46). Se esta regra for obedecida, "a vida deixa de ser o caminho da Morte para ser a incessante descoberta da verdadeira vida da Eternidade" (47).

#### 4. A PEDAGOGIA CRISTOLÓGICA DE LEONARDO

Ao longo da sua existência tem o homem conhecido, e vivido, várias atitudes perante a Vida. O cristianismo apresenta-se a Leonardo como a última dessas atitudes a manifestar-se na história. "Há, na história humana, e até hoje, algumas atitudes do homem perante a Vida, severas, nobres e majestosas. O epicurismo, o cepticismo, o socratismo, o estoicismo, o zoroastrismo, o budismo e o cristianismo são atitudes do homem diante da Vida, subindo em escada até serem, por último, atitudes das almas perante o Infinito" (48). O cristianismo é, como dissemos, a última: "A última revelação (pois é revelação a dádiva duma forma de Vida) foi a de Cristo" (49). A última! Será a derradeira? "Bastará ela à eterna sede das almas?" (50).

O cristianismo de Leonardo Coimbra é, desde sempre, profundamente paulino. Nunca é um cristianismo sem o mundo e ainda menos contra o mundo, mas ao mundo indissolúvelmente ligado. "O mundo é, sobretudo de - pois de S. Paulo, o ponto de partida para um *segundo nascimento em Cristo*, que, negando-o, o transponha" (51). Esta negação não é uma eliminação, pois "é (...) certo que ele é preciso para teatro do esforço do novo nascimento (que é o verdadeiro baptismo) e matéria da negação, que, excedendo, o transpõe" (52). Não há, pois, qualquer desvalorização do *aqui* face ao *além*, do *agora* face ao *depois*, mas antes uma autêntica revalorização do *aqui* e do *agora* à luz do *além* e do *depois*.

O cristianismo é para Leonardo, na sua essência, a religião do Amor. "O verdadeiro espírito do cristianismo, é o puro amor, tudo amando, tudo compreendendo, tudo sabendo perdoar" (53). De tal modo assim é que "onde está o verdadeiro amor dos homens está Cristo" (54). Pelo contrário, onde estiver o ódio estará o Anti-Cristo. Leonardo exprime este pensamento, mas não utiliza a palavra. Desde cedo que Leonardo pensa também o problema da Igreja. Escreve agora: "A Igreja, associação de oração e obras de caridade cristã, é templo e lar da grande família de Cristo. Pelo que em qualquer Igreja haja de este espírito, ela é a forma visível do oculto, mas presente e vivo, coração da divindade" (55). Leonardo fala da Igreja ainda no plural: fala das Igrejas. A Igreja não é ainda, no seu pensamento e na sua vida, a Igreja Católica. Mas nas Igrejas pode não haver, ou haver pouco, espírito cristão. Elas serão então simples aparelhos burocráticos, organizações guerreiras de conquista, desviadas do verdadeiro amor cristão.

Cristo tem um papel fulcral na filosofia de Leonardo Coimbra pode dizer-se que desde sempre. Isso é perfeitamente claro em *O Criacionismo*. O pensamento criacionista de Leonardo é, com efeito, cristológico. A sua cristologia parece-nos inegavelmente paulina. Na verdade, ela é intrinsecamente cósmica, enlaçando o *aqui* e o *além*, o *agora* e o *depois*, a *temporalidade* e a *eternidade*. Escreve Leonardo: "Cristo é como o ponto de encontro de duas saudades, fazendo-se perfeita companhia em sua alma" (56). Cristo liga as duas abismáticas separações: "a solidão de Deus e a desgraça e o abandono dos homens" (57). Entre o Criador e as criaturas há o enlace necessário e necessitante do Amor: "Deus tocado de piedade é Deus saudoso dos remotos mundos da matéria, estes erguidos pelo coração do homem em oração e súplica são a saudosa lembrança daquela amorosa companhia (58). Eis um bem interessante "saudosismo"! É neste sentido que "o amor de Cristo é a grande unidade em que o amor dos homens se confunde

com o próprio amor de Deus" (59). Unidade sempre unificante, pois "Cristo é o amor vivo, excedente e comunicativo, é incoercível como o calor e como ele sempre inundando" (60). Cristo é puro movimento criacionista : "não é uma doutrina que se expõe, é um sol que irradia docemente e a cujo alvor as almas abrem como, no azul do ar, os botões das rosas" (61). O império de Cristo "não vai da sua doutrina para as almas; mas é a sua presença que abre, nas almas, a compreensão e o amor" (62). Cristo é, pois, o verdadeiro Mestre das almas. Mas Mestre residente no próprio centro das almas, e de cada alma, força de expansão e de expressão das almas. Por isso, a alma que seja a expansão, e a expressão, segundo a palavra íntima do Mestre, não é de escravo nem de senhor, mas de discípulo de Cristo, livre e igual. Como diz Leonardo: "A noção de escravo e de senhor são excedidas e um acto aparente de escravo é um acto real da liberdade" (63). Esta é a essência de uma pedagogia cristológica: "Cada alma pela essência de amor que em si renasce é de pronto o infinito desejo de dádiva perfeita; compreende-se, vê-se, infinitamente crescendo para lá de cada sacrifício, como poço cujas águas aumentam, multiplicando-se, à medida que são tiradas para as sedes da terra" (64). Uma pedagogia cristã, como pedagogia do amor, é, pois, uma pedagogia da caridade. Também aqui as ressonâncias paulinas são evidentes em Leonardo. Como S. Paulo, Leonardo pensa, no próprio cerne da sua visão criacionista da Realidade, que "a caridade nunca acabará", porque, no fundo, o Ser é Caridade. "A Vida — diz o filósofo — é um infinito oceano de que as almas são fontes ocultas dando-se e ternamente em humildes alegrias de água murmurosa" (65). A vida da pessoa moral é, pois, dádiva contínua porque essencial. "Este carácter da revolução cristã dá-lhe um aspecto de *permanente novidade*, de *verdadeiro infinito*: tudo abraçando e tudo excedendo, contendo as almas e sendo o Amor em que elas, comunicando, se aumentam" (66). A Caridade é, neste sentido, a Graça: "o cristianismo é a superabundância" (67). Na verdade, "a graça de Cristo é a presença desta infinita superabundância, deste permanente excesso de vida e amor, de caridade e ternura" (68).

Pedagogia da Caridade, pedagogia da Interioridade, pedagogia da Vontade — eis a pedagogia cristã paulina delineada por Leonardo Coimbra. Como pedagogia da Caridade, é pedagogia do amor humano e cósmico inesgotável. Como pedagogia da Interioridade criadora, ela afirma o Cristo cósmico residente no coração de cada alma irradiando infinitamente o amor infinito. Como pedagogia da Vontade criacionista, ela faz dessa irradiação amorosa uma dádiva amorosa crescente, que cresce tanto mais quanto mais dá, pois o amor criacionista cristão faz da prodigalidade a economia e da

economia a prodigalidade.

Já vimos que o cristianismo paulino de Leonardo não envolve qualquer desvalorização da "terra". Com efeito, "em Cristo em cada obra de *caridade está o Céu*" (69). Contra o que pensava Nietzsche, para o cristianismo puro "a terra não desaparece: arde no incêndio do amor cristão e é também céu" (70). É por isso que "para Cristo este mundo é ingênuo, gracioso e amável" (71). Nem, a esta luz, o trabalho é condenação: "O Amor acrescenta de graça o trabalho dos homens e nessa graça, que é o Reino de Deus, o trabalho faz-se cântico de alegria, oração e louvor" (72). É que "onde existe a graça está a infinita fonte de eternas águas vivas, não poderá haver sedes" (73). Vemos o mais alto significado que pode ter uma pedagogia do Amor: ser uma pedagogia da Graça. E então basta isto: "Abri em vossas almas a rosa do amor e o resto será por si" (74). Ou seja: Amai, e o resto vos será dado por acréscimo. Pois veja-se a mulher pecadora tocada pelo Amor de Cristo: "jamais pecará esta mulher, porque o Amor nasceu a dentro da sua alma pávida" (75). Amor bem eficaz, diga-se. Na verdade, "o cristianismo é um permanente exercício do *amor eficaz*; é a pura invenção: fonte de águas, nascente de nebulosas e almas" (76). *Nascente de almas*, o que nos leva a ver no cristianismo a própria essência da pedagogia. Se viver for amar, se aprender e ensinar for um só e o mesmo acto de amor, então a vida é experiência contínua de amor: "*Experiência de amor, comunicação do amor a todas as almas, socorro de bondade a todas as misérrimas, não pode ser o tranquilo lago, mas a tumultuosa nascente de fogo para, alargando e subindo, em seu seio de amor aquecer todos os frios*" (77).

O criacionismo de Leonardo Coimbra envolve a ideia de *criação contínua*. Essa ideia aparece na sua cristologia. "O contacto entre o mundo criado e o Deus criador só podia fazer-se, claramente, em termos de criação" — escreve Leonardo (78). Com efeito, "Cristo teria de aumentar as almas, elas teriam de *renascer* para a vida eterna" (79). Como Santo Agostinho, Leonardo pensa o problema da *Criação* e do *Tempo*. Mas encontra no problema menos dificuldades do que aquelas de que nos dá conta o famoso bispo de Hipona, nas suas *Confissões*. Leonardo é limpidamente afirmativo: "Aqueles que pretendem compreender a Criação como um acto no tempo, esbarram num absurdo inamovível", porque "a *Criação* é contínua e o tempo, esquema abstracto das durações, só existe por virtude dessa mesma *criação*" (80). Quer dizer, com toda a simplicidade: também o Tempo é criado. Para Leonardo, a Criação não podia ser senão um acto de Amor, e, "*sendo permanente e contínua, é uma pura assistência amorosa*" (81). Neste sen

tido, toda a Criação é pura invenção de Amor. "Cristo é a pura invenção de amor" (82). Este é o sentido do Cristo cósmico paulino-leonardino. "O amor sô existe *criando-se* e em permanente excesso" (83). Este é "o grande significado *criacionista* do cristianismo: infinita criação de amor" (84). O "Reino de Deus" é, na sua essência, "o perfeito amor, a pura e leal companhia" (85). A Criação é, pois, contínua e "esta criação contínua é o contacto permanentemente possível entre o céu e a terra, entre o *estado* angélico ou adâmico e o *estado* de pecado e morte" (86). O cristianismo é, pois, realizável em toda a parte, mesmo na Terra, pois que "se o *estado* cristão não é função do espaço, claro é que ele será em toda a parte realizável" (87). Pelo contrário, o espaço é que é função do *estado* cristão. Esta inversão é que nos permite compreender "o significado profundo dos termos de *céu e inferno, de mundo e eternidade*" (88). A espiritualização amorosa *desfaz* o espaço e pode pôr no tempo mesmo "o selo da eternidade" (89).

Filosoficamente, Cristo é o princípio cósmico de articulação entre o mundo criado e o Criador do mundo. Princípio cósmico presente a toda a Realidade e em toda realidade, por aparentemente insignificante que nos pareça ser. Princípio dinâmico, criacionista: Cristo aumenta continuamente as almas. Uma educação cristológica deve, pois, ser habitada no seu íntimo coração por esse princípio e desenvolver-se na mais fiel obediência a ele. Neste sentido, parece-nos legítimo aproximar uma pedagogia cristológica de uma pedagogia taoista, por exemplo. Também em Lao Tse (90) nós encontramos o Tao, princípio cósmico, como a Lei profunda a que tudo (sobretudo cada um de nós!) deve prestar obediência, para realizar a sua perfeição própria e se inserir na própria perfeição do Perfeito. Viver deve ser aprender e praticar contínua e crescentemente essa obediência. Educar deve ser ensinar e levar a praticar contínua e crescentemente essa obediência. A ideia leonardina da *criação contínua* mostra como para ele um processo educativo limitado, completo, realizado é algo de rigorosamente inconcebível. A educação não pode ter termo, ela é interminável. Ela acontece dentro de dois limites ontológicos: o limite da imanência plena e o limite da transcendência plena. O princípio cósmico que é Cristo coincide com esses dois limites: princípio da imanência plena, ele mora no coração de cada alma e é o motor imóvel do seu movimento para a transcendência; princípio da transcendência plena, ele é o Absoluto a que cada alma aspira e para o qual e pelo qual é aspirada desde o mais íntimo do seu cerne. Neste sentido, a educação tem de ser o activo abandono a esse princípio cósmico: chave do movimento da alma, ponto de in -

serção do finito no infinito, do temporal no eterno, do deficiente no superabundante, do imperfeito na Perfeição. E, sendo esse princípio o próprio Amor, o movimento educativo tem de ser movimento amoroso. Nada há de mais estranho à pedagogia de Leonardo Coimbra — pedagogia cristológica, como vemos —, do que a ideia e a prática de uma educação afectivamente neutra ou submetida ao conhecimento objectivo. Educar deve ser sempre mover para maior amor. É na mudança íntima e total do próprio ser do educando — na coincidência com o princípio cósmico supremo que o habita, e na exacta orientação para o princípio cósmico que transcendentemente o atrai — que Leonardo Coimbra vê a essência do processo educativo, que é o processo mesmo de crescimento moral e espiritualização de cada homem, da humanidade e do Cosmos.

A cristologia de Leonardo Coimbra vai emergindo do seu cristianismo fundamental, e vai envolvendo todo o seu cristianismo e todo o seu criacionismo. Lentamente, ela vai caminhando da Filosofia para a Revelação. Antes de, um último momento, mostramos o pensamento cristológico de Leonardo já inteiramente banhado na luz da Revelação, mostremo-lo ainda na luz da Filosofia. Encontramos, num texto do final de 1917, o nosso filósofo em pleno esforço de gestação cristológica (91). Toda a sua argumentação se desenrola entre *o absoluto positivo do Ser* e *o absoluto negativo do Nada*. "Há — escreve —, no vocabulário humano, dois substantivos formidáveis: o *ser* e o *nada*" (92). A posição do homem é entre o Ser e o Nada. Dois são, deste modo, os horizontes da existência humana: o horizonte do Ser e o horizonte do Nada. Escolhemos a palavra "horizonte" por ela nos parecer muito adequada à exposição e entendimento do pensamento de Leonardo Coimbra. O horizonte implica uma distância a percorrer. A linha do horizonte fica *além*. Há um caminho que me leva de mim à linha do horizonte. O horizonte define, deste modo, perfeitamente a minha *situação*. Há então, para o homem, duas situações e dois caminhos: há a situação definida pelo horizonte do Nada e o caminho para o Nada; há a situação definida pelo horizonte do Ser e o caminho para o Ser. Leonardo fala de *movimentos*: do movimento progressivo e do movimento regressivo. Que são? "O movimento progressivo da criação, [é a] imagem humana do *fiat divino*; o movimento regressivo do aniquilamento, [é o] acrescento humano da suficiência de Satan" (93). A cada movimento corresponde, visivelmente, uma vida: uma vida divina ou uma vida satânica. "O primeiro movimento tem o ritmo do homem que adora, das mãos que se alongam, das pedras que se ogivam; o segundo tem o ritmo da boca que blasfema, da mão que furtiva, do gatilho que é premido" (94). Leonardo fala de outro critério para

distinguir a vida divina, ou a vida no horizonte do Ser, e a vida satânica, ou a vida no horizonte do Nada. Esse critério é o da humildade e do orgulho: a vida divina é humildade, a vida satânica é orgulho. "O ser tem como modo essencial a humildade, o *nada* apresenta-se em orgulho" — es — creve Leonardo (95).

Leonardo Coimbra é pela vida divina contra a vida satânica, pela humildade contra o orgulho, pelo *ser* contra o *nada*. A oposição de Leonardo ao niilismo é total. O niilismo é o satanismo. Eis um novo sentido da sua oposição a Nietzsche e a toda a filosofia alemã, à axiologia "alemã". Eis a implícita, porque necessária, oposição a Ludwig Feuerbach e a David Strauss; e a Marx e Engels, e ao positivismo, e ao naturalismo, e a todas as formas do materialismo. Isso tudo é, sob formas variadas, o *niilismo*. "A loucura do homem que em si coloca o centro da sua vida! Ele quer erguer a sua treva diante do esplendor do Sol, ele levanta-se do seio de Deus proclamando o *nada*, ele parte com um *zero* a enumerar os mundos" (96). Porém, por mais que o homem vá "a caminho do *zero*", é certo que "do ponto metafísico a que se reduz, um nódulo de *ser*, o *anima*" (97). E, com esse nódulo de *ser*, "o homem é a saudade do *Murb*, subindo para Deus" (98). Eis o homem, solitário caminhante no Abismo que fica entre o Nada e o Ser. Quem o recolherá? "Quem recolherá o homem?" (99). Neste ponto se inscreve o problema de Cristo. Platão é sempre, para Leonardo Coimbra, uma propedêutica de Cristo. O mundo — diz Leonardo — "é tão frio e sem companhia!" (100) Tão plenamente *nada*! Mas este *nada* está suspenso do *ser* e a ele se encaminha. "Deus, que é Pai, vê que o mundo a ele se dirige, saudoso e humilde, num íntimo alvoroço de unidade" (101). Não é, pois, apenas o homem que está colocado entre o Nada e o Ser, mas é o mundo. É toda a vida cósmica que pode progredir ou regredir, que pode dirigir-se para o Ser ou para o Nada. Porém, o mundo quer o Ser e o Ser quer o mundo. "São duas saudades que se tocam, e, do choque, nasce o *verbo* luminoso, a palavra perfeita da comunicação" (102). É Cristo. "Cristo é o ponto de encontro da alma que sobe em oração com o amor divino, que desce em relâmpago enchendo de luz o Abismo" (103). O Cristo de Leonardo é sempre joanino e paulino: Cristo cósmico. "Cristo é o desenlace eterno do drama das criaturas, porque é o eterno enlace das criaturas em Deus" (104). O Cristo de Leonardo é sempre integralmente joanino e paulino: Cristo cósmico-humano. Ultrapassado fica o niilismo, mesmo o superior niilismo platônico. Cristo ascendente e Cristo descendente: transfiguração infinita das dialéticas ascendente e descendente de Platão.

A cristologia filosófica de Leonardo Coimbra tem as suas oscila-

ções. Vimos Cristo apresentado como princípio cósmico, presente intrinsecamente e portanto desde sempre na Realidade existente. Vamos vê-lo agora, mais perto da Revelação, como a ressurreição da criação. Cristo não é agora rigorosamente apresentado como sendo desde o princípio, como sendo na criação *em princípio*. Ele é um socorro enviado pelo Pai à criação. "A criação em regresso sobre si mesma ia-se *movendo*, uma névoa de saudade a envolve, e, do meio dessa névoa e na Noite imensa, um grito de súplica corta o negrume" (105). É o pavor do movimento para Satã. "É a voz do homem, a saudade de Deus; e o espírito do amor, vogando sobre as trevas, amanhece a pálida figura de Cristo" (106). É a ressurreição da criação: "A criação *ressuscitada* em Cristo. Volta ao seio divino, pacificada e amante" (107). Fica delineado com nitidez o pensamento cristológico de Leonardo Coimbra, no seu movimento para o Cristo da Revelação. A sua cristologia afasta-o decisivamente da grande família metafísica a que, de qualquer modo, pertencia: a de Antero, de Amorim Viana, de Bruno, de Junqueiro, de Pascoaes. Nenhum deles, a nosso ver, poderia escrever estas palavras: "Em Cristo é o *renascimento*, o *reencontro* com Deus, origem do ser, fonte de Vida, donde, perpétua e indefinidamente, brota o amor e a certeza!" (108).

Há neste pensamento cristológico uma implícita, mas bem facilmente explicitável, pedagogia. Educar deve ser encaminhar para o Ser, ao invés de encaminhar para o Nada. Toda a pedagogia que deriva do niilismo, em qualquer das suas formas, mesmo nas aparentemente mais inócuas, fica filosoficamente condenada. Exemplo importante: a pedagogia naturalista. A pedagogia de Leonardo Coimbra é uma pedagogia suspensa da transcendência; educar é levar o educando para o além-mundo, para o Ser, para Deus. Mas o eixo dessa pedagogia tem de ser Cristo, ponto de inserção do *aqui* no *além* e do *além* no *aqui*. "Ponto de encontro", como disse Leonardo; porém, pedagogicamente, ponto de *continua partida* para o Ser. A *vida divina*, que deve ser a única vida da alma, é, afinal de contas, *vida cristica*, porque, "a caminho do zero, quase a conceber a Morte, a substanciar o *nada*, ela *renasce* em Cristo" (109). É neste sentido que se pode afirmar a existência, em Leonardo Coimbra, de uma *pedagogia natalícia* (110).

O pensamento cristológico de Leonardo Coimbra é inteiramente católico em 1934, a quinze meses da sua conversão oficial (111). O seu cristianismo já não é então um cristianismo apenas filosófico, mas o cristianismo da Revelação; Cristo já não é apenas um princípio filosófico, mas uma realidade histórica viva e demonstrável. Aparentemente, isso não muda muito o conteúdo do seu pensamento filosófico. No entanto, bem sabe -

mos que isso muda essencialmente o seu pensamento filosófico-religioso . Só agora Cristo é para Leonardo Coimbra Deus em pessoa existindo historicamente entre os homens. Todo o seu pensamento filosófico-religioso adquire subitamente uma nitidez de contornos, uma opulência de colorido, um carácter de concreta e pessoal evidência que até aí, mau grado toda a sua vontade de convicção, ou oculta convicção, não tivera realmente. A mesma transmutação, naturalmente (e só neste quadro empregamos com vigor, e cremos que com rigor, o termo tão caro a José Marinho...), atinge o seu pensamento pedagógico.

Leonardo pergunta, a respeito do *São Paulo* de Pascoaes: "Que livro é este perturbado e perturbante, estranhamente agitado?"

"Um estudo histórico, teológico ou apologético?" (112) Leonardo responde: "O *São Paulo* não é mais que um monólogo em voz alta" (113). Mas monólogo digno de se ouvir, ou de se ler, porque "livro dum grande, dum extraordinário poeta" (114). Livro grande, por conseguinte.

O que interessa Leonardo no *São Paulo* é o pensamento de Pascoaes, em toda a sua profundidade poética, metafísica e religiosa. *São Paulo* é a figura que faz vibrar liricamente a alma do poeta. O apóstolo é "o centro de atracção" dessa alma. Mas como, no pensamento de Pascoaes, o cristianismo é sempre contrapontado pelo paganismo, também aqui o cristão Paulo é contrapontado pelo pagão Lucrecio. "Lucrecio e Paulo, dois pólos da atenção espiritual do poeta: um fechando na morte um curso de vida, esvaziata em movimentos sem sentido nem intimidade — pura coreografia de átomos no tablado dos mundos e das almas; outro, no centro de jorramento da Vida, levando em seu impetuoso curso os mundos transfigurados e as almas renascidas" (115). O mundo de Lucrecio, como o mundo grego da tragédia e o do platonismo, é um mundo de sombras, das "sombras da noite do paganismo que, como a agulha pela inquietação apontando o pólo magnético, marcam pela ausência o além duma luz, dum sangue e duma vida capaz da revitalização universal" (116). Em Pascoaes esta luz, este sangue e esta vida são presentes com o cristianismo. Mas são presentes com a ausência pagã. Porque "Pascoaes, para aquém da Luz e da Vida, desvaloriza o Universo da pluralidade, pondo-o como pecado da Unidade que se dispersou, fragmentando-se" (117). Para Pascoaes o Universo é "pecado de Deus" e a redenção, ou resgate, "iniciativa do remorso divino" (118). Em Pascoaes o cristianismo convive com o paganismo. O saudosismo pascoalino é uma expressão dessa convivência. Com efeito, "a dor é a palavra da desarmonia e da saudade, e, se no Uno permanece possibilidade de socorro, será esse socorro o encontro de duas saudades: a da criatura voltada para a Origem,

a da Origem correndo para a criatura" (119). São Paulo é a saudade da criatura, "subindo, subindo sempre, (...) ofegante de amor e divina loucura", subindo "*carregado de almas*" (120).

O criacionismo de Pascoaes é muito diferente do de Leonardo. Aproxima-se mais, em verdade, do de Bruno. Para Pascoaes, "criar é pecar, pois a criação é o mal" (121). E é o mal "porque *separa* a criatura do Criador" (122). O mal é, pois, para Pascoaes, no plano ontológico da desvalorização da existência, "uma fatalidade: a necessária imperfeição do criado" (123). Também para Bruno, como sabemos, a criação é diminuição de Deus. Mas não o é para Leonardo. Que falta, para ele, ao criacionismo de Pascoaes? "Uma teoria das liberdades" (124). Pascoaes não é capaz de compreender um universo que seja "obra dum Deus-Liberdade" (125). De forma que Pascoaes não pode ser um teísta cristão. Entre duas atitudes a sua emoção poética oscila: "Ou Deus se altera criando e peca, ou um poder maleável altera a criação de Deus: imanentismo ou maniqueísmo" (126). Imanentismo: "Deus preexistente, criando — criação saudosa resgatando-se, reintegrando-se em Deus" (127). Maniqueísmo: "Deus limitado em suas criações por uma força de mal trabalhando incessantemente" (128). Eis porque é bem difícil "a peregrinação do poeta querendo atravessar a alma de São Paulo" (129). Para Pascoaes o problema do mal é insolúvel; para São Paulo é bem solúvel nas águas da Caridade.

Leonardo coloca, como vemos, Pascoaes ao lado de Bruno. Diz ele, envolvendo os dois na mesma análise crítica: "Para quem (...) ponha o problema do mal como insolúvel, é impossível sair do maniqueísmo ou duma divindade alterada ou diminuída pela criação.

"É o caso de Sampaio Bruno com o seu espírito puro, espírito alterado e o recurso do que resta de espírito puro enviando um Paraclete às almas em saudosa busca de reintegração" (130). Mas há uma terceira figura que é chamada para o lado dos dois, e essa é a de Junqueiro. Leonardo sempre criticou o evolucionismo de Junqueiro, por ser um monismo evolucionista. Monismo evolucionista é o que ele encontra também, na verdade, em Bruno e em Pascoaes. "Evolucionismo equívoco", como o de Pascoaes subindo a pedra a vegetal, o vegetal a animal, o animal a homem, o homem a espírito, "evolando Deus" (131). Mas há *outro* Pascoaes, e esse fica do lado de São Paulo e de Leonardo Coimbra: o que opõe Cristo às fúrias pagãs, mostrando-o "como o Caminho para a inocência readquirida, libertando-nos da dor por seu sofrimento e da morte por sua Ressureição" (132). S. Paulo vai queimando Pascoaes na chama da sua caridade. "À medida que o poeta vai acompanhando S. Paulo, mais numerosas vão sendo as afirmações do sen-

tido positivo, sólido e firme do realismo cristão " (133).

O idealismo evolucionista de Pascoaes é aproximado por Leonardo ao de Platão. Escreve o filósofo: "Este evolucionismo, que tantas vezes encontramos na obra do Poeta, é uma espécie de platonismo invertido admitindo a realidade das ideias, num universo de pensamento, evoluindo-se da marcha ascensional do universo da matéria" (134). Ao monismo evolucionista de Pascoaes opõe-se o pluralismo evolucionista de Leonardo. Pois veja mos estas palavras do filósofo: "O poeta-coro diz-me que as forças físicas geraram as forças biológicas e estas as espirituais. Mas é esta geração um simples modo de aparecimento dos planos superiores a partir dos planos inferiores, ou, uma vez aparecidos, ficam estes com real autonomia, subsistindo por si?" (135). Se a resposta do poeta fosse a primeira, seria o seu pensamento um "pessimismo radical", como no fundo o é o platonismo: "pessimismo radical duma matéria de que só a fuga para o inteligível poderia libertar-nos" (136). Outro é, para Leonardo, o pensamento mais verídico de Pascoaes. Em seu entender, "o poeta prefere a pesquisa ao encontro" (137). Com efeito, "para ele, como para Lessing, viver é procurar, sem jamais tocar a meta" (138). Esta posição inscreve-se, de resto, no seu maniqueísmo fundamental: "a vida é para ele uma *luta em si* e, por isso, o fim da luta seria a morte" (139). Mas há sempre o outro Pascoaes, aquele que escreve: "a realidade espiritual está em pleno crescimento, ascende eternamente para Deus" (140). Conclui Leonardo: "Logo, há Deus" (141). E como Pascoaes também escreve que "procurar Deus é um acto de nossa crença; encontrá-lo é um acto de sua graça", também "há fim e não basta procurar" (142). Há, até, o que aparentemente não havia: "há liberdades e Liberdade" (143), porque há actos da nossa crença e há actos da graça de Deus.

"Pascoaes é cristão?" (144) Sim e não, como se viu. Paulo alça voo sobre Lucrécio, mas sempre com Lucrécio nas asas. Jesus envolve Pan, mas não se vê Jesus sem Pan em Pascoaes. "Esta interpretação — Jesus e Pan — que sempre o moveu não foi ainda vencida neste livro, de molde a fazer do livro uma amizade perfeita com a alma de S. Paulo" (145). Leonardo determina mais a pergunta: "Este livro é cristão e católico?" (146) Mais uma vez, sim e não. "É-o no sentido profundo da inquietação e da pesquisa; é, no entanto, herético, envolvendo e implicando todas as heresias gnósticas, maniqueístas, marcionista, docetas, etc. — nas inúmeras vezes da multidão que, pela boca do Poeta, nos vem falar" (147). O que é, na verdade, ser católico? "O sacramentalismo católico é a afirmação do

cidade da matéria à inteira penetração espiritualizante" (148). Leonardo entende que "o catolicismo é, já em S. Paulo e mais ainda no quarto Evangelho, a unificação da alma e do corpo, do Espírito e da matéria, desde o homem às cousas e aos mundos" (149). Palavras importantes estas, talvez não tanto para caracterizar o "catolicismo" de Pascoaes mas muito mais, decerto, o de Leonardo, que solenemente a ele se converterá passando pouco mais de um ano. O "catolicismo" de Leonardo já então bem se destaca do de Pascoaes, "herético". Ele confessa: "Eis porque este livro é perturbador, para alguns leitores é mesmo um livro *irritante*" (150). Leonardo é um desses leitores: "Nós, que estamos ligados ao Poeta pela mais leal amizade e pela mais sincera admiração, temos, em nosso exemplar de S. Paulo, notas íntimas tocadas quase dum protesto irritado" (151). Apesar de tudo, é possível procurar a chave do livro, porque Leonardo diz que "é preciso procurar a chave do livro" (152). O que é, pois, o S. Paulo de Pascoaes? "Obra dum poeta? Sim, obra dum poeta metafísico, em mal de religião" — responde Leonardo (153). "Nem simples obra de arte, nem simples obra religiosa — livro de arte religiosa, dum extraordinário artista solicitado pela Graça" (154). Pela Graça, ou seja, por Deus. "Ao dom do seu magnífico estro está Deus exigindo superação — mais que os seus versos quer a sua alma" (155). O poeta quer aceitar o convite de Deus e esforça-se: o seu esforço "é para o alto, mas em planos inferiores, enquanto a alma sobe, vão ficando clamores das regiões atravessadas, e, por isso, o livro é multidão", a multidão "dum polipsiquismo que se desagrega para a nova síntese nas alturas" (156). Pascoaes fala, do que é inefável para as palavras comuns, com as palavras comuns. É preciso lê-lo "com a caridade que tal companhia exige" (157).

O que é a religião? "A religião é uma Relação, é a relação dum eu limitado com o Infinito que o sustenta, é essencialmente a atitude desse eu, que, vendo-se em angústia, insuficiência e possível abandono, se abre em humildade ao Invisível que o socorre" (158). O eu limitado é pessoa; o Infinito, o Invisível, é também pessoa. Com efeito, "esse Invisível é um estranho hóspede, que bateu para que se abrisse e foi, de pronto, reconhecido por nós como o único e autêntico dono da casa" (159). Na verdade, "é o hóspede que alimenta o hospedeiro e põe neste a confiança de que só perdendo-se nele, se reencontrará em substancial e imperecível realidade" (160). São palavras que falam por si.

O problema da religião é, no entanto, apenas propedêutico. O grande problema que a Leonardo se põe, e que ele vai analisar até ao fundo no *São Paulo* de Pascoaes, é o problema de Cristo. Problema que sabemos im-

portante em toda a obra de Leonardo Coimbra, problema que vem a revelar-se fundamental na sua vida. O problema de Cristo é o que já se encontra em Platão e é a origem de todas as dificuldades da doutrina das Ideias, tão duramente evidenciadas no *Parmênides*. É o problema da relação entre o inteligível e o sensível, o eterno e o tempo, Deus e o Universo. Esse problema é também crucial em Pascoaes. Eis como no-lo mostra Leonardo Coimbra: "E o poeta sobe, só o eterno é eterno, a demora no tempo é mais uma ilusão, expediente e farsa com a máscara da tragédia a apontar no horizonte" (161). Que é esse eterno? "É o eterno do inteligível surgindo do tempo por obra do homem, mas pode o homem eternizar a natureza, transcendentalizando-a em espírito?" (162) Pode, pois "o poeta sobe até Deus" (163). Porém, "Deus é inacessível se não é o Deus vivo do Universo e da História" (164). Chega a atingi-lo Pascoaes? Leonardo escreve: "O Poeta atinge Cristo" (165). Leonardo tem agora a profunda convicção de que Cristo *tem que existir historicamente*. Em Pascoaes vê ele obstáculos a uma tão inteira convicção. "O Cristo histórico exige uma compreensão da natureza e do mal, contra a qual de novo protestam as cósmicas amigas do poeta" (166). Precisamente, "é na história que reside para o poeta a maior dificuldade de aceitação do Cristo integral, como é, na história, que levantadas as dificuldades, brilha como *luz única* a triunfal verdade do cristianismo" (167).

É na história, e como história, que Leonardo quer compreender Cristo. Em sua opinião, "o homem teve sempre um fraco sentido histórico" (168). Spengler negou o sentido histórico aos gregos e deu-o aos modernos em excelência. Enganou-se, segundo Leonardo. Na verdade, "contra Spengler, e seus banalíssimos epígonos, os modernos, mais ainda que os gregos, procuram exaurir o tempo de todo o historicismo" (169). Porquê? "O engano vem ainda das doutrinas evolucionistas e da generalização de sua hipótese-base a todas as ciências estranhas ao seu primeiro aparecimento" (170).

O problema da historicidade (171) revela-se, afinal de contas, fundamental para Leonardo Coimbra. É um problema que está no cerne do platonismo e do augustinianismo — afirmamos nós. Está mesmo, na verdade, no cerne do tomismo. É, em todos, o problema da relação entre *o aqui* e *o além*. Para Platão, o tempo era a imagem móvel da eternidade. O Universo platônico era, pois, "a participação totalmente deficiente da Ideia, o degreu das almas, Universo-cárcere, donde as almas querem apenas fugir" (172). No mundo real das Ideias "não há história", mas no Universo físico "também a não pode haver", uma vez que "todos os acontecimentos se equivalem no *nada* do seu ser e no pretexto de *abalada* para o inteligível"

(173). Sô na relação dos dois mundos pode haver história: "A história sô pode existir no abraço do inteligível e do sensível, na inserção do eterno no transitório" (174). Cristo é esse abraço. Tomar consciência da história acaba por ser, para Leonardo, tomar consciência de Cristo. "Tomar consciência da história é, pois, encontrar o abraço do eterno e do tempo, seja, o conhecimento humano em que Deus é presente. O centro da história, a origem das coordenadas históricas é Cristo. Até no calendário: antes e depois de Cristo, porque sempre em Cristo e por Cristo" (175). A cristologia de Leonardo Coimbra aparece desenhada com linhas que a aproximam maximamente da dogmática católica. O Cristo de Leonardo é agora, para além de filosófico, Cristo histórico. "Cristo aparece no tempo, dando-lhe vivo sentido histórico": "antes de Cristo a criação geme de ausência, dor e desarmonia, com Cristo os gemidos da criação são, no homem, o esforço do seu mérito plantando no tempo a vida da eternidade" (176). É na cristologia de Leonardo Coimbra que encontramos a chave da sua negação superadora do platonismo, do budismo, de Schopenhauer, de Hegel, no fundo também de Sampaio Bruno e algo de Pascoaes. Em todos encontra Leonardo "o eternismo impossível dos que não querem este mundo — que não é de querer — por insuficiente e sem sentido" (177). Esse eternismo levá-los "a explicações, no fundo, mais ou menos platônicas, de fuga do degrado, de negação búdica, schopenhaueriana ou hegeliana", a todos "os que não recebem inteira e abertamente o louco, o irracional (no sentido pauliniano de incomensurável com a suficiência humana) *Facto* de Cristo" (178). Atentemos em mais estas magníficas expressões do crescentemente exaltado e incandescente cristologismo de Leonardo: "Cristo é a resposta, é a mão do invisível dando-se na terra às desgraças suplicantes; é a história, porque é a Origem e o Fim e, entre os dois, a esperança unindo-os pelo humilde resplendor da caridade. Antes de Cristo a terra é um grito varando o Azul" (179). Cristo é, pois, para Leonardo, em Setembro de 1934, "a salvação": "A salvação da vida sô pode vir da Fonte da vida" (180). Não será arriscado dizer que está convertido ao catolicismo — tal como o próprio Leonardo o define — quem escreve estas palavras: "Sô o Cristo da história fará com que a história em Cristo seja a vida real do Universo, caminhando numa revitalização e revalorização eternista para um verdadeiro Fim, para um Fim de Eternidade" (181). Esse Cristo é o paulino, o Cristo cósmico integral: "Cristo integral — abraço da Terra e do Céu, da criatura e do criador — Cristo histórico, preexistindo, mas vindo no tempo; Cristo ontológico e não cronológico, do corpo da história e não do seu princípio ou do seu fim, mas, sendo do princípio, do meio e do fim,

inserindo-se no seu curso para lhe dar destino explícito, finalidade intencional, consciente e meritória" (182).

##### 5. PEDAGOGIA DA PALAVRA ALTA

Em *A Alegria, a Dor e a Graça* escreveu Leonardo Coimbra, como pu demos ver, palavras extraordinárias sobre a palavra humana: o facto mila groso da palavra humana no cosmos solitário; o significado metafísico des se facto. Essa profunda visão metafísica da palavra humana apareceu cedo em Leonardo. Vejamo-la num texto de Março de 1911 (183). O facto da pala vra humana, bem como um primeiro esboço do seu significado metafísico, es tão patentes, inequivocamente, nestas palavras: "O Universo é silencio - so. Só o homem fala; daí a sua dor. Fala e a sua humilde e comovida voz perde-se na enorme solidão da Natureza" (184). O optimismo de Leonardo Co imbra insinua-se já nesta sua inicial metafísica da palavra. Ele interro ga-se e responde-se: "Perde-se? Eis o Mistério. Mistério de angústia e de esperança, trágico e sublime. Esperança — a maior palavra do vocabulá - rio humano" (185). A impotência e absurdo possível do Universo aparecem ante o espírito do filósofo com o afiado e doloroso gume da suspeita: "Qu an tas vezes, em frente ao mar, sentimos que o Universo sofre duma radical impotência, duma inexplicável insensatez. O mar é um doido, repetindo um estribilho eterno e oco" (186). A possibilidade de o Cosmos não ter sentido surge a Leonardo frente à grandeza absurda do mar: "É a eternidade sem passado e sem futuro; o eterno presente, imbecil, vão, desolador e ter rível" (187). O optimismo metafísico de Leonardo acaba, no entanto, por se afirmar: "O Universo inteiro vive, ama e sofre — sofre, ama e eleva - se"; "o Mistério, que primeiro era um abismo de treva, é agora um oceano de luz" (188). Porquê? Devido à posição e função centrais do homem no cosmos. No meio do silêncio universal, só o homem fala: "daí o seu de ver" (189). E a voz do homem, e o espírito que nela vive, vão encher todo o U niverso: "de harmonia, de luz e fraterno calor" (190). O homem é o missi onário do cosmos. O seu destino é "missionar o Universo inteiro" (191). O que nos actos do homem se afirma — e nesse seu supremo acto que é a pala avra — é o Infinito (192).

A filosofia é a maior altura da palavra. É na filosofia que o ho mem alcança o mais alto da sua dignidade. O pensamento filosófico é a "ú nica ora ção eficaz, porque tudo envolve e levanta" (193). A eficácia da

palavra flui da eficácia do pensamento. Por pensamento ser oração é que a palavra é oração. É por isso que *a palavra pode levar as almas para a verdade*. É que o pensamento chama a si a palavra, que chama a si o pensamento, que chama a si a realidade, que é verdade. O que a *palavra evocadora* de Leonardo Coimbra quer alcançar é o coração do Ser, o centro ideal do Universo.

A palavra tomba na alma como a flor tomba do colo da Mulher que, debruçada sobre o granítico tanque secular, olha o fundo limoso donde filamentosas algas saem em precoce cabeleira vegetal. Caída na água a flor, logo naquela acordam, em abraços concêntricos, os ecos da Água, e uns com os outros se entrechocam em rumorosos outeiros (194). Há uma analogia profunda entre o homem e a natureza. Também ao nosso Avô Oceano a alma humana se pode comparar. Também nesta, como naquele, os elementos ora estão de acordo e trocam sorrisos, ora estão em desacordo e trocam blasfêmias, imprecações e lágrimas. No Mar, como na vida do homem, há tragédias e epopeias (195). E dramas, e lirismo — porque não?

É ao elemento líquido que Leonardo Coimbra compara a alma humana, quer se sirva da imagem do tanque do seu Norte, quer do imenso Avô Oceano. Já com isso nos prepara para imaginarmos a alma em termos de fluidez, de espontaneidade, de plasticidade mórfica, de insubstancialidade, contra as imagens da materialidade dura, da resistência à actividade livre, da rigidez mórfica, da substancialidade. É, pois, no seio líquido da alma que a palavra tomba. E logo toda ela vibra de uma ponta à outra. Claro que a palavra pode penetrar profundamente nas entranhas da alma, e nesse caso vai acordar nela os mais remotos ecos dos tempos, as mais secretas vozes do além. Ou pode apenas perpassar à superfície da alma, como as pedras que as crianças gostam de atirar para correrem sobre o dorso das ribeiras, e nesse caso apenas a epiderme da alma reage. A palavra é sempre, de qualquer modo, a flor que tomba na alma. E nela provoca uma resposta mais ou menos rica. O encontro da palavra com a alma, que é aqui a entrada da palavra na alma, é verdadeiramente *diálogo* (*diá-logos*).

Ouçamos as próprias palavras de Leonardo: "Também a palavra tombada na alma ora se espraia em ondulações de superfície, ora, mergulhando a pique até funduras insólitas, vai acordar os ecos dos tempos, as vozes do além. Se a palavra apenas correu à superfície da alma, esta mandará a recebê-la os seus hábitos e automatismos. Se a palavra vai em turbilhão até alturas selvagens, todo um cortejo de ocultos tesouros virá ao seu encontro. Não serão somente os preconceitos e automatismos, mas a indefinida virtualidade do nosso ser pensante, activo e amoroso" (196).

A imagem da alma que Leonardo nos apresenta faz-nos lembrar os palácios dos contos de fadas da nossa infância, verdadeiros palácios encantados. Esses palácios guardam inúmeros segredos, e os segredos são tanto mais importantes quanto mais se vence os espaços superficiais e nos embrenhamos no interior do palácio. O interior do palácio é a intimidade do palácio. É a residência dos segredos principais. E há no palácio um segredo essencial, que é o segredo dos segredos. O palácio é o palácio desse segredo. Há mesmo contos de fadas que nos falam de palácios fantásticos existentes nos abismos do mar. É nestes palácios que as imagens de Leonardo nos levam a pensar. E é na alma como a princesa, ou a rainha, do palácio, que pensamos pela mão das metáforas de Leonardo Coimbra. Essa princesa acolhe sempre a palavra que chega ao seu palácio. Mas esse acolhimento é à medida da palavra.

Há muito de bergsoniano — parece-nos — nesta passagem de Leonardo Coimbra. Assim, a superfície da alma pode ser comparada ao intelecto, ou inteligência, do filósofo francês. E a profundidade da alma pode ser comparada à intuição de Bergson. A primeira dá-nos o que na alma é fixidez, endurecimento, cristalização, materialização, determinismo. A segunda dá-nos o que na alma é fluidez, plasticidade, actividade pura, espontaneidade e liberdade. Tocada apenas à superfície, a alma apresenta-se coisista. Penetrada na profundidade das suas entranhas, a alma é virtualidade pura, é criacionista.

Mas há também toda uma filosofia e uma pedagogia da palavra aqui contida. Digamos que Leonardo nos fala da *palavra baixa* e da *palavra al*-*ta*. A *palavra baixa* é a que fala à superfície da alma. A *palavra alta* é a que fala nos píncaros e profundidades da alma. A alma responde baixo à palavra baixa e alto à palavra alta. Responde com hábitos, preconceititos e automatismos à palavra baixa, palavra da superfície. Responde com a indefinida virtualidade do seu ser pensante, activo e amoroso, engalanada com todo o cortejo de ocultos tesouros, à palavra alta, palavra das alturas ou das profundidades. A palavra da superfície da alma é a *palav*-*ra*. A palavra da profundidade da alma é a *Palavra*. Bem diverso será o professor da *palavra* do professor da *Palavra*. Só este pode ser Mestre. Só este sabe fazer tombar na alma as palavras a que a alma responde patenteando os seus segredos, o seu "cortejo de ocultos tesouros". A *palav*-*ra* é a palavra vulgar. A *Palavra* é a palavra verídica. A *palavra* servirá para os "esboços d'alma". Só a *Palavra* serve para as "almas verídicas". Leonardo quis ser — e em conformidade com esse querer se declarou e se comportou — um dispensador da *Palavra*, e não da *palavra*. Assim se

explicou no começo de *O Pensamento Criaçionista* (197), e a esse alto propósito obedeceram as correspondentes lições proferidas na Universidade Popular do Porto em Abril e Maio de 1914. Leonardo nunca quis "vulgarizar", isto é, nunca quis ser um dispensador da palavra baixa. Mas quis sempre tocar o coração da alma, isto é, ser dispensador da palavra alta. Porque a palavra alta, tal como a entendemos, não é apenas a que chega ao fundo da alma. É a que, tocando no fundo da alma, nela activa os seus mais altos poderes e, por conseguinte, supremamente a eleva. O mais profundo da alma e o mais elevado da actividade da alma ligam-se indissolúvelmente.

São duas pedagogias que ficam delineadas. Chamemos-lhes a *pequena pedagogia* e a *grande pedagogia*; ou a *pedagogia da palavra baixa* e a *pedagogia da palavra alta*. Trata-se, nos dois casos, de uma pedagogia centrada, ou fundada, na palavra. Porém, a palavra é mais do que a palavra. A palavra é a voz e o corpo do pensamento: corpo audível e voz visível. *A palavra é, em suma, o logos*. A pedagogia de que Leonardo Coimbra aqui nos fala é, por conseguinte, não numa pedagogia da acção — não uma pedagogia *fáustica*, no sentido goetheano do termo —, mas sim uma pedagogia do verbo — no sentido evangélico joanino do termo. Não uma pedagogia *fáustica*, sim uma pedagogia *lógica* (198). No quadro do pensamento bergsonian, a pequena pedagogia será a pedagogia da inteligência, do real cristalizado e solidificado, da utilidade; e a grande pedagogia será a pedagogia da intuição, do real fluido, móvel, na autenticidade do seu devir, a pedagogia da verdade do ser. A primeira será, pois, a pedagogia da exterioridade; a segunda, a pedagogia da interioridade. No quadro do pensamento heideggeriano, a pedagogia da palavra baixa (pequena pedagogia) será a pedagogia da banalidade quotidiana; a pedagogia da palavra alta (grande pedagogia), a pedagogia da autenticidade (199).

Ao falar assim da palavra, Leonardo estava certamente a pensar em si próprio: como orador, como tribuno, como professor, como filósofo. As suas palavras podem mesmo ser interpretadas como uma explicação, ou uma justificação, de si mesmo, ainda que fosse, em 1913, demasiado novo para já se ter exteriorizado e evidenciado toda a gama dos recursos de mestre da palavra que se revelaram ao longo de toda a sua vida. Elas são, talvez, sobretudo um anúncio do que a sua vida vai ser.

Como boca inspirada do verbo viu Teixeira de Pascoaes a Leonardo Coimbra. Sobre ele escreveu: "Leonardo Coimbra é uma Trindade: o orador, o professor, o filósofo" (200). Pergunta: "Qual das três pessoas a verdadeira?" (201) Responde: "A pergunta deve ser feita nestes termos: qual das três pessoas a mais verdadeira, pois todas elas são verdadeiras. Para mim, é a do orador, que eu tenho de confessar a minha pouca simpatia

pelos filósofos profissionais, por todos os críticos, ou da razão pura, à Kant, ou da intuição impura, à Bergson" (202). Claro que esta opinião de Pascoaes é ela mesma, no fundo, muito mais filosófica e crítica do que as suas palavras poderiam deixar supor. Há sob ela uma concepção da filosofia, da ciência, da oratória, da pedagogia e... da poesia. É o que se depreende do seu "testemunho". Mas continuemos a dar-lhe a palavra: "A filosofia valeu como pré-ciência, no período grego (...)... Mas o advento da ciência... *científica* lançou a filosofia para um plano secundário, em que ela se limita a apreciar as descobertas dos sábios" (203). Deste modo, não é a filosofia que pode constituir um modo de conhecimento realmente alternativo à ciência, mas sim a poesia. "A ciência domina hoje o mundo objectivo, enquanto o mundo subjectivo pertence, cada vez mais, à poesia" (204). Concluindo: "O que temos actualmente é a área racionalista da ciência e a intuitiva da poesia" (205). O que significa que, para Pascoaes, a filosofia mora hoje na poesia: a poesia é a casa da filosofia.

O que Pascoaes prefere em Leonardo é o casamento da oratória com a poesia. "Prefiro — diz ele — em Leonardo Coimbra, a eloquência poética do orador, pois entre o poeta e o orador, há sobretudo, uma diferença musical" (206). O essencial, que é o fogo interior, é o mesmo (207). A mesma é também "a inspiração, a força mais misteriosa da nossa alma" (208). A inspiração é uma potência mais alta do que a razão: "Aonde não chega a razão, chega a inspiração" (209). Aquela só pode dar-nos a vida: "O ser biológico é da ciência" (210). A inspiração é capaz de dar-nos o espírito: "O ser espiritual é da poesia" (211). Ora "ninguém possuiu, como Leonardo Coimbra, a oratória da poesia" (212)!

É à luz desta "eloquência poética" que Pascoaes define o perfil de Leonardo-professor e, portanto, a sua ideia da educação e da pedagogia. "Falar é escrever, no ar, como Sócrates, ou na areia, como Jesus"— diz Pascoaes (213). O destino das palavras, impressas ou não impressas, é sempre o mesmo: são as almas. As que se escrevem no papel apenas se demoram mais algum tempo. Pascoaes prefere o ar e a areia ao papel: "A frase falada ou gravada na mesma lauda em que fulguram os relâmpagos, é, quase sempre, mais luminosa que a escrita numa substância que serve para emburlos..." (214). Essa é uma das razões por que se pode afirmar que "Leonardo pertence mais à família de Sócrates que à de Platão" (215). E onde ele é mais autenticamente Sócrates é "preleccionando aos discípulos" (216). É aqui que a sua "eloquência poética" atinge "os Alpes selenitas" (217) do ser espiritual. Com efeito, "o professor excede em serenidade e clareza

za as erupções mais dramáticas da sua eloquência incandescente" (218).

Leonardo é assim, como se vê, para Teixeira de Pascoaes, não talvez exactamente "o orador, o professor, o filósofo de que começou por falar, mas mais rigorosamente "o orador, o poeta, o pedagogo" de que acabou por falar e desenhar o helênico perfil. Poeta e pedagogo pelo orador. Se tivéssemos guardado, não apenas os discursos, mas todas as palavras de Leonardo dirigidas às almas escritas no ar e na areia, "teríamos a mais sublime antologia do verbo inspirado" (219)! Pascoaes julga: "Nem outro orador, nem outro professor, como ele" (220)! E, no entanto, acabou oficialmente como "simples professor num liceu portuense, embora fosse, em qualquer universidade europeia, o primeiro professor de Filosofia" (221)! Pascoaes condena, gravemente: "Ganhava um mísero ordenado! Se existiu um professor de Filosofia e um criador de Poesia, foi ele" (222)!

Leonardo é, pois, para Pascoaes, uma incandescente boca do Verbo inspirado. Às almas fala-se pela palavra — eis a profunda convicção do poeta amarantino. A palavra poética é mais alta que a palavra científica e que a palavra filosófica. Estas não excedem no homem a sua dimensão biológica. Aquela atinge no homem a sua dimensão espiritual. Como professor, Leonardo foi um celebrante da palavra poética. Ele falou da esfera do espírito e para a esfera do espírito. Ora "todas as grandes fugas do espírito ultrapassam os domínios científicos da razão e da física, e penetram na região etérea da poesia, que envolve a da ciência, como se esta fosse o núcleo materializado duma esfera imaterial" (223). Veja-se a que altura coloca Pascoaes a Leonardo.

Também José Marinho o coloca muito alto, ainda que diversamente o aprecie. Para ele, as duas dimensões essenciais de Leonardo Coimbra são a do filósofo e a do Mestre. Não os dissocia. Pelo contrário, critica os que escolhem o Mestre para pôr de parte o filósofo, sem o qual aquele não teria sido o que foi (224). Para Marinho Leonardo não foi apenas um filósofo sério, bem dotado, responsável, mas um filósofo dos "da pouca atendida genealogia" (225). Ora, precisamente, "são esses os raros a quem se chama Mestres, e Leonardo Coimbra foi um Mestre" (226). O Mestre de filosofia tem de ser, para Marinho, criador de filosofia. Tem de ser, pois, um homem da palavra reveladora: da palavra dita, mais do que da escrita. Diz Marinho: "A forma mais autêntica, valiosa e fecunda de filosofar, que é a do Mestre, aparece desdenhada em nome da filosofia posta em livro para usos culturais, o já vivido e inautêntico pensamento ergue-se para aniquilar o pensamento que nasce e desde a origem se renova" (227). Filósofo da palavra aberta, aumentativa, criacionista, foi Leonardo Coimbra. E-

le procurava a verdade toda, na luz que a banhava e nas sombras que a ocultavam. Ele queria que a verdade viesse inteira à palavra, queria "penetrar-lhe todo o sentido" (228). Afirma Marinho: "Ensinou sempre Leonardo Coimbra, mostrou sempre e escreveu sempre de modo a não sacrificar a verdade divina ao humano sistema e a não encerrar a vida infinita em qualquer fóssil fórmula, por mais bela ou nobre que parecesse, por mais alta tradição que apresentasse" (229). É que "Leonardo Coimbra foi portador da raríssima forma do Logos à qual os gregos sábios chamaram *logos genesiaco*: foi, como tal, Mestre, e no mais nobre sentido da palavra" (230). É raro aparecer um Mestre. Ele não pode ser julgado "em nome do pensamento filosófico escrito, metodizado e sistematizado", pois ele é precisamente a fonte que o torna possível (231). Como Mestre que foi, Leonardo jamais transmitiu saber feito, nem método para o alcançar" (232). Ele deu testemunho da verdade. Aos seus discípulos falou das duas verdades: da primeira, que é aquela que ilumina subitamente a alma; da segunda, que é aquela que surge depois, pelos longos e tenazes combates interiores (233). Fê-lo pela palavra, pelo *logos genesiaco* que o habitava, pelo "seu verbo fecundo e inolvidável" (234).

Prestou Sant'Anna Dionísio funda atenção ao exercício da palavra por Leonardo Coimbra (235). Em seu juízo, a obra de Leonardo é daquelas (raras) que levantam o espírito, que melhoram e enriquecem as pessoas, que erguem e apaziguam. Pensador heracliteano, a palavra de Leonardo, "como a do filósofo de Éfeso, não desnudava nem ocultava o pensamento: sugeria-o" (236). O grande princípio de Leonardo filósofo, orador, professor e escritor era este: "*O pensamento filosófico não se vulgariza*" (237). Sant'Anna Dionísio assinala que Leonardo não gostava de "escrever": a sua ingênita vocação era a de pensar e comunicar tão espontaneamente como respirava e sorria" (238). O trabalho de "escrever" representava para ele, de certo modo, "uma tarefa *contra-natura*" (239). Diz Sant'Anna Dionísio, de uma maneira fortemente expressiva: "Percebia-se que o seu maior prazer era o pensar em voz alta" (240). Tudo lhe servia para pensar: "de qualquer banalidade levantava voo para as maiores alturas" (241). Em qualquer ambiente o seu verbo fulgurante brotava e corria abundante: uma Associação dos Empregados de Balcão do velho e comercial Porto; uma corporação de bombeiros; algum salão de qualquer Clube Recreativo de província; as salas mesquinhas do seu liceu ou da sua faculdade. O auditório ou a natureza do ambiente a quem ou dentro do qual falava não lhe importavam: "Ao pensador-tribuno importava simplesmente exprimir-se" (242). Mas exprimir-se pela palavra alta. "A humildade ou insipiência do auditório e-

ram-lhe indiferentes", no sentido de que devia exprimir-se em função de mais altos critérios ou valores: "as incoercíveis virtualidades de levitação e compreensão superior que existem, sob formas inefáveis, em todos os homens" (243).

O que Leonardo mais receava e mais combatia era o que ele chamava a "suficiência", enfermidade específica do bacharel e do meio sábio (244). "Contra as vítimas satisfeitas dessa enfermidade é que ele combatia e desfechava as agudas frechas do seu pedagógico sarcasmo" (245). Sant'Anna Dionísio diz "pedagógico" com consciência e intencionalidade, convencido de que "o filósofo considerava todos os homens levitáveis, desde o homem versátil e distraído pelo borbórinho da cidade ao homem mais rude e caloso do campo", dependendo o levantamento "somente do querer de cada um" (246). Este é, para nós, um ponto fundamental do pensamento e da prática pedagógicas de Leonardo Coimbra. Todo o homem pode aprender as coisas altas e superiores, mesmo o homem degradado pelo analfabetismo, ou pelo excessivo trabalho muscular, ou pela suficiência da bacharelise e da meia cultura. Porém, é o homem que quer aprender que deve subir até aos cumes do pensamento, e não o pensamento que vai descer ao nível do chão raso da vulgaridade. Leonardo disse isto expressamente — lembra Sant'Anna Dionísio — ao inaugurar, em 1914, um curso de filosofia em uma Universidade Popular (247). Teve a coragem de o viver como tribuno, mantendo-se fiel, a despeito de todas as incompreensões e ressentimentos, ao certo princípio: nunca se curvar sobre o ouvinte, mas obrigar o ouvinte a saltar sobre os limites usuais das suas formas de entendimento para o alcançar e seguir (248). Escreve Sant'Anna Dionísio: "Expôr qualquer assunto ou ideia ao nível do homem trivial constituiria aos seus olhos uma imperdoável fraqueza" (249). Outro era o seu propósito: o que Leonardo procurava era "atingir directamente o cerne espiritual de cada ouvinte" (250). Como homem, como pensador, como professor, como político, como tribuno — Leonardo Coimbra é sempre o apóstolo da Essencialidade contra a Banalidade, da Profundidade contra a Superficialidade, da Autenticidade contra a Inautenticidade. Sant'Anna Dionísio diz dele como tribuno o que é válido para a inteireza dele: "A aspiração incessante do tribuno era a de destruir a Banalidade e salvar o Homem que a mesma normalmente caricatura e adormece" (251). Por isso, "quando tomava a palavra, fazia-o com a decidida intenção de despertar todos os que o escutassem para a compreensão de certas verdades eternas" (252).

Sant'Anna Dionísio põe-nos, deste modo, no caminho real para compreendermos a pedagogia de Leonardo Coimbra; ela é *uma pedagogia do ver-*

bo. Melhor: *uma pedagogia do verbo levitante*. "A eloquência era, pois , para Leonardo Coimbra, uma espécie de pedagogia do último grau" (253). Porquê do último grau? A acção pedagógica é sempre uma acção de transformação interior do outro. Ela *provoca* essa transformação, isto é, ela *chama* desde as profundidades do outro essa nova qualidade de ser. A acção pedagógica é sempre, portanto, *um apelo* dirigido às entranhas e às riquezas mais profundas ocultas no abismo do educando. O que será, a esta luz, uma "pedagogia do último grau"? Será, assim o cremos, uma pedagogia do *a* pelo simultaneamente mais alto e mais fundo, do apelo também mais intenso, mais provocativo e evocativo. "Uma espécie — escreve Sant'Anna Dionísio — de catálise ou acção taumatúrgica" (254). Extracrdinariamente *e* eficaz! "Tão eficaz que mesmo quando o homem comum não o entendia, explicitamente, *sentia* que algo de sério havia a informar e a dar substância ao que ouvira" (255). Não era nunca ao homem paroquial, doméstico ou mediano que Leonardo Coimbra falava. Ele dirigia-se sempre ao homem universal. Também o seu fito "nunca foi o argumentar, nem sequer criar *prosélitos* ou *discípulos* " (256). O seu fito era outro: era *acordar*, "sacudir adormecidos, despertar preocupações intemporais, abrir os olhos dos homens simples ou positivos para o abismo da grande e insondável realidade de que se chama o Possível, transportar, enfim, para fora da banalidade as criaturas que o escutavam" (257).

O exercício da eloquência, e particularmente da eloquência triunfante, não era para Leonardo Coimbra "uma função académica, nem uma forma de pureza narcísica", como alguns disseram (258). Era outra coisa muito mais séria e alta: "era uma experiência viva de aposta cheia de *risco metafísico*"; "era um processo convivente de pensar"; "uma maneira *dramática* de atacar o Mistério"; "um método experiencial de tentar olhar mais fundo os olhos da Esfinge que se chama o Destino"; "era, finalmente, um processo apostolizante de tentar descobrir as ocultas linhas de entendimento e acordo entre os homens" (259). Daí a sua busca angustiada de "palavras novas". "Que palavras novas e não gastas serão precisas para *erguer* o homem? Quantas vezes o tenho perguntado à beira do Silêncio, no êxtase do Mistério" — exclamou Leonardo num discurso pronunciado num teatro do Porto, no dia 6 de Abril de 1911 (260).

A palavra tem para Leonardo, com efeito, um altíssimo valor. É *essencial* relacioná-la muito intimamente com a sua filosofia criacionista da pessoa. *Só* a pessoa fala. A palavra é, pois, um acto da pessoa. Dentro da filosofia de Leonardo, concluiremos que *só* Deus e as almas falam. *Só* há palavra ao mais alto nível da Realidade ou do Ser. Em Deus, a pala

vra é o Verbo Criador. Criar do nada, como se vê no Gênesis, é *evocar* a Realidade a partir do Nada. A palavra de Deus *chama* a Realidade a ser desde o Nada, pelo simples acto de dizer. Dizer é fazer ser a Realidade. A palavra de Deus, a palavra genesíaca de Deus, é instituinte e constituínte da Realidade. Leonardo dá à palavra humana este mesmo altíssimo valor, este mesmo poder genesíaco, instituinte e constituínte da Realidade. Mas há palavras gastas, palavras mortas, palavras sem poder evocativo, instituinte e constituínte de Realidade. Por isso Leonardo pede, e quer, "palavras novas e não gastas".

Em *A Alegria, a Dor e a Graça* escreveu o filósofo: "O homem carece de palavras, que, do Universo, respondam às fraquezas da sua vida (...)" (261). Escreveu ainda: O homem "atingiu a palavra, e a sua solidão será maior que nunca, se essa palavra morre sem eco, de encontro à cerração dos outros seres" (262). Seres que são palavras cósmicas de Deus. Atingíveis pela palavra humana? Sim. Mas bem dificilmente! "(...) Como é difícil que a palavra substância, a palavra elemento cósmico, penetre e viva na intimidade hostil das outras criaturas" (263)! O homem é ser dialogante por essência. A palavra mora e fala dentro de si. Ele busca com ânsia as palavras que moram e falam dentro do Universo. Ele quer escutar e perscrutar a própria palavra de Deus. A própria Realidade, mais alto que a Realidade a própria fonte do Ser — é Verbo, é Diálogo.

Vimos que a palavra institui e constitui o Ser e os seres. Vemos agora que a palavra relaciona o Ser e os seres. Eis mais uma importante razão em favor da palavra. Eis porque é tão importante e grave *falar* e *calar*: estabelecer relações e estabelecer as relações certas. O Leonardo Coimbra tribuno falava nesta perspectiva. "No seu pensamento — diz Sant'Anna Dionísio —, a eloquência era uma arma contra o Diabo; uma arma pronta a dar combate a todas as formas de separação e maldade" (264). A aspiração da concórdia alimentava o verbo tribunício de Leonardo. "Estude-se o desfecho de todos os seus discursos e será fácil ver que a mais forte constante do seu temperamento eloquente é a esperança no encontro final de todos os discordantes" — escreve Sant'Anna Dionísio (265).

Leonardo "era, enfim, uma alma com um profundo e alto sentido do terrível silêncio planetário que rodeia a Vida" (266). São de Março de 1911 estas suas comoventes e perturbantes palavras: "O Universo é silencioso. Sô o homem fala... Fala e a sua humilde e comovida voz perde-se na enorme solidão da Natureza. Perde-se? Eis o Mistério de angústia e de

esperança, trágico e sublime" (267).

Mas Leonardo acreditava no sentido da palavra: achava que valia a pena falar. O seu empenhamento óbvio o comprova. A este respeito, e na tentativa de sintetizar "a mais alta visão que o tribuno possuía do sentido transcendente da sua vocação", escreve ainda Sant'Anna Dionísio: "A eloquência como um talismã que afugenta o mal, como uma força magnética que associa as almas discordantes, como uma força prometaica que desafia o Destino e ergue a luz nas Trevas da Terra" (268) — eis a intenção e o intento mais fundo de Leonardo oficiante do verbo.

Foi também de si que Leonardo Coimbra falou quando falou em memória de Alexandre Braga (269). Foi Alexandre Braga, como sabemos, um extraordinário orador. Ao homenageá-lo, o que Leonardo celebra é, verdadeiramente, a homenagem da palavra à palavra: da palavra fulgente de Leonardo, ainda presença presente, à palavra fulgente de Alexandre Braga, já presença ausente ou ausência presente. A Morte é para um artista — diz Leonardo — "a palavra sem lábios, a infinita voz do Silêncio" (270). É já na Morte que se encontra Alexandre Braga. E, no entanto, ele foi eloquente: a palavra brotava dos seus lábios como água fresca da montanha, como lava incandescente da boca aberta do vulcão. Leonardo vê na Eloquência a miséria e a grandeza do homem: "A Eloquência é a mais trágica caricatura do homem, quando não é a mais inspirada comunicação com Deus" (271). Parece-nos claro que, para o próprio Leonardo, a Eloquência foi inspirada comunicação com Deus.

Registemos e meditemos o alto significado que Leonardo Coimbra dá à palavra. Leonardo foi um homem da palavra, um orador. Ora a vocação do orador, que é orar, outra coisa não é realmente senão "rezar o universo": "O Universo é verbo luminoso; rezar o universo é contar em palavras o infinito do silêncio" (272). Como Alexandre Braga, muito orou Leonardo. Ele foi um sacerdote da oração, daquela oração que poucos vêem na oratória, e por isso a desvalorizam. Ambos, Alexandre Braga e Leonardo Coimbra, puseram o seu verbo ao serviço da demopédia: para unir os homens, e uni-los no alto, e uni-los nas altitudes do Espírito. "Os homens são separados e múltiplos: o Verbo começa de erguer seu vulto de harmonia e, no Ar que vibra, no éter que embala, na Fraternidade que desponta, vão-se apagando as separações, e, alma a alma, em contacto de amor, todos os corações num só ritmo, os homens são irmãos e iguais no abraço da Unidade que os toma" (273). Oh! A Unidade humana que haveria se não morresse com o silêncio a eficiência boa da palavra! Mas a palavra acaba, morre e arrefece. E já "as almas fogem, e, do coração à palavra, vai a distância

duns lábios que limitam e de novo os homens são múltiplos e separados , longe de Deus e do seu amor" (274). Atentemos nas seguintes extraordinárias palavras de Leonardo, verdadeiro louvor do verbo ao verbo pela boca do escritor- orador: "Bendito o instante em que, do contacto das almas , por virtude da palavra, brotou a faísca divina do entendimento, o divino milagre da Unidade!

"Por esse momento o homem se fez espírito e, para lá da anedota do corpo, foi revelação, amor e beleza" (275).

Não teremos posto à mostra os elementos principais necessários à construção de uma teoria pedagógica da palavra, de uma pedagogia da palavra, em Leonardo Coimbra? Não teremos iluminado todo o esforço *verbal* de Leonardo ao longo da sua vida, a presença sempre tangível, nos seus escritos, dos homens separados e múltiplos que ele quer unir à altitude de Deus?

Um dos aspectos mais interessantes de uma pedagogia leonardina da palavra alta é a sua pedagogia do livro. Temos de Leonardo um pequeno escrito em que ele nos deixou interessantes ideias pedagógicas sobre os livros (276). Há, para Leonardo, duas classes de livros: os livros finitos e os livros infinitos. Os segundos são o melhor alimento espiritual para o homem. Os primeiros podem ainda subdividir-se em positivos e negativos, sendo aqueles ainda assim servíveis e estes absolutamente inservíveis.

No quadro de uma pedagogia leonardina da palavra alta interessam-nos apenas os livros "infinitos". Que livros são esses? São os grandes livros da humanidade; aqueles que dramaticamente se quer preservar no *Fahrenheit 451* de Truffaut. São "os livros inesgotáveis por qualquer número de leituras" (277). São aqueles "em que o Autor, poeta, sábio ou filósofo, apreendeu uma parcela de cósmica realidade, foi sincrónico e simpático estremeamento do movimento universal" (278). Diz ainda Leonardo : "Esses livros são a presença viva de realidades espirituais superiores " (279). Esses livros "são as Bíblias: revelados e reveladores" (280). Leonardo dá exemplos: "D. Quixote, as Tragédias de Ésquilo , a Divina Comédia, Hamlet, Camões, Newton, Platão, Kant, Bergson..." (281). A função que o filósofo dá a esses livros é, evidentemente, da mais alta pedagogia anagógica (perdoe-se-nos a pleonástica expressão!): por eles podemos e devemos subir aos mais elevados cumes do conhecimento e da espiritualidade. Neles "devemos mergulhar a curiosidade, jamais ela será satisfeita e morta, mas voltará mais rica e acrescida, interrogando mais, abraçando na sua simpatia maior e mais bela quantidade de Universo" (282). Neles podemos cegar os olhos, que uma iluminação interior, uma nova e mais sur -

preendente visãõ universal nos serã dada e em excesso como generosa e infinita dádiva" (283). A relaçaõ dos "livros infinitos" com a filosofia criacionista de Leonardo Coimbra não deixa de ser explicitamente afirmada: "estes livros são o perfeito alimento espiritual, excedente, *criacionista*, levando na sua alma as prõprias águas da Origem" (284).

Os livros que a pedagogia de Leonardo Coimbra recomenda, e *exige*, são os "livros infinitos". Como seria diferente, para "infinitamente" melhor, a nossa educaçaõ, se ela assentasse realmente na leitura necessariamente constante dos "livros infinitos"! Mas não! Ela não só despreza esses livros, como parece apostada em se perder nos abismos negros dos "livros finitos negativos" (285).

Uma pedagogia da palavra — da palavra alta, como vimos tentando configurar — deve compreender uma pedagogia da palavra dita e uma pedagogia da palavra escrita. Referimos, em primeiro lugar, a pedagogia leonardina da palavra dita. Referimos, em segundo lugar, a pedagogia leonardina da palavra escrita. Leonardo tentou falara primeira, como a segunda, com exemplar qualidade. Caiu a sua palavra em solo fértil ou em chão de pedras? Ela frutificou, inegavelmente, nos que se apresentaram como seus discípulos. Oásis, porém, num bem mais vasto deserto. Nós pensamos que o caminho apontado por Leonardo Coimbra deve ser decididamente percorrido por nós. E propomos mais, dando aqui a Leonardo a mão sagrada de Fernando Pessoa, que a nossa pedagogia da palavra alta seja uma pedagogia da palavra portuguesa: da palavra portuguesa alta. Desta palavra escreveu Fernando Pessoa, pelo seu semi-heterônimo Bernardo Soares em *O Livro do Desassossego*, a comovida maravilha que se segue: "Não choro por nada que a vida traga ou leve. Há porém páginas de prosa que me teem feito chorar. Lembro-me, como do que estou vendo, da noute em que, ainda creança, li pela primeira vez numa selecta, o passo celebre de Vieira sobre o Rei Salomão. «Fabricou Salomão un palacio...» E fui lendo, até ao fim, tremulo, confuso; depois rompi em lágrimas felizes, como nenhuma tristeza da vida me fará imitar. Aquelle movimento hieratico da nossa clara língua majestosa, aquelle exprimir das idéas nas palavras inevitaveis, correr de agua porque ha declive, aquelle assombro vocalico em que os sons são cores ideaes — tudo isso me toldou de instincto como uma grande emoçaõ politica. E, disse, chorei; hoje, relembando, ainda choro" (286). Nós gostamos de dizer aqui, como disse Pessoa pela pena de Bernardo Soares: "Minha patria é a língua portuguesa" (287). Pensamos que ela o foi veridicamente para Leonardo Coimbra. Pensamos que o deve ser veridicamente para nós, se verdadeiramente queremos que Portugal continue a existir. É que "a base da pá

tria é o idioma, porque o idioma é o pensamento em acção, e o homem é um animal pensante, e a acção é a essência da vida" (288).

## NOTAS

- (1) A nossa interpretação coincide com a de José Marinho, que escreveu (*O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra - Introdução ao seu Estudo*, Livraria Figueirinhas, Porto, 1945, p. 70): "O progresso dialéctico não se efectua numa realidade planificada como a que os nossos olhos dizem ver. O progresso dialéctico supõe diferentes, «irredutíveis», oposições a resolver, *altitudes a atingir*. De outro modo, não seria progresso, mas disfarçada imobilidade" (o sublinhado é da nossa responsabilidade). O pensamento dialéctico criacionista é, pois, ascendente: move-se, e move-se para o alto. Um mais profundo sentido deste movimento ascensional do pensamento criacionista nos evidencia José Marinho, na obra que citámos, ao referir-se à *analogia do ser*, "um dos conceitos fundamentais do pensamento de Leonardo Coimbra", o qual "assume relevo significativo no período último" (Obra citada, p. 173, nota de rodapé nº 3). À *analogia do ser* chama José Marinho a *grande analogia*: a analogia "que entre a identidade da razão de absoluto e a pluralidade da representação fenoménica, centra a relação do ser e do saber no verdadeiro e harmonioso foco" (Obra citada, p. 173). O caminho verídico, a estrada real, da vida do homem, é a linha persistentemente procurada e garantida da *grande analogia*. "Por ela o humano ser na vida infinita, que da morte faz seu momento, *ascende ou se transmuda de plano para plano e cada vez mais e melhor se situa e integra na imperitura e divina relação*" (José Marinho, obra citada, p. 173). Quer dizer: a estrada real aberta pela *grande analogia* é a da *grande analogia*. Leonardo escreveu, em *O Criacionismo* (Porto, Renascença Portuguesa, p. 5): "Este método dialéctico, construtivo, é ao mesmo tempo um método pedagógico". José Marinho, voltando à interpretação da filosofia do Mestre três décadas após a obra que vimos perscrutando, corrobora "com toda a firmeza", referindo-se a Leonardo, "não só que todo o seu pensamento e toda a sua obra foi um erguer-se para o céu sem deixar o contacto da terra, foi um tender para Deus sem abandonar o mundo e o homem, mas que também na sua própria vida, (...), tudo se processou numa convergência (...)" (José Marinho, *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Lello & Irmão - Editores, Porto, 1976, p. 100). Mostra-se, no entanto, reticente" perante a designação de «método pedagógico», com que o pensador caracteriza a sua filosofia" (Obra citada, p. 100). E porquê? Porque "a sua filosofia, embora tenha constituído um método pedagógico, é mais que um método pedagógico" (Obra citada, p. 100). Jo

sê Marinho explica: é que "ela é, em vários graus e modos, com a paideia possível, uma anagogia" (Obra citada, p. 100). A distinção entre *pedagogia*, *paideia* e *anagogia*, considera-a José Marinho "capital no quadro da filosofia e da cultura portuguesa e peninsular, como aliás em toda a filosofia e toda a cultura europeias desde a Grécia, mais particularmente depois dos sofistas e de Sócrates" (Obra citada, p. 100, em nota de rodapé). Capital é ela também na obra e na vida de Leonardo. Elevar as almas para o mais alto foi sempre o intuito, o intento e o esforço de Leonardo Coimbra.

- (2) Leonardo Coimbra, "O Riso e a Calúnia", in *A Tribuna*, Ano I, nº26, de 18.5.1920, p. 1.
- (3) Idem, *ibidem*, p. 1 .
- (4) Idem, *ibidem*, 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, *O Pensamento Criacionista*, Renascença Portuguesa, Porto, 1915, p. 97 .
- (16) Idem, *ibidem*, pp. 97-98.
- (17) Idem, *ibidem*, p. 98.
- (18) Idem, *ibidem*, p. 98.
- (19) Idem, *ibidem*, p. 98.
- (20) Idem, *ibidem*, p. 98.
- (21) Cf. N. Abbagnano e A. Visalberghi, *História da Pedagogia*, trad. port. de Glicínia Quartin, Livros Horizonte, Lisboa, sem indicação de data, vol.II, p.512. O título original da obra é *Linee di Storia della Pedagogia*.
- (22) Em *A Alegria (A Alegria, a Dor e a Graça*, Renascença Portuguesa, Porto, 1916, pp. 7-123), o que Leonardo Coimbra conta e pensa é um *desenvolvimento*: é o desenvolvimento da Alegria, de uma Alegria inicial; é o desenvolvimento do Dia, de um Dia inicial; é o desenvolvimento da Vida e da Pessoa Humana, de uma Vida inicial e de uma Pes -

soa Humana inicial; é o desenvolvimento do Povo, também de um Povo inicial. É *de uma* Gênese que ele fala. É mesmo *da* Gênese que ele fala. A Alegria é um *núcleo de realidade genesiaco*. Leonardo Coimbra não está contando uma história muito diferente da que contou Hesíodo na *Teogonia*, ou da que se conta no *Gênesis*. Infância, puberdade, adolescência são como que categorias da vida humana individual, da vida humana colectiva, mesmo da Natureza e do Cosmos em geral, porventura do próprio Deus, porventura da totalidade da Realidade Natural e Sobrenatural.

Partir, então, da Alegria, transitar à Dor e entrar finalmente na Graça, é contar o processo dramático que começa no Éden ou Paraíso (momento da Alegria), passa à Terra em que tem de se comer o pão com o suor do rosto (momento da Dor) e conflui na Ressureição Final e na Final Redenção na sociedade divina (momento da Graça ou da Parusia).

O que desta esquematização interessa que a nossa atenção ora retenha é o desenho da trajectória da vida humana (da viática humana) que tal esquematização envolve. Porque é então possível sinalizar na existência humana três momentos: o da Alegria (infância, puberdade e adolescência); o da Dor (matura idade); e o da Graça (anciandade, senectude ou velhice). Não será fácil aceitar, a uma primeira consideração, que a terceira idade do homem seja a da Graça. Facilmente se presume, não obstante, o pensamento não revelado, ou não completamente patenteado, de Leonardo Coimbra: para as almas verídicas, a terceira idade é realmente a idade da Graça. Leonardo teria dito, se tivesse querido dizê-lo: todas as crianças são almas verídicas; sô depois do primeiro momento da vida se dá a diferenciação dos homens em homens comuns e homens incomuns, em *esboços d'alma* e *almas verídicas*. Neste ponto se insere a intervenção e acção do pedagogo que intente ser anagogo.

- (23) Foi o discípulo de Kant, F.T. Rink, que publicou em 1803, ainda em vida do Mestre, sob o título de *Pedagogia*, os apontamentos das lições de Pedagogia de Kant.
- (24) Cf. N. Abbagnano e A. Visalberghi, *História da Pedagogia*, trad. port. de Glicínia Quartin, Livros Horizonte, Lisboa, sem indicação de data, vol. II, pp. 513-514.
- (25) Idem, *ibidem*, p. 515.
- (26) Leonardo Coimbra, "Sobre o Amor Platónico (Excerto do prefácio à

- tradução do *Banquete* de Platão pelo Dr. Ângelo Ribeiro)", in *A Nossa Revista*, Porto, Outubro de 1921, pp. 54-56.
- (27) Idem, *O Pensamento Criacionista*, Renascença Portuguesa, Porto, 1915, pp. 9-11.
- (28) Idem, "Sobre o Amor Platônico (Excerto do prefácio à tradução do *Banquete* de Platão pelo Dr. Ângelo Ribeiro)", in *A Nossa Revista*, Porto, Outubro de 1921, p. 54.
- (29) Esta é uma das mais importantes conclusões que podemos extrair do diálogo platônico *Teeteto*, particularmente na conhecida e apreciada (longa) passagem o retrato do filósofo.
- (30) Lembramos novamente o *Teeteto*.
- (31) Que lembraremos agora? A *República*? A "alegoria da caverna", em especial? Pensamos que devemos lembrar apenas todo o magistério de Sócrates e do próprio Platão.
- (32) Leonardo Coimbra, "Sobre o Amor Platônico (Excerto do prefácio à tradução do *Banquete* de Platão pelo Dr. Ângelo Ribeiro)", in *A Nossa Revista*, Porto, Outubro de 1921, p. 54.
- (33) Idem, *ibidem*, p. 54.
- (34) Idem, *ibidem*, p. 54.
- (35) Idem, *ibidem*, p. 54.
- (36) Idem, *ibidem*, p. 54.
- (37) Idem, *ibidem*, p. 55.
- (38) Idem, *ibidem*, p. 55.
- (39) Idem, *ibidem*, p. 55.
- (40) Idem, *ibidem*, p. 55.
- (41) Idem, "O espírito do cristianismo", in *A Nossa Revista*, Porto, Dezembro de 1921, pp. 85-92.
- (42) Em *Do Amor e da Morte* esta visão vem a ser excluída por Leonardo Coimbra, como vimos na II Parte, capítulo II, p. 427.
- (43) Leonardo Coimbra, "Sobre o Amor Platônico (Excerto do prefácio à tradução do *Banquete* de Platão pelo Dr. Ângelo Ribeiro)", in *A Nossa Revista*, Porto, Outubro de 1921, p. 55.
- (44) Idem, *ibidem*, p. 55.
- (45) Idem, *ibidem*, p. 55.
- (46) Idem, *ibidem*, p. 55.
- (47) Idem, *ibidem*, p. 55.
- (48) Idem, "O Espírito do Cristianismo", in *A Nossa Revista*, Porto, Dezembro de 1921, p. 85.
- (49) Idem, *ibidem*, p. 85.

- (50) Idem, ibidem, p. 85.
- (51) Idem, ibidem, p. 86.
- (52) Idem, ibidem, p. 86.
- (53) Idem, ibidem, p. 87.
- (54) Idem, ibidem, p. 87.
- (55) Idem, ibidem, p. 87.
- (56) Idem, ibidem, p. 87.
- (57) Idem, ibidem, p. 87.
- (58) Idem, ibidem, p. 87.
- (59) Idem, ibidem, p. 87.
- (60) Idem, ibidem, p. 87.
- (61) Idem, ibidem, p. 87.
- (62) Idem, ibidem, p. 87.
- (63) Idem, ibidem, p. 87.
- (64) Idem, ibidem, pp. 87-88.
- (65) Idem, ibidem, p. 88.
- (66) Idem, ibidem, p. 88.
- (67) Idem, ibidem, p. 88.
- (67) Idem, ibidem, p. 88.
- (68) Idem, ibidem, p. 88.
- (69) Idem, ibidem, p. 88.
- (70) Idem, ibidem, p. 89.
- (71) Idem, ibidem, p. 89.
- (72) Idem, ibidem, p. 89.
- (73) Idem, ibidem, p. 89.
- (74) Idem, ibidem, p. 89.
- (75) Idem, ibidem, p. 89.
- (76) Idem, ibidem, p. 89.
- (77) Idem, ibidem, p. 89.
- (78) Idem, ibidem, p. 89.
- (79) Idem, ibidem, p. 89.
- (80) Idem, ibidem, p. 90.
- (81) Idem, ibidem, p. 90.
- (82) Idem, ibidem, p. 90.
- (83) Idem, ibidem, p. 90.
- (84) Idem, ibidem, p. 90.
- (85) Idem, ibidem, p. 90.
- (85) Idem, ibidem, p. 90.
- (86) Idem, ibidem, p. 90.

- (87) Idem, *ibidem*, p. 91.
- (88) Idem, *ibidem*, p. 91.
- (89) Idem, *ibidem*, p. 91.
- (90) Logo no texto I de *Tao t'õ King*, de Lao Tse, encontramos o Tao como princípio cõsmico. Transcrevemos integralmente esse texto, para o que utilizaremos a edição francesa de Éditions Gallimard, 1967, collection Idées, tradução do chinês por Liou Kia-Hway, pp. 57 - 58:
- "Le Tao qu'on tente saisir n'est pas le Tao lui-même;  
le nom qu'on veut lui donner n'est pas son nom adéquat.
- Sans nom, il représente l'origine de l'univers;  
avec un nom, il constitue la Mère de tous les êtres.
- Par le nom-êtré, saisissons son secret;  
par êtré, abordons son accès.
- Non-êtré et Êtré sortant d'un fond unique  
ne se différencient que par leurs noms.  
Ce fond unique s'appelle Obscurité.
- Obscurcir cette obscurité,  
voilà la porte de toute merveille."

Versos que hã o universo e a origem do universo. A origem do universo *é de onde* o universo vem (ou *o de que* o universo vem). O Tao *não é* todos os seres, nem um por um nem todos juntos. Também *não é* a Mãe de todos os seres. "Com um nome, *constitui* a mãe de todos os seres". O problema do Tao inominável põe-se quando chegamos à ponta do universo, ao seu extremo limite, lá onde pode procurar-se, e se encontra, a origem do universo. É nesse ponto que se dá a falência dos nomes. Essa falência é o sinal do Tao como princípio originário e enformador do Cosmos.

É esse Tao, Lei profunda do Cosmos, que deve conformar a nossa vida, se queremos viver ordenados para a Perfeição. Lemos no texto XIV (obra e edição citadas, p. 76):

"Qui prend les rênes du Tao antique  
dominera les contingences actuelles.  
Connaître ce qui est l'origine,  
c'est saisir le point nodal du Tao."

Lemos no texto XXIII (obra e edição citadas, p. 90):

"Qui va vers le Tao, le Tao l'accueille.

Qui va vers la Vertu, la Vertu l'accueille.

Qui va vers la perte, la perte l'accueille".

- (91) Leonardo Coimbra, "O Natal-Vozes do Meu Silêncio", in *Atlântida*, nº 26, de 15.12.1917.
- (92) Idem, *ibidem*, p. 271.
- (93) Idem, *ibidem*, p. 271.
- (94) Idem, *ibidem*, p. 271.
- (95) Idem, *ibidem*, p. 271.
- (96) Idem, *ibidem*, p. 272.
- (97) Idem, *ibidem*, p. 273.
- (98) Idem, *ibidem*, p. 273.
- (99) Idem, *ibidem*, p. 273.
- (100) Idem, *ibidem*, p. 273.
- (101) Idem, *ibidem*, p. 273.
- (102) Idem, *ibidem*, p. 273
- (103) Idem, *ibidem*, p. 273.
- (104) Idem, *ibidem*, p. 273.
- (105) Idem, *ibidem*, p. 274.
- (106) Idem, *ibidem*, p. 274.
- (107) Idem, *ibidem*, p. 274.
- (108) Idem, *ibidem*, p. 274.
- (109) Idem, *ibidem*, p. 274.
- (110) O texto que nos serviu de base a esta análise é um dos vários textos que Leonardo Coimbra escreveu sobre e pelo Natal. Damos a essa persistência um profundo significado.
- (111) Leonardo Coimbra, "São Paulo de Teixeira de Pascoaes", in *Museu* , Setembro de 1934, pp. 7-20.
- (112) Idem, *ibidem*, p. 7.
- (113) Idem, *ibidem*, p. 7.
- (114) Idem, *ibidem*, p. 7.
- (115) Idem, *ibidem*, p. 7.
- (116) Idem, *ibidem*, p. 8.
- (117) Idem, *ibidem*, p. 8.
- (118) Idem, *ibidem*, p. 8.
- (119) Idem, *ibidem*, p. 8.
- (120) Idem, *ibidem*, p. 8.
- (121) Idem, *ibidem*, p. 10.
- (122) Idem, *ibidem*, p. 10.

- (123) Idem, ibidem, p. 10.
- (124) Idem, ibidem, p. 10.
- (125) Idem, ibidem, p. 10.
- (126) Idem, ibidem, p. 10.
- (127) Idem, ibidem, p. 10.
- (128) Idem, ibidem, p. 10.
- (129) Idem, ibidem, p. 10.
- (130) Idem, ibidem, p. 10.
- (131) Idem, ibidem, p. 10.
- (132) Idem, ibidem, p. 10.
- (133) Idem, ibidem, p. 11.
- (134) Idem, ibidem, p. 11.
- (135) Idem, ibidem, p. 12.
- (136) Idem, ibidem, p. 12.
- (137) Idem, ibidem, p. 12.
- (138) Idem, ibidem, p. 12.
- (139) Idem, ibidem, p. 12.
- (140) Idem, ibidem, p. 12.
- (141) Idem, ibidem, p. 12.
- (142) Idem, ibidem, p. 12.
- (143) Idem, ibidem, p. 12.
- (144) Idem, ibidem, p. 13.
- (145) Idem, ibidem, p. 13.
- (146) Idem, ibidem, p. 13.
- (147) Idem, ibidem, p. 13.
- (148) Idem, ibidem, p. 13.
- (149) Idem, ibidem, p. 13.
- (150) Idem, ibidem, p. 13.
- (151) Idem, ibidem, p. 13.
- (152) Idem, ibidem, p. 13.
- (153) Idem, ibidem, p. 14.
- (154) Idem, ibidem, p. 14.
- (155) Idem, ibidem, p. 14.
- (156) Idem, ibidem, p. 14.
- (157) Idem, ibidem, p. 14.
- (158) Idem, ibidem, p. 15.
- (159) Idem, ibidem, p. 15.
- (160) Idem, ibidem, p. 15.
- (161) Idem, ibidem, p. 15.

- (162) Idem, ibidem, p. 15.
- (163) Idem, ibidem, p. 15.
- (164) Idem, ibidem, p. 15.
- (165) Idem, ibidem, p. 15.
- (166) Idem, ibidem, p. 16.
- (167) Idem, ibidem, p. 16.
- (168) Idem, ibidem, p. 16.
- (169) Idem, ibidem, p. 16.
- (170) Idem, ibidem, p. 16.
- (171) Preferimos dizer *historialidade* a dizer *historicidade*, na linha da distinção feita por Heidegger. No Prefácio de Henry Corbin à edição francesa de *Questions I*, de Martin Heidegger (NRF, Éditions Gallimard, 1968), encontramos interessantes considerações sobre o sentido destes termos, no quadro das dificuldades que ofereceram a H. Corbin para traduzir fielmente o texto alemão de Heidegger para francês. Escreveu H. Corbin: "Il ne nous fallait pas seulement distinguer entre Histoire comme réalité-historique (*Geschichte*) et l'histoire comme science-historique (*Historie*), mais il nous fallait à tout prix rendre sensible en français la racine commune des deux termes *Geschehen* et *Geschichte*. Le *Geschehen* n' équivaut pas à un devenir, à une évolution naturelle ou à un élan vital; il marque la structure absolument propre de la réalité-humaine qui, réalité transcendante et réalité révélatrice, rend possible l'*historicité* d' un monde" (Martin Heidegger, *Questions I*, NRF - Éditions Gallimard, 1968, p. 18). Como resolveu Henry Corbin o problema? Diz-nos ele: "Pour rendre sensible cette relation, nous avons eu recours au mot vieux-français *historial*; cet adjectif équivalait anciennement à historique, mais comme il est tombé en désuétude, il nous sera permis de lui donner vie nouvelle en l'incorporant comme «nom verbal» (cf. mémorial) à notre lexique" (Publicação e edição citadas, p. 18). O *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, de José Pedro Machado (*Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa — com a mais antiga documentação escrita e conhecida de muitos vocábulos estudados* —, Livros Horizonte, Lisboa, 3ª ed., 1977) regista o termo "Historial" (3º volume, p. 235), como substantivo. Documenta a sua existência no século XV: "Como disse aquella grande Istorial Romano a que chamarão Tito Livio..." (P.Men., cap. 16, nos Inéd. Hist., II, p. 259). O termo significa, como se vê, "historiador". Ele tem, no entanto, outro significado, ainda hoje de uso, como quando se fala de "o historial de uma família", "o historial de uma colecti-

vidade", etc.. Trata-se aqui, visivelmente, da própria substância histórica, da temporalidade total — havida, presente e a preservar e honrar no futuro — de uma "existência" determinada e, evidentemente, também ao conhecimento da história dessa realidade historial. É ao *ser* da coisa, ao *ser temporalizado* da coisa, que o termo português manifestamente se refere, em primeiro lugar. Estamos, pois, nós portugueses, em posição muito mais favorável do que os franceses para adoptarmos o termo "historial", bem como o termo "historialidade", não apenas para pensarmos o pensamento de Heidegger, mas para pensarmos o nosso próprio pensamento.

- (172) Leonardo Coimbra, "São Paulo de Teixeira de Pascoas", in *Museu*, Setembro de 1934, p. 17.
- (173) Idem, *ibidem*, p. 17.
- (174) Idem, *ibidem*, p. 17.
- (175) Idem, *ibidem*, p. 18.
- (176) Idem, *ibidem*, p. 18.
- (177) Idem, *ibidem*, p. 18.
- (178) Idem, *ibidem*, p. 19.
- (179) Idem, *ibidem*, p. 18.
- (180) Idem, *ibidem*, p. 20.
- (181) Idem, *ibidem*, p. 20.
- (182) Idem, *ibidem*, p. 20.
- (183) Idem, "O Mistério. Excerto do livro inédito *O Coração da Vida*", in *A Águia*, Porto, I Série, nº 7, de 1.3.1911, pp. 4-5.  
O texto é apresentado como "excerto do livro inédito *O Coração da Vida*", livro que não chegou a ser publicado, como se sabe, mas que é presumível tenha contribuído para *O Criacionismo*.
- (184) Idem, *ibidem*, p. 4.
- (185) Idem, *ibidem*, p. 4.
- (186) Idem, *ibidem*, p. 4.
- (187) Idem, *ibidem*, p. 4.
- (188) Idem, *ibidem*, p. 4.
- (189) Idem, *ibidem*, p. 5.
- (190) Idem, *ibidem*, p. 5.
- (191) Idem, *ibidem*, p. 5.
- (192) Idem, *ibidem*, p. 5.
- (193) Idem, *A Morte*, Renascença Portuguesa, Porto, 1913, p. 112.
- (194) Idem, *ibidem*, pp. 7-8.

- (195) Idem, *ibidem*, p. 8.
- (196) Idem, *ibidem*, p. 8.
- (197) Idem, *O Pensamento Criacionista*, Renascença Portuguesa, Porto, 1915, pp. 9-12.
- (198) Sant'Anna Dionísio, no seu livro de 1936 *Leonardo Coimbra — contribuição para o conhecimento da sua personalidade e seus problemas* (Edição do Autor, Porto, 1936), vê em Leonardo Coimbra um homem "fáustico", em sentido por ele considerado goetheano e não no sentido spengleriano do termo, em seu entender deformado. Escreveu nesse livro o Dr. Sant'Anna Dionísio (p. 37): "Estruturalmente, Leonardo Coimbra — eis a primeira impressão pessoal — parece-nos dever definir-se como um homem de temperamento *faústico*". Precizando o seu conceito, explica Sant'Anna Dionísio (obra citada, p. 37, em nota de rodapé): "A ideia que Spengler quis imprimir neste termo nada tem com o sentido goetheano que achamos deve ser-lhe reservado. Fausto, para Goethe, é osímbolo da curiosidade humana, como diriam os escolásticos, macrocôsmica; é o tipo do homem múltimodo, inquieto, perturbado e infatigavelmente desejoso de conhecer o segredo das coisas — e que, procurando, a princípio, acalmar a sua angústia pela especulação e pela ciência — acaba por fim, sob a pressão do desespero, por supor *resolvê-la* por um acordo sinalagmático absurdo...". Concordamos com uma parte da caracterização de Sant'Anna Dionísio, mas discordamos com outra parte e discordamos mesmo no essencial. Assim, achamos que Leonardo Coimbra era realmente um homem múltimodo, inquieto e infatigavelmente desejoso de conhecer o segredo das coisas. Não achamos, porém, que Leonardo fosse um homem perturbado. Ele foi-se interiorizando ao longo da vida e decerto pôs em dúvida e abandonou certezas anteriores, como abandonou dúvidas anteriores e se aproximou gradualmente de novas certezas. Neste sentido interpretamos a sua progressiva caminhada para o catolicismo. Nada disto nos parece sinal de perturbação, mas de íntima, ansiada e serena indagação. Nós vemos uma unidade sem fissura na vida pensante de Leonardo Coimbra, no seu itinerário de pensador (de pensador filosófico, de pensador filosófico total como foram Platão, Aristóteles, Santo Agostinho e S. Tomás de Aquino, por exemplo). Não entendemos, por conseguinte, que corresponda à realidade das coisas ver uma linha de fractura nítida e contradição irremediável na evolução pensante de Leonardo Coimbra: desesperado de acalmar pela especulação e pe

la ciência a sua angústia, o filósofo seria levado pelo desespero a *supor* resolvê-la (sublinhamos, intencionalmente, ao contrário de Sant'Anna Dionísio) pelo acordo sinalagmático absurdo da conversão ao catolicismo...

- (199) Apontamos fundamentalmente para *Sein und Zeit*, de Martin Heidegger (Halle, Max Niemeyer, 1927). Utilizámos, desta obra magna de Heidegger, a edição francesa de NRF, Éditions Gallimard, 1972, tradução de Rudolf Boehme-Alphonse de Waelhens. Têm interesse primacial para a nossa referência relacionante os parágrafos 35 a 44, pp.205-276.
- (200) Teixeira de Pascoaes, "Lembrança", in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 17.
- (201) Idem, *ibidem*, p. 17.
- (202) Idem, *ibidem*, p. 17.
- (203) Idem, *ibidem*, p. 17.
- (204) Idem, *ibidem*, p. 17.
- (205) Idem, *ibidem*, p. 17.
- (206) Idem, *ibidem*, p. 17.
- (207) Idem, *ibidem*, pp. 17-18.
- (208) Idem, *ibidem*, p. 18.
- (209) Idem, *ibidem*, p. 18.
- (210) Idem, *ibidem*, p. 18.
- (211) Idem, *ibidem*, p. 18.
- (212) Idem, *ibidem*, p. 18.
- (213) Idem, *ibidem*, p. 18.
- (214) Idem, *ibidem*, p. 19.
- (215) Idem, *ibidem*, p. 19.
- (216) Idem, *ibidem*, p. 19.
- (217) Idem, *ibidem*, p. 18.
- (218) Idem, *ibidem*, p. 19.
- (219) Idem, *ibidem*, p. 19.
- (220) Idem, *ibidem*, p. 19.
- (221) Idem, *ibidem*, p. 19.
- (222) Idem, *ibidem*, p. 19.
- (223) Idem, *ibidem*, p. 18.
- (224) José Marinho, "Apologia de Leonardo Coimbra", in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, pp. 260-261.

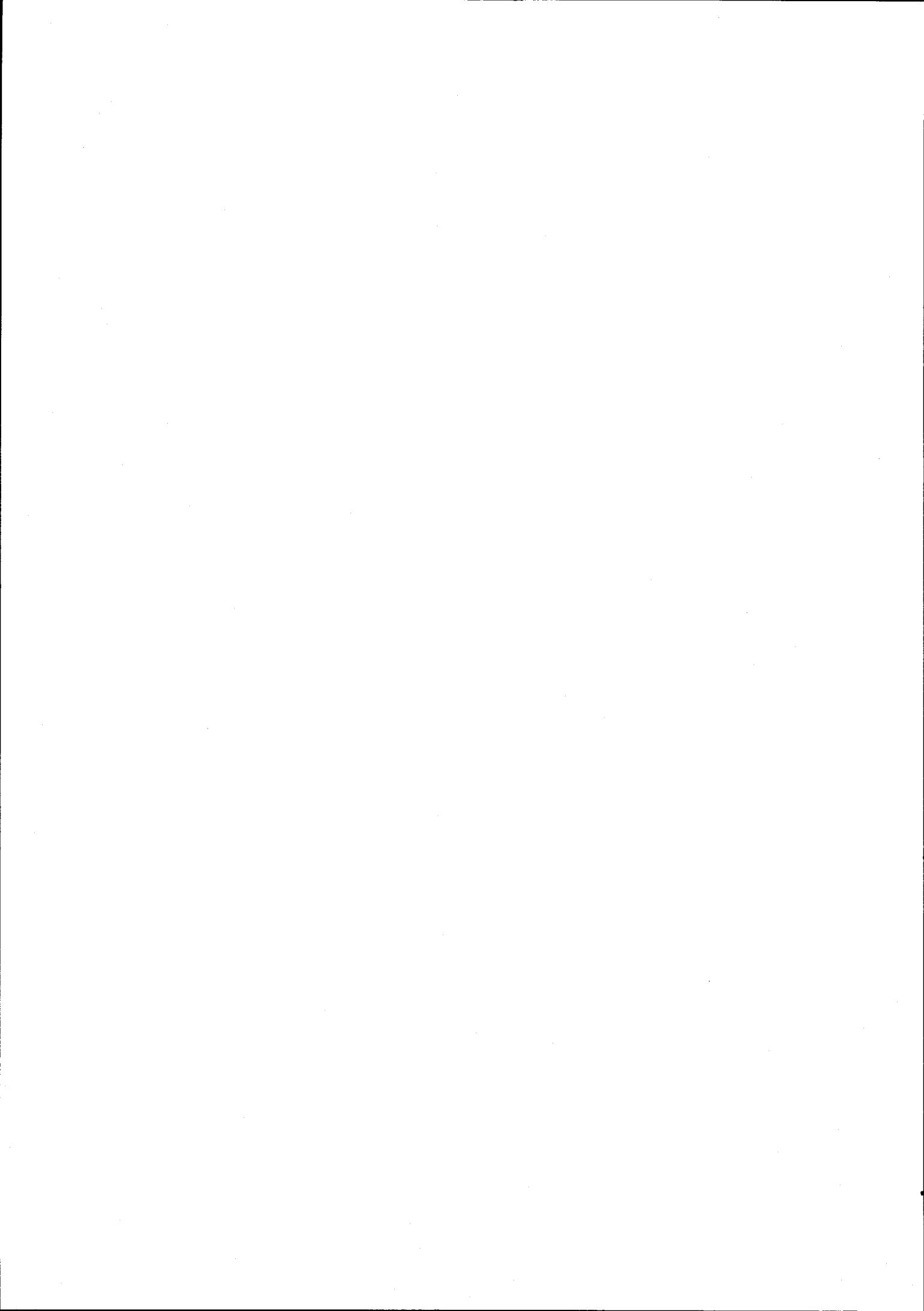
- (225) Idem, ibidem, p. 260.
- (226) Idem, ibidem, p. 260.
- (227) Idem, ibidem, p. 261.
- (228) Idem, ibidem, p. 262.
- (229) Idem, ibidem, p. 263.
- (230) Idem, ibidem, p. 264.
- (231) Idem, ibidem, p. 264.
- (232) Idem, ibidem, p. 264.
- (233) Idem, ibidem, p. 264-265.
- (234) Idem, ibidem, p. 266.
- (235) Sant'Anna Dionísio, "Sentido humano e transcendente da eloquência em Leonardo Coimbra", in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, pp. 269 - 296.
- (236) Idem, ibidem, p. 286.
- (237) Idem, ibidem, p. 286.
- (238) Idem, ibidem, p. 287.
- (239) Idem, ibidem, p. 287.
- (240) Idem, ibidem, p. 287.
- (241) Idem, ibidem, p. 286.
- (242) Idem, ibidem, p. 288.
- (243) Idem, ibidem, p. 288.
- (244) Idem, ibidem, p. 289.
- (245) Idem, ibidem, p. 289.
- (246) Idem, ibidem, p. 289.
- (247) Idem, ibidem, p. 289. Trata-se da Universidade Popular do Porto.
- (248) Idem, ibidem, p. 289.
- (249) Idem, ibidem, p. 289.
- (250) Idem, ibidem, p. 289.
- (251) Idem, ibidem, p. 290.
- (252) Idem, ibidem, p. 290.
- (253) Idem, ibidem, p. 290.
- (254) Idem, ibidem, p. 290.
- (255) Idem, ibidem, p. 290.
- (256) Idem, ibidem, p. 291.
- (257) Idem, ibidem, p. 291.
- (258) Idem, ibidem, p. 292.
- (259) Idem, ibidem, p. 292.
- (260) Idem, ibidem, p. 292.

- (261) Leonardo Coimbra, *A Alegria, a Dor e a Graça*, Renascença Portuguesa, Porto, 1916, p. 96.
- (262) Idem, *ibidem*, p. 96.
- (263) Idem, *ibidem*, p. 96.
- (264) Sant'Anna Dionísio, "Sentido humano e transcendente da eloquência em Leonardo Coimbra", in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 293.
- (265) Idem, *ibidem*, p. 295.
- (266) Idem, *ibidem*, p. 296.
- (267) Leonardo Coimbra, "O Mistério. Excerto do livro inédito *O Coração da Vida*", in *A Águia*, Porto, I Série, nº 7, de 1.3.1911. Citado por Sant'Anna Dionísio, *ibidem*, p. 296.
- (268) Sant'Anna Dionísio, *ibidem*, p. 296.
- (269) Leonardo Coimbra, "A memória de Alexandre Braga", in *A Tribuna*, Porto, Ano I, nº 308, de 17.4.1921, p. 1.
- (270) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (271) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (272) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (273) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (274) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (275) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (276) Idem, "Livros e Livros", in *A Tribuna*, Porto, Ano I, nº 41, de 4.6.1920, p. 1.
- (277) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (278) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (279) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (280) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (281) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (282) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (283) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (284) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (285) Entendemos ser interessante relacionar a sugestão leonardina dos "livros infinitos" com a sugestão do pedagogo soviético Sukhomlinski de dotar cada escola com os trezentos melhores livros da humanidade. Escreve Solovéichik no Prefácio à Seleção de textos de Sukhomlinski intitulada *Pensamento Pedagógico* (Livros Horizonte, Lisboa, 1978, trad. port. de Manuel Alberto Valente, p. 30): "Sukhomlinski criou uma biblioteca invulgar: a Mansão do Pensamento.
- "Nela existem apenas trezentos livros, os trezentos melhores livros

da literatura mundial: lede-os e relede-os! (Sukhomlinski insistia com as crianças para que relessem várias vezes os seus livros preferidos). De Homero a Hemingway, os livros mais famosos do Oriente, os clássicos da literatura russa".

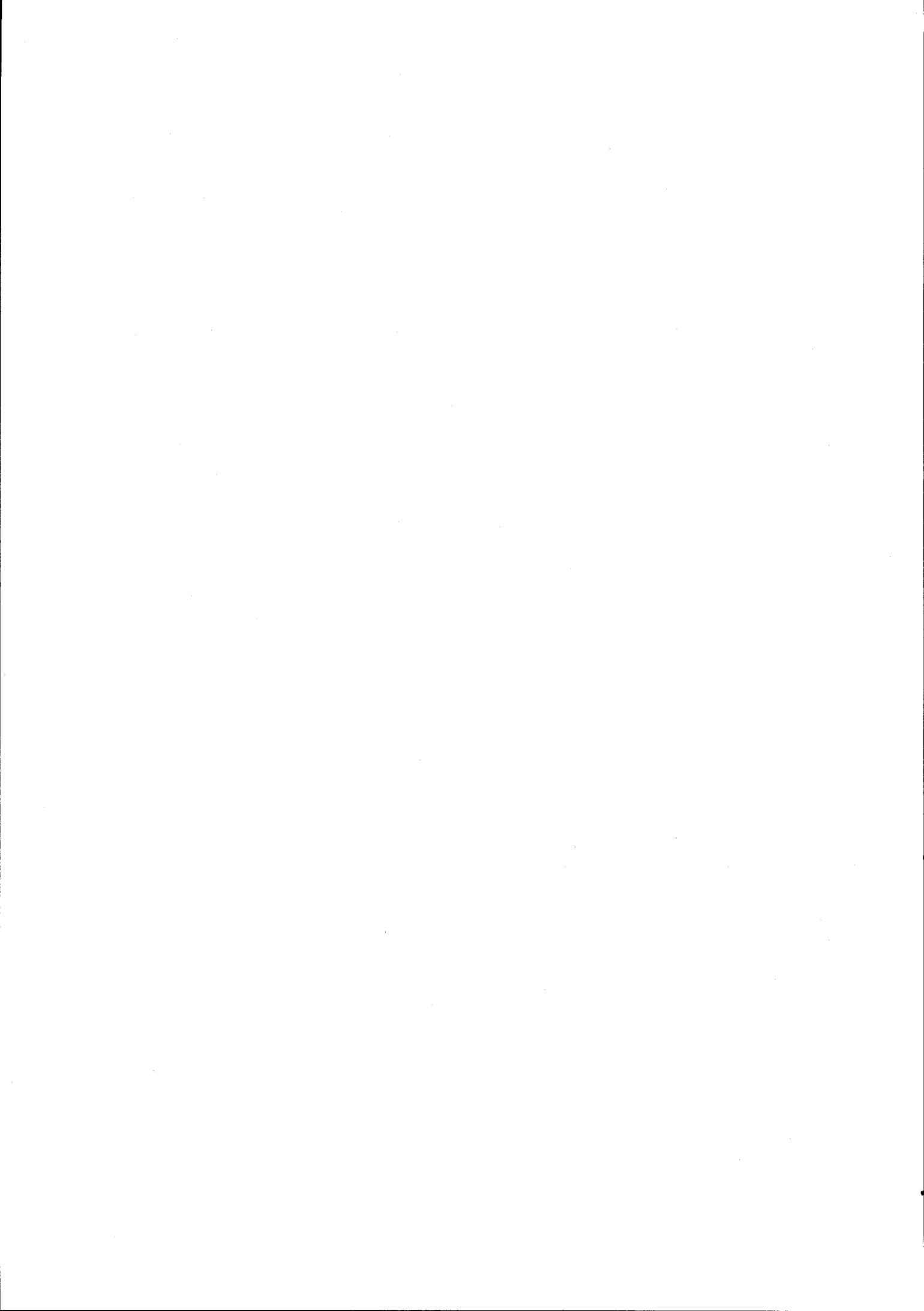
É natural que o pensamento do pedagogo russo não tenha a profundidade do filósofo e pedagogo português. Porém, o paralelismo da sugestão é irrecusável. É para nós, em qualquer dos casos, uma sugestão extraordinariamente valiosa.

- (286) Fernando Pessoa, *Livro do Desassossego* por Bernardo Soares, Ática, Lisboa, vol I., p. 16.
- (287) Idem, *ibidem*, p. 17.
- (288) Fernando Pessoa, in *Sobre Portugal - Introdução ao problema nacional*, Ática, Lisboa, 1979, p. 121.



*I V P A R T E*

*A PRÁTICA PEDAGÓGICA DE LEONARDO COIMBRA*



## 1. A ACÇÃO PEDAGÓGICA ANARQUISTA

Vimos que, na linha de Sampaio Bruno, Leonardo Coimbra vê a educação do povo português como uma tarefa de demopédia. Assim, ele deu sempre à pedagogia um claro sentido social, de promoção cultural do povo. Mas Leonardo Coimbra não se limitou a pensar a educação e a falar sobre ela. Desde a sua juventude, efectivamente, se comprometeu e empenhou na prática da educação. A unidade superior da teoria e da prática é nele exemplar, ao longo de toda a sua vida.

Em 1905 pede Leonardo a demissão da Escola Naval, em que se inscrevera em 1903, regressando à Escola Politécnica do Porto, de novo para cursar matemáticas, na intenção de se habilitar para o magistério. É nesta época que a sua amizade com Jaime Cortesão, Augusto Martins, Augusto Casimiro e outros jovens entregues à propaganda republicana ou anarquista se aprofunda. É nesta mesma época que conhece Pascoaes. A *Nova Silva*, folha de orientação libertária que funda com Jaime Cortesão, é um importante sinal do empenhamento cívico de Leonardo, apostado na reforma radical da sociedade burguesa. Sinal de idêntica importância é a sociedade educativa *Os Amigos do A.B.C.*, que visava o ensino das classes populares, e foi fundada em 1908. Na *Nova Silva* publicou Leonardo Coimbra alguns dos seus primeiros escritos. Na sociedade *Os Amigos do A.B.C.* desenvolveu alguma da sua inicial actividade pedagógica.

Manuel Couto Viana dá-nos conta da acção de Leonardo Coimbra, educador anarquista do grupo *Os Amigos do A.B.C.* (1). Tinha então Couto Viana 17 anos e frequentava o liceu. Leonardo era estudante da Escola Politécnica e uma das figuras mais representativas do anarquismo juvenil do Porto. O grupo *Os Amigos do A.B.C.* fundara-se então, na antevéspera do advento da República, ou seja, por alturas do governo de João Franco. A designação do grupo — *Os Amigos do A.B.C.* — inspirava-se na do grupo análogo que aparece em *Os Miseráveis*, de Vitor Hugo, originado no *calem-bourg* "Les Amis de l'Abaissé", sendo *l'abaissé* o povo. A sede do grupo era para os altos da Rua da Fábrica. Ali se "tratava de iniciar operários no conhecimento das primeiras letras e de lhes formar o cérebro na doutrina anarquista — então familiarmente designada, entre nós, pela palavra "Ideia" (2). Manuel Couto Viana e outros rapazes do liceu por lá apreciavam também. Aí conheceu Leonardo Coimbra como educador e doutrinador

anarquista. Declara nunca ter ouvido da sua boca uma palavra de incitamento à violência ou uma expressão de ódio. Diz: "Não éramos (...) apologistas da acção directa, porque o não era também Leonardo Coimbra" (3). Couto Viana aprecia assim o futuro filósofo: "Leonardo Coimbra era efectivamente já alguém por essa altura de 1908" (4). A ironia cáustica de Leonardo já se manifestava. Um dia em que Jaime Cortesão e Leonardo conversavam no Café Central sobre a "Ideia", tendo Jaime Cortesão traçado negligentemente a perna, disse-lhe Leonardo: "— Pois, sim, mas Você é um anarquista de meias de seda ..." (5).

A acção de doutrinação anarquista foi ainda desenvolvida por Leonardo no semanário de doutrinação anarquista *A Vida*, em 1909. Encontramos, entre Janeiro e Agosto de 1909, 20 artigos assinados por Leonardo Coimbra. Esse período é o que antecede a sua ida para Lisboa, onde se matriculou no Curso Superior de Letras, a fim de concluir as cadeiras ainda em falta do curso de habilitação ao magistério. É um período em que realiza uma intensa actividade civico-política. Assim: no dia 10 de Janeiro pronuncia um discurso num comício de propaganda republicana realizado no Campo 24 de Agosto, no Porto, ao lado de Pádua Correia, Jaime Cortesão e Alexandre Braga, entre outros (6); no dia 30 de Maio pronuncia imprevistamente um discurso no final de uma execução coral do Orfeão dos Estudantes de Coimbra, no Palácio de Cristal do Porto (7); no último domingo de Julho de 1909 pronuncia um discurso num comício anti-jesuítico realizado no Porto, no Campo de 24 de Agosto (8); no dia 15 de Outubro de 1909 pronuncia um discurso num comício efectuado no Porto, como protesto contra o fuzilamento do professor Ferrer em Espanha (9).

## 2, "A ÁGUIA" E A "RENASCENÇA PORTUGUESA"

Concluído o curso de habilitação para o magistério secundário, cujas classificações foram publicadas no *Diário do Governo*, nº 41, de 22 de Novembro de 1911, de novo nos aparece Leonardo integrado no núcleo de alta pedagogia cívica que foi o grupo de *A Águia* e, algum tempo depois, da "Renascença Portuguesa". O primeiro número de *A Águia* aparece em 1 de Dezembro de 1910. Lá está Leonardo Coimbra. *A Águia* extingue-se em 1932. Lá está, ainda e sempre, Leonardo Coimbra, aliás Director da 3.<sup>a</sup> série da revista, desde 1922, membro da Comissão directiva da 4.<sup>a</sup> série, com Teixeira Rego e Hernâni Cidade, e membro da Comissão directiva, com Sant'Anna Dionísio, quando ela se extinguiu. A "Renascença Portuguesa" é funda-

da em 1912. Leonardo é um dos seus fundadores, mantendo-se-lhe fiel até ao fim. A actividade que nela desenvolve é intensíssima. Deve salientar-se a sua permanente colaboração em *A Águia* (desde a sua 2.<sup>a</sup> série, em 1912, órgão da "Renascença Portuguesa") e em *A Vida Portuguesa* ( Boletim da "Renascença Portuguesa"), bem como a sua acção na Universidade Popular do Porto, uma das grandes criações da "Renascença". *O Pensamento Criacionista* é, como sabemos, o arranjo das lições dadas por Leonardo Coimbra na Universidade Popular do Porto em Abril e Maio de 1914. Mas logo em 1912 a actividade docente de Leonardo Coimbra na Universidade Popular do Porto se iniciou, antes ainda da sua apresentação a concurso para assistente da Faculdade de Letras de Lisboa, com a sua dissertação *O Criacionismo*. Efectivamente, a lição de abertura da Universidade Popular do Porto foi feita a 16 de Março de 1912, no Ateneu Comercial do Porto (10). Uma segunda lição foi feita por Leonardo em 26 de Junho de 1912 (11). De 1913 temos notícia de um primeiro conjunto de quatro lições, sobre *História da Filosofia* (12), e de um segundo conjunto de quatro lições de um *Curso de Filosofia* (13).

Ao iniciar o desempenho das suas funções de Director de *A Águia*, em 1922, procura Leonardo Coimbra delinear o caminho que vai percorrer (14). Falando do passado da "Renascença Portuguesa", escreve: "Nasceu, cresceu, bem serviu as letras portuguesas e a educação popular e, com a guerra, entrou num período de dificuldades de que começa agora a sair" (15). O projecto do novo director é continuar: "O que pretendemos agora é o que pretendíamos no princípio: o pensamento é o mesmo" (16). Relativamente à *Universidade Popular*, diz Leonardo: "A 'Universidade Popular' vai reaparecer e nela será traçado o grande quadro da civilização humana para que o lugar de Portugal nessa civilização seja conscientemente procurado e conquistado" (17). Algum tempo depois, Leonardo apresenta o prometido programa da Universidade Popular nas páginas de *A Águia*. É um texto importantíssimo, extraordinariamente iluminador do que era para o nosso filósofo a Universidade Popular da "Renascença Portuguesa". Permite ele demonstrar, com toda a limpidez, que a filosofia criacionista de Leonardo Coimbra contém, implícita, toda uma pedagogia. Nós diríamos mesmo que permite demonstrar que a filosofia criacionista de Leonardo Coimbra é uma pedagogia.

O programa que Leonardo apresenta para a Universidade Popular do Porto é intrinsecamente um conteúdo e uma forma, ou seja, um programa no sentido corrente e uma metodologia. Porém, a forma pertence já ao conteúdo, a metodologia ao saber a transmitir. Leonardo escreve que o programa

da Universidade Popular "consistirá numa enciclopédia do saber humano" (18). É, pois, a totalidade do saber humano, ou seja, o saber humano como reconstrução de intenção totalizante, que na Universidade Popular do Porto se ensinará. Porém, o que é *saber* e o que é, por conseguinte, o *saber*? Saber não é "o acto passivo de recolher muito material de conhecimento, mas o *exercício* da *actividade* de formular e construir juízos" (19). Leonardo defende, portanto, uma pedagogia da actividade pensante para a Universidade Popular do Porto e, obviamente, em geral. Mas essa pedagogia não é senão uma directa aplicação da filosofia criacionista, que é uma filosofia da actividade pensante. A pedagogia de Leonardo Coimbra é *anti-cousista*, porque deriva de uma filosofia anti-cousista. Porque enraizada numa filosofia do pensar, e não do pensado, a sua pedagogia tem de ser "o exercício dum actividade em vez do preenchimento dum recipiente" (20).

Vimos, no momento próprio, que a estrutura do pensamento dialéctico criacionista nos dá a ciência, a estética, a moral e a filosofia como os seus momentos, ou planos, constituintes. O saber humano é o que é dado no movimento dialéctico do pensamento. Inclui, pois, não apenas o *saber científico*, "mas abrange o saber estético e moral e o mais elaborado saber da reflexão filosófica" (21). Pelo que "*actividade de saber* significa actividade científica, filosófica, estética e moral" (22). A teoria leonardina da Razão teve as suas oscilações e teve a sua evolução. O *Criacionismo* contém no fundo, como vimos já, uma teoria da Razão. Aquilo a que chamamos o esquema dialéctico básico, ou fundamental, exposto em *O Criacionismo*, é o que aparece posteriormente apresentado como uma teoria da Razão humana, como aparecera anteriormente como uma teoria da Cultura humana. A Cultura humana é a obra da Razão humana e a Razão humana é a obreira da Cultura humana — há uma perfeita coerência nestes três momentos do pensamento de Leonardo Coimbra.

Que teoria da Razão nos dá Leonardo ao apresentar o seu programa para a Universidade Popular? A Razão aparece como o órgão do saber humano, como a obreira, a actividade construtora do saber humano. Mas ela aparece como dupla: como Razão teórica e como Razão prática. Eis como trabalha a Razão teórica: "Depois da ciência saber dum saber parcelar e isolado, a Razão humana toma esse saber para, numa acção-reacção entre ele e as actuais categorias dessa Razão, criar o novo acordo dinâmico, que é o progresso dessa mesma Razão: é o caso das noções físicas de espaço e tempo de Einstein perante a Razão filosófica" (23). Eis como, e quando, trabalha a Razão prática: "Depois da Razão humana tomar posse do novo *saber*, este, como todas as ideias, tende para o acto, incorporando-se no

sistema da Razão prática ou categorias da conduta" (24). A Razão é, pois, sistema de categorias. Nela podemos encontrar um sub-sistema de categorias de compreensão teórica e um sub-sistema de categorias de acção prática, assentando o segundo no primeiro. Leonardo diz-nos ainda como funciona a Razão prática. Ela é, em primeiro lugar, Razão prática estética: "*experimenta-se, realizando-se nas condições simplificadas do ideal estético*" (25). Só depois ela é Razão prática moral, tentando então "a acção complexa de adaptação ao meio social" (26). Parece, no entanto, que este esquema não é satisfatório. Pois será a actividade filosófica meramente teórica? Como pode ser que a filosofia se relacione superiormente apenas com a ciência? A Razão total, íntegra, não é para Leonardo constituída pelo sistema das categorias teóricas continuado pelo sistema das categorias práticas. Há, por sobre cada um destes sub-sistemas e por sobre os dois como um todo, a Razão filosófica, que é a que unifica e sintetiza toda a actividade espiritual do homem. É por isso que Leonardo pode escrever que "dentro do âmbito indefinidamente alargado da palavra *saber* cabem todas as formas da actividade espiritual" (27).

O que Leonardo queria com a Universidade Popular do Porto era, precisamente, dar aos seus alunos a possibilidade de exercitarem eficazmente a sua actividade pensante relativamente a todas as formas da actividade espiritual, no quadro da teoria da Razão humana que acabámos de apresentar. É ele próprio que o diz: "É neste sentido que queremos dar, como coração, ao corpo vivo da nossa Universidade popular, a *enciclopédia do saber*" (28).

Determinado o *saber* no seu conteúdo e na sua forma, resta determinar o método didáctico da sua exposição. Diz Leonardo: "Temos dois processos de exposição: o histórico e o dogmático" (29). Em que consiste o processo expositivo histórico? Consiste em repetir "em acelerado resumo os estádios que atravessou o saber humano: é o processo de vida" (30). Em que consiste o processo expositivo dogmático? Consiste em demonstrar "o real ou a Razão, decompondo aquele e esta em seus verdadeiros elementos *analíticos*" (31). Leonardo não pode aceitar o processo dogmático, pois ele "parte do postulado duma Razão imóvel" (32). Corresponde-lhe "o idealismo de forma kantista" (33), que Leonardo pretende ter superado dialécticamente. É o processo expositivo histórico o que está de acordo com a realidade criacionista do saber, que a filosofia de Leonardo quer exprimir, pois "a Razão é exactamente o crescimento evolutivo do saber" (34). A exposição histórica ou genética é, pois, aquela que deve adoptar-se.

O programa que Leonardo apresenta não tem o carácter de definiti

vo. É aberto, é uma proposta sujeita à correcção e emenda de todos os colaboradores. Compreende dez pontos, que são os seguintes: 1º — A Terra e a Vida; 2º — O homem; pré-história e proto-história; 3º — As civilizações orientais e mediterrânicas; 4º — As invasões dos bárbaros, a Idade Média e a Renascença; 5º — A civilização ocidental; 6º — A actividade científica; 7º — A actividade estética; 8º — A actividade moral; 9º — A actividade religiosa; 10º — O Trabalho (35).

Os cinco primeiros pontos constituem como que uma introdução histórica à síntese filosófica sistemática do saber humano. A sua perspectiva é já a filosofia. Os pontos 6º e 9º constituem, no seu conjunto e na sua ordem, a estrutura dialéctica do pensamento criacionista de Leonardo. O ponto 10º é novo relativamente ao sistema filosófico inicial de Leonardo, como aliás já tivemos oportunidade de verificar. Ele representa um avanço do seu pensamento, expresso e sistematizado na sua teoria da Razão Experimental e também na sua doutrina social e política. Corresponde a uma visão da Razão humana como síntese experimental da teoria e da prática. O Trabalho é para Leonardo "a categoria social que vem em crescimento de dignidade e valor até nós e em torno da qual hoje se passa toda a crise social humana" (36). Quer isto dizer que o Trabalho é a categoria social racional em que culmina toda a evolução do pensamento humano. É por isso que Leonardo afirma que todas as actividades humanas encontradas na progressão dialéctica do pensamento (a actividade científica, a actividade estética, a actividade moral, a actividade religiosa), "se resumem no trabalho, que começa limitado ao *sacratismo ritualista* e vai conquistando mais amplitude e liberdade até que sua extensão é virtualmente indefinida, sendo a alma das *actividades experimentais* da ciência, da arte e da moral" (37). Quer isto dizer que Leonardo entende que toda a actividade do pensamento é sempre, e desde sempre, *produtiva*, criadora não apenas de pensamento, mas de efectiva realidade. Há uma Razão poética, subjacente à Razão teórica e à Razão prática. Eis como a dialéctica criacionista é verdadeiramente aumentada com a *categoria social* do Trabalho.

Leonardo apresenta, na rápida exposição a que procede do programa da Universidade Popular do Porto, na nova fase da vida da "Renascença Portuguesa" que então se inicia, a lista dos principais colaboradores. É uma plêiade de notáveis figuras da vida intelectual nortenha da época. Saientemos os seguintes: Mendes Correia, Newton de Macedo, Damião Peres, Augusto Martins, Aarão de Lacerda, Vergílio Correia, Hernâni Cidade, Luís Cardim, Ângelo Ribeiro, Teixeira de Pascoaes, Teixeira Rego, Ezequiel de

Campos ... (38) Anuncia ainda Leonardo a publicação, em folhetos separados e depois coleccionado em volume, do conjunto de lições fundamentais a serem leccionadas na Universidade Popular do Porto.

O desenvolvimento do esquema apresentado por Leonardo não se esgotaria — declara o próprio — com as lições fundamentais feitas na sede da Universidade Popular. Previam-se ainda "*lições de desenvolvimento* em outros pontos e *lições de aplicação*" nas associações que as reclamassem (39). A Universidade Popular queria ir ao coração popular do país : às próprias fábricas, oficinas e associações. Visava-se "um mais útil aproveitamento dos benefícios do estado republicano, que se tem esforçado por alguma cousa fazer dentro das magras possibilidades dos seus orçamentos" — escreve (40).

Era Portugal, o homem *português* e o *homem* no português que a Universidade Popular do Porto queria melhorar — no programa de Leonardo Coimbra. O seu esforço educativo era "por Portugal, pela Raça e, sobretudo, pela dignidade do homem, que anda de pé sobre o planeta" (41)! Bem longe veio a ficar a realização do projecto. Mas só este já revela luminosamente que prática pedagógica visava Leonardo Coimbra adentro da "Renascença Portuguesa" e que prática pedagógica efectivamente realizava, quando isso dependia apenas de si. Deve dizer-se, no entanto, que era íntima a relação existente entre *A Águia*, a "Renascença Portuguesa" no seu todo (incluindo, portanto, a Universidade Popular) e a Faculdade de Letras da Universidade do Porto, de que Leonardo Coimbra foi durante longos anos *egregio* Director. Em "Nota de Redacção" foi isso evidenciado nas páginas de *A Águia*, quando sobre a Faculdade começou a desenhar-se a ameaça da extinção (42). De modo que deve talvez encarar-se a actividade de extensão universitária e cultural da Faculdade de Letras do Porto como a realização do espírito e do programa, em certa medida, da Universidade Popular da "Renascença Portuguesa" (43).

### 3. CONFERÊNCIAS, LIÇÕES E DISCURSOS — FORMAS DE INTERVENÇÃO DE UM EDUCADOR DO POVO (DEMOPEDAGOGO)

Não pretendemos fazer uma exposição exaustiva das múltiplas e numerososíssimas intervenções de Leonardo Coimbra classificáveis como de prática pedagógica cívica e cultural. Os seus escritos dispersos correspondem, em grande número de casos, a intervenções deste tipo. Mas não nos parece que seja necessário evidenciá-lo no âmbito desta dissertação, con

siderando suficiente a análise a que deles procede Sant'Anna Dionísio em *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos* (44). Já no que se refere às conferências, lições e discursos pronunciados por Leonardo Coimbra se nos afigura avisado apresentar alguns exemplos merecedores de particular relevo e portadores de maior significado. Façamo-lo, pois. Ser vir-nos-emos, para o efeito, do esforço fundamental realizado por Sant'Anna Dionísio na mencionada obra *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos* (45).

Na noite de 6 de Abril de 1911 pronunciou Leonardo Coimbra uma conferência sobre *O problema da Educação e do Ensino* no Teatro de Sã da Bandeira, do Porto, em benefício do Sindicato dos Professores do Ensino Primário. A essa conferência, que terá sido arrebatadora e educativa, se referiu o vespertino republicano *A Montanha*, no seu número 33, de 7 de Abril de 1911.

No dia 10 de Junho do mesmo ano de 1911 proferiu Leonardo Coimbra uma conferência no liceu de Rodrigues de Freitas, do Porto, sobre Camões. Camões era para Leonardo Coimbra a expressão máxima, simbólica, da alma nacional. Ao contrário de Fernando Pessoa, que considerava Camões um "italiano", Leonardo apontava para o grande vate como quase o arquétipo de Portugal. Ele era, pois, o grande modelo pedagógico e seguir. Possuimos o texto da conferência, que, de resto, em grande parte analisámos (46). Camões foi, por esta razão profunda, tema permanente para Leonardo Coimbra.

Leonardo procurou, ao longo de toda a sua vida, mostrar o grande valor existencial, pedagógico e metafísico da Arte. Em 19 de Julho de 1911 procurou ele explicar, no Teatro Águia de Ouro, do Porto, em apresentação do caricaturista Leal da Câmara, o sentido da Arte e a sua função vital (47).

O mesmo tema foi objecto de uma conferência acerca do *Teatro Moderno*, pronunciada no Teatro de Sã da Bandeira, do Porto, em 2 de Setembro de 1911. Apontou para obras que mais tarde virá a considerar, como mostrámos anteriormente, "livros infinitos": a *Intrusa*, de Maeterlinck; o *Peer Gynt*, de Ibsen; *A Viagem de Pedro, o Afortunado*, de Strindberg (48). Encaminhar as pessoas para "livros infinitos" era, obviamente, no entendimento de Leonardo Coimbra, fazer alta pedagogia social.

A acção da Universidade Popular tinha de compreender a própria explicação e propaganda da Universidade Popular. Em 25 de Novembro de 1912, na inauguração da Universidade Popular, proferiu Leonardo Coimbra um discurso no salão da Associação dos Artistas, de Coimbra, sobre os fins da Universidade Popular. Pronunciando-se contra a ideia de que a cul

tura superior é vulgarizável, Leonardo terá defendido que a principal finalidade da cultura popular é criar homens livres. Acreditava, nesse sentido, que o papel dos portugueses podia ser ainda grande (49).

No acto de posse do seu cargo de director do Colégio dos Orfãos de Braga, em Outubro de 1911, pronunciou Leonardo um discurso sobre os fins da educação (50). Já o mencionámos. Este homem, pedagogo nato de elevado quilate, nunca perdia uma oportunidade de exercer a sua pedagogia da palavra alta, mesmo quando o meio a não queria receber, como veio a revelar-se ser o caso.

Em 18 de Março de 1912, no Ateneu Comercial do Porto, pronunciou Leonardo uma conferência sobre *A Filosofia da Liberdade* (51). Intemerato e infatigável apóstolo da Liberdade, sempre Leonardo procurou ensinar o seu povo de que o Caminho estava no Espírito e não na Matéria. A sua luta de sempre contra o positivismo, o naturalismo e o materialismo é esta reiterada lição.

Em fins de Janeiro de 1913, na estação do caminho de ferro da Póvoa de Varzim, à chegada dos pescadores poveiros que haviam jogado a vida no salvamento dos naufragos do *Veronese*, pronuncia Leonardo um discurso de exaltação ao heroísmo dos pescadores e de estímulo e louvor ao homem amoroso na Natureza indiferente e ignorante (52).

Lembremos — apenas para bem evidenciar o alto nível das intervenções pedagógico-sociais de Leonardo Coimbra — *A Morte*. Ela corresponde ao texto de uma conferência pronunciada pelo filósofo-pedagogo no Centro Comercial do Porto, na noite de 23 de Julho de 1913 (53). A pedagogia civico-cultural de Leonardo Coimbra era realmente uma pedagogia da palavra alta.

A Universidade Popular da "Renascença Portuguesa" proporcionou a Leonardo a ocasião de frequentes intervenções *educativas*, de orientação pedagógica de fundo. Assim aconteceu em 26 de Outubro de 1913, em uma sessão solene de reabertura da Universidade Popular, em discurso pronunciado no Teatro de São da Bandeira, do Porto (54). É, mais uma vez, o apelo de uma filosofia idealista e espiritualista, o louvor da Liberdade metafísica: tônica da "Renascença Portuguesa" de Leonardo e Pascoaes.

Devemos considerar que certas intervenções políticas de Leonardo Coimbra foram verdadeiras, conscientes e intencionais intervenções pedagógicas. Leonardo estava convencido da verdade das suas posições. Elas derivavam, em seu entender, da sua própria filosofia e metafísica. Queria, por conseguinte, mostrar a verdade aos seus concidadãos. Foi o que se passou relativamente à Grande Guerra de 1914-1918. A "Renascença Portugue -

sa" era pela França contra a Alemanha. Era-o por razões profundas, de compreensão integral da Vida e da História. Por isso salientamos o discurso pronunciado por Leonardo num Centro Republicano de Arroios, em Lisboa, numa sessão de propaganda e defesa da intervenção de Portugal na Grande Guerra, em 1916 (55).

A mesma preocupação com a Grande Guerra europeia conservava Leonardo em 1918, em plena ditadura de Sidónio Pais, um germanófilo. Como efeito, na noite de 4 de Julho de 1918 pronunciou Leonardo uma conferência no Centro Evolucionista, no Largo da Trindade em Lisboa, a convite da Liga Nacional da Mocidade Republicana, acerca do *significado espiritual da Guerra europeia*. A sessão acabou em violência, com a prisão em massa (ao todo 206 pessoas) do orador e de todos os que assistiam ao seu discurso (56). Leonardo era um filósofo-cidadão-pedagogo da verdade, da liberdade e do risco. A sua coragem nunca sofreu desmentido.

Também na Câmara dos Deputados Leonardo Coimbra fez pedagogia cívica. Sempre o Parlamento português necessitou de pedagogos. Os discursos de Leonardo no Parlamento são altos exemplos da pedagogia cívica alta de Leonardo Coimbra. Não os analisaremos aqui. Salientaremos apenas os que se prenderam com a questão da transferência da Faculdade de Letras de Coimbra para a Universidade do Porto: a famosa *Questão Universitária* (57). Pensamos ser ainda absolutamente indispensável chamar a atenção para o extraordinário discurso parlamentar pronunciado por Leonardo perante o Congresso da República, em Lisboa, em representação do Partido Republicano Português, na sessão de 26 de Janeiro de 1921, evocando *Os revolucionários de 1820 e as Cortes constituintes de 1821* (58). É uma peça educativa sob todos os aspectos: pela qualidade do pensamento, pela beleza da expressão, pelo *élan* anagógico que o percorre e se nos comunica irresistivelmente. Mesmo apenas lido. O que não terão sentido os que o *ouviram!*

No dia de 10 de Junho de 1920, no Teatro Águia de Ouro, no Porto, em uma Festa Nacional promovida pela Junta Patriótica do Norte, pronunciou Leonardo um discurso sobre *Camões e a fisionomia espiritual da Pátria* (59), o qual se encontra publicado em separata (60), tendo saído integralmente em *A Tribuna*, nº 47, de 11 de Junho de 1920. É mais uma notável meditação de Leonardo Coimbra sobre Camões e a Pátria Portuguesa. A viagem do Gama é assim transfigurada pelo verbo do filósofo português " (...) lá vai Vasco da Gama num Mar, que não é do Planeta, levando a raça numa Viagem sem termo a ouvir e libertar Adamastores, correndo num pacífico Oceano de Memória a sua eterna aventura religiosa" (61). A Viagem do Gama é "a Grande Viagem: o Gama ao leme, o Poeta fazendo do seu canto o

próprio Oceano em que vogamos, e nós, reconciliados com Ele, em êxtase, cantando a beleza profunda e eterna das almas ..." (62) Do nosso reencontro profundo com Camões depende o futuro da Pátria: "Faça cada português as suas pazes com Camões e, de novo, no Infinito, radiosa e feliz, a Pátria há-de sorrir ..." (63) Leonardo Coimbra apontou sempre para que a educação nacional profunda atribuísse uma posição central, nuclear, a Camões.

Uma das lições que mais persistentemente quis Leonardo dar ao Portugal republicano foi a da dimensão religiosa da vida individual e social. Era uma lição que a República, minada pelo jacobinismo, não queria ouvir. Mas Leonardo teimava. E, à medida que amadurecia em anos e sabedoria, mais teimava e mais se aproximava de um integral cristianismo. Em 24 de Março de 1921, no Centro Republicano Democrático do Porto, pronunciou o filósofo-cidadão-pedagogo uma conferência sobre *O fenómeno religioso* (64). Leonardo declara à política assembleia que nenhum político que se preze pode e deve ignorar a vida religiosa. Afirma que o Cristianismo coincide com a Democracia, o que era afirmar que a Democracia coincide com o Cristianismo perante uma República que entendia aquela como intrinsecamente hostil a este. Sobre a liberdade de educação religiosa, terá afirmado: "O verdadeiro educador tem de procurar qual o ideal de vida, qual a vida religiosa que a criança procura, e só depois sugerir os melhores caminhos" (65). Ridículos são os "pedagogos de muitos séculos que trazem o futuro das crianças completamente resolvido" (66).

Em 1921, passados três anos sobre o fim da Grande Guerra de 1914-18, a meditação sobre o seu significado metafísico e a sua vivência cívica e humana era ainda — e era já — necessária. Os espíritos mais clarividentes viam acastelar-se as nuvens negras sobre a Europa numa ameaça de novo e mais terrível holocausto. Leonardo fala da Grande Guerra em 1921, por duas vezes: em 11 de Abril, em discurso pronunciado nos Paços do concelho de Amarante; e em 13 de Abril no salão nobre da Universidade do Porto, em discurso de saudação e boas-vindas ao Marechal Joffre, ao General Smith-Dorrien e ao Generalíssimo Diaz (67). Na França via Leonardo, como recordaremos, o Espírito; na Alemanha, a Matéria; naquela a Liberdade, nesta a bruta e brutal Necessidade. A Alemanha era a Vontade de Poder de Nietzsche. A análise do passado era, afinal, guia certo para o futuro.

Felgueiras é uma pequena sede de concelho como muitas em Portugal. É a sede de concelho de Leonardo Coimbra. Terra culturalmente esquecida, aonde a grande cultura não chega. Em Felgueiras, no teatro da vila,

em 8 de Abril de 1922, pronunciou Leonardo Coimbra uma conferência sobre um dos grandes problemas científicos e filosóficos do momento: sobre o *problema da entropia* (68). O teatro estava "repleto de gente" (69). Na mesa, o poeta Teixeira de Pascoas, o escritor Raul Brandão e o antigo Ministro dos Estrangeiros, Lago Cerqueira. Era *inútil* uma acção como esta? Leonardo, como sabemos seguramente da sua filosofia, pensava que não. Pela palavra, ele aumentava a inteligência, a compreensão e o amor dos homens e do próprio cosmos. Pela palavra *alta*, naturalmente. Leonardo confiava no poder mágico do verbo que nele vivia, entregava-se-lhe sem uma resistência. Escreveu Hernâni Cidade, a propósito da conferência de Felgueiras: "Esta confiança estendia-a ele às multidões que o ouviam. Anunciou um dia, despeitado já não me lembra por que atitude incompreensiva dos Portuenses, uma conferência em Felgueiras, perto da Lixa, sua terra natal, sobre a *entropia* ... O leitor está a ver o que tal resolução implica de delirante confiança na intuição alheia — ao mesmo tempo que na própria capacidade de, pela vaga emotiva e musical do verbo, poder multiplicar-lhe a potência da percepção ..." (70) Hernâni Cidade não assistiu à conferência. Diz-nos, no entanto, que "quem do Porto o acompanhou poderá testemunhar que os Felgueirenses se terão sentido como sob uma trovoa da lírica, de cerração sulcada por fúlgidos relâmpagos fascinantes" (71). Sant'Anna Dionísio, servindo-se da descrição de *A Tribuna*, escreve que Leonardo, "com fulgurantes e dramáticas imagens", fez "sentir o que é a *entropia*" (72). Em plena pedagogia da palavra alta, do logos genesiaco, do verbo levitante, o orador arrebatou-se e arrebatou (73).

Leonardo tinha, certamente, uma clara consciência do importante papel da imprensa na nossa época — hoje mais exactamente comunicação social do que imprensa. Por experiência própria bem vasta, pois que muito a utilizou. De facto, a função da imprensa em termos de pedagogia cívica e social, de demopedia, era e continua a ser fundamental. Estava a imprensa do seu tempo — está a comunicação social do nosso tempo? — à altura das suas funções pedagógicas? Em 12 de Abril de 1922, na Associação dos Jornalistas e Homens de Letras do Porto, proferiu Leonardo um discurso sobre *O valor e a responsabilidade da Imprensa* (74). Não disse palavras de lisonja aos jornalistas presentes e ausentes, antes procurou reflectir com verdade e coragem sobre o problema da imprensa. Não se propunha, na síntese de Sant'Anna Dionísio, "dizer banalidades 'cortesãs' sobre o 'apostolado da Imprensa'" (75). Não queria trivializar. Contra a tendência, dominante já na imprensa do tempo, de confundir o *progresso* com o *progresso material*, "proclama que o único progresso substancial é o da

alma" (76). Considerando que "o grande mal dos povos está no egoísmo dos homens e na estupidez dos homens", afirma que "a Imprensa, infelizmente, está demasiado presa a um e outro desses males" (77). Terão sido palavras suas: "Não quero saber se a Imprensa gostaria mais dos meus ditirambos sem condições. Sirvo ou pretendo servir a Verdade e não quero, em mim, ofender a Vida, mentindo" (78).

Um dos aspectos mais curiosos e positivos do apostolado cívico-cultural de Leonardo Coimbra é o seu empenho em atrair as almas para a Arte e, muito particularmente, para a Arte portuguesa. Na noite de 26 de Abril de 1922, numa festa de homenagem a Chaby Pinheiro, pronuncia o filósofo uma conferência no Teatro de Sã da Bandeira, do Porto, sobre *A Arte e a sua significação* (79). Falou aí Leonardo "do sentido do teatro universal e particularmente do teatro português" (80). Chamou a atenção para o teatro de Raul Brandão, que apontou "como uma das expressões mais importantes e significativas do génio dramático peninsular nos nossos dias" (81). Poucos meses depois, em 18 de Junho de 1922, no Porto, proferiu Leonardo um discurso de homenagem a Guerra Junqueiro, no mesmo sentido educativo de exaltação de um grande poeta nacional (82).

Um pedagogo cívico-cultural — um educador do seu povo, um demopedagogo — como se esforçou por ser Leonardo Coimbra, necessariamente se preocupará com os heróis nacionais, como se preocupará com os artistas nacionais. Em plena decadência nacional, a proeza de Gago Coutinho e Sacadura Cabral empolgou os portugueses. Era como se Vasco da Gama tivesse renascido e um novo caminho marítimo para a Índia — um caminho que foi, afinal, aéreo — tivesse sido descoberto e percorrido. Leonardo fez-se eco do vibrante sentimento popular e procurou orientá-lo superiormente. Fê-lo no diário republicano da manhã *A Tribuna*, do Porto, em dois pequenos escritos: "Consagração dos heróis. A mensagem da Cidade", no número 655, de 17 de Junho de 1922; "Glória a Portugal eterno!", no número 798, de 3 de Dezembro do mesmo ano. Pronunciou ainda, em homenagem aos heróicos aviadores, três discursos: o primeiro, em 26 de Outubro de 1922, de *Boas-vindas aos aviadores Gago Coutinho e Sacadura Cabral*, de regresso da sua travessia aérea do Atlântico, na Câmara Municipal de Lisboa (83); o segundo, em 7 de Novembro de 1922, na sessão dessa data do Congresso da República, de *elogio dos heróis da primeira travessia aérea do Atlântico* (84); o terceiro, no Ateneu Comercial do Porto, em 15 de Dezembro de 1922, numa sessão solene de *homenagem aos aviadores Gago Coutinho e Sacadura Cabral* (85). Amigo e companheiro de Junqueiro, Leonardo Coimbra seguiu-o repetidamente na sua classificação dos grandes tipos humanos e nacionais:

o Herói, o Sábio, o Santo. Sabia que um povo vivo, e que deseja viver no futuro ou na eternidade, tem que cultivar os seus Heróis, os seus Sábios e os seus Santos. Não foi por razões de pequena oportunidade política que Leonardo Coimbra tão veementemente exaltou as figuras de Gago Coutinho e Sacadura Cabral. Vemos nas suas intervenções uma profunda intencionalidade pedagógica nacionalista.

No dia 10 de Junho de 1924, no Teatro-Circo de Braga, Leonardo pronuncia mais um dos seus discursos sobre o grande vate nacional, Luís de Camões, sobre *Camões e os Lusíadas* (86).

Gago Coutinho e Sacadura Cabral tiveram os seus continuadores em Sarmento de Beires e Brito Pais. Na linha da sua exaltação dos primeiros, exalta agora Leonardo os segundos. Na noite de 22 de Setembro de 1924, no Teatro de Sã da Bandeira, do Porto, numa sessão de homenagem aos aviadores Sarmento de Beires e Brito Pais, Leonardo pronuncia um discurso *Sobre o significado do heroísmo* (87). Sant'Anna Dionísio atribui a Leonardo esta definição do herói: "O herói é o relâmpago que passa, deixando fulgurações de beleza a estremecer no éter e a cinza morta da matéria requeimada" (88). De novo transparece a ideia de Leonardo acerca do íntimo relacionamento dos povos e dos heróis, sendo estes "os grandes taumaturgos dos povos, os grandes marcos miliários das civilizações" (89). Directamente marcado por Junqueiro, Leonardo ligava-se, certamente, directa ou indirectamente, a Carlyle.

Mas não só em Portugal desenvolveu Leonardo Coimbra a sua intensa actividade de pedagogo civico-cultural. Temo-lo em Madrid, em 17 de Dezembro de 1924, no *Ayuntamiento*, como representante de Portugal, a pronunciar uma conferência em *Homenagem a Camões*, na sessão solene para o efeito levada a cabo (90). Temo-lo ainda em Madrid, no dia seguinte, a pronunciar no Teatro Real, na rēcita de gala, presidida por Afonso XIII, nova conferência de *Homenagem a Camões* (91). *Os Lusíadas* são definidos como "a bíblia de Portugal" (92). Devem, pois, ser lidos e meditados, devendo nós viver em obediência aos seus mandamentos profundos. Antero tinha perguntado se era possível viver sem ideal. Leonardo afirma agora: "Um povo com ideal não morre" (93). N' *Os Lusíadas* via ele a latejar o ideal português.

Bem digno de nota é o discurso que Leonardo pronunciou na "Renasçença Portuguesa", no Porto, em 30 de Abril de 1925, numa assembleia geral convocada para se rever a finalidade da Associação (94). "Um grupo de professores e estudantes" — escreve Sant'Anna Dionísio — queria "converter a *Renascença Portuguesa* em um núcleo de acção social essencialmen

te votada à cultura elementar e popular" (95). Eram os partidários da vulgarização da cultura. Contra eles se levantou o verbo levitante de Leonardo Coimbra. O filósofo-pedagogo invocou "a sua experiência docente e concreta do povo" (96). Lembrou "o tempo em que ensinou na associação portuense e romântica, de índole anarquista, do A.B.C." (97). A conversão que pretendiam não poderia ser senão a morte da "Renascença Portuguesa", que era "uma sociedade cultural e filosófica" e não um "qualquer clube de província" (98). O respeito que tinha pelo Espírito obrigava-o a não permitir que se confundisse "amor da Verdade com vulgares complacências de falsos amigos do Povo" (99). É um episódio bem significativo das concepções de pedagogia cívica, social e cultural de Leonardo Coimbra.

Uma das mais notáveis conferências de Leonardo foi a pronunciada no Teatro de Guimarães, em 29 de Abril de 1927, sobre S. Francisco de Assis (100). Assinala, como sabemos, um momento importante na evolução do filósofo em direcção ao catolicismo. Também sobre S. Francisco pronunciou Leonardo uma conferência no Salão Recreativo de Braga em 26 de Maio de 1927 (101).

Leonardo teve sempre um carinho especial pelas classes populares e nunca se recusou a comparecer nas suas actividades culturais, sempre que para tal solicitado. Assim aconteceu no dia 17 de Agosto de 1924 quando se associou à comemoração do "dia do Bombeiro", com um discurso proferido no Porto, junto do monumento de Guilherme Gomes Fernandes (102). Assim aconteceu em Maio de 1927 quando, participando novamente numa celebração festiva dos Bombeiros Voluntários, em Braga, pronunciou uma conferência sobre *O Homem e a Fatalidade — O triunfo do Amor* (103). Assim aconteceu em Junho de 1928, com uma conferência pronunciada na Associação dos Chauffeurs do Porto, sobre *A noção de Tempo e de Acontecimento* (104). O tema escolhido mostra como Leonardo acreditava realmente na possibilidade de os simples acederem à compreensão do essencial da mais alta ciência e filosofia. Assim aconteceu com a conferência sobre Antero de Quental pronunciada na Associação dos Empregados do Comércio, do Porto, em Junho de 1929 (105). Já na caminhada inexorável para o momento fatídico da morte, assim aconteceu ainda em 21 de Maio e em 2 de Junho de 1935: na primeira data, em conferência proferida no Círculo Católico de Operários do Porto, no aniversário das encíclicas *Rerum Novarum* e *Quadragesimo anno* (106); na segunda data, em discurso pronunciado na Associação Protectora da Infância, no Porto, sobre *a Bondade* — a última vez, parece, em que Leonardo falou em público (107).

Os artistas e pensadores portugueses ocuparam Leonardo, na sua

obra de apostolado pedagógico em prol do povo português, nos últimos anos da sua vida, quando a procura do silêncio, da solidão e da vida interior rapidamente se acentuou. Na noite de 19 de Março de 1929 pronunciou o filósofo-pedagogo uma conferência sobre *O sentido do lirismo português*, no Teatro de Carlos Alberto, do Porto (108). Explicou primeiro o que é a poesia. Explicou depois "demoradamente o sentido da lírica de Camões, de Junqueiro, de António Nobre, de Pascoaes" (109). Era, no fundo, o desejo de explicar o sentido do próprio Portugal, através da actividade poética e espiritual dos seus grandes poetas, o que decerto o movia. Pouco depois, em 12 de Abril de 1929, no Teatro de Constantino Nery, em Matosinhos, Leonardo profere uma conferência sobre *O sentimento religioso na vida e na obra de Guerra Junqueiro* (110). Apenas uma semana depois, aí o temos agora em Lisboa, no Jardim da Estrela, pronunciando um discurso na inauguração do monumento a Antero de Quental (111). Pouco depois, em Junho do mesmo ano de 1929, novamente Leonardo se debruça sobre a figura, para ele quase sagrada de pensador português, de Antero, em conferência pronunciada na Associação dos Empregados de Comércio do Porto (112), como já mencionámos. Teixeira de Pascoaes é apreciado por Leonardo em discurso que pronuncia no salão de festas do Orfanato de Viana do Castelo, em sessão solene promovida pelo Instituto Histórico do Minho, de homenagem ao poeta, em 1 de Setembro de 1930 (113). Sampaio Bruno foi, nesta época, objecto de duas conferências de Leonardo: a primeira, proferida na Associação dos Jornalistas e Homens de Letras do Porto, em 29 de Novembro de 1931, integrada numa sessão de homenagem a Sampaio Bruno (114); a segunda no dia imediato, 30 de Novembro, pronunciada no Ateneu Comercial do Porto (115). Em ambas afirma o anti-positivismo e anti-materialismo de Bruno, bem como o seu tendencial bom idealismo, matrizes do que Leonardo considerava a verdadeira filosofia dos pensadores portugueses. Bruno foi para Leonardo, como Leonardo quis ser, um filósofo da justiça, da liberdade e do amor entre os homens. A última figura portuguesa a ser publicamente tratada por Leonardo veio a ser, no entanto — o que talvez esteja profundamente certo —, Teixeira de Pascoaes. Ocorreu isso em 12 de Dezembro de 1934, no Ateneu Comercial do Porto, numa conferência sobre o *São Paulo* de Pascoaes, recentemente dado à estampa, e o *Livro de San Michele*, de Axel Munthe (116). Era a derradeira homenagem ao companheiro de sempre numa obra incomparável de verdadeiro criacionismo pátrio e como que o coroamento solene, para o Portugal que ficava, de um vate que foi uma das mais lídimas vozes portuguesas de sempre e para sempre.

Não quisemos — dissemo-lo no início deste capítulo — fazer uma

descrição e análise exaustivas da imensa actividade de pedagogia cívica e cultural de Leonardo Coimbra. Quisemos apenas mostrar, irrefutavelmente, que essa actividade foi realmente extraordinária. Não queremos impedir que o Leonardo pedagogo seja mais profundamente estudado no futuro . Queremos precisamente o contrário: abrir o caminho para esse estudo. Leonardo merece-o e nós necessitamo-lo.

## NOTAS

- (1) Manuel Couto Viana, "Já lá vão quarenta anos!...", in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, pp. 153-158.
- (2) Idem, *ibidem*, p. 155.
- (3) Idem, *ibidem*, p. 156.
- (4) Idem, *ibidem*, p. 158.
- (5) Idem, *ibidem*, p. 157.
- (6) Cf. *Ilustração Popular*, Porto, nº 12, de 17.1.1919, e *O Primeiro de Janeiro*, de 12.1.1909. Ver também *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 341.
- (7) S.D., in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 342.
- (8) Idem, *ibidem*, p. 342. Cf. *A Vida*, Porto, nº 35, de 29.8.1909.
- (9) Idem, *ibidem*, p. 343. Cf. *A Vida*, Porto, nº 42, de 17.10.1909.
- (10) Cf. *A Vida Portuguesa*, Porto, nº 1, Outubro de 1912, p. 8.
- (11) Cf. *A Vida Portuguesa*, Porto, nº 1, Outubro de 1912, p. 8.
- (12) Cf. *A Vida Portuguesa*, Porto, nºs 10 e 11, de Março de 1913.
- (13) Cf. *A Vida Portuguesa*, Porto, nº 12, de 17.4.1913, p. 96.
- (14) Leonardo Coimbra, "O Nosso Caminho", in *A Águia*, 1922, vol. I, nº 1, pp. 5-8.
- (15) Idem, *ibidem*, p. 5.
- (16) Idem, *ibidem*, p. 5.
- (17) Idem, *ibidem*, p. 6.
- (18) Leonardo Coimbra, "A Universidade Popular do Porto", in *A Águia*, Porto, III Série, vol. I, nº5, Novembro de 1922, p. 166.
- (19) Idem, *ibidem*, p. 166.
- (20) Idem, *ibidem*, p. 166.
- (21) Idem, *ibidem*, p. 166.
- (22) Idem, *ibidem*, p. 166.
- (23) Idem, *ibidem*, p. 166.
- (24) Idem, *ibidem*, p. 166.
- (25) Idem, *ibidem*, p. 166.
- (26) Idem, *ibidem*, p. 166.
- (27) Idem, *ibidem*, p. 166.
- (28) Idem, *ibidem*, p. 166.
- (29) Idem, *ibidem*, p. 167.
- (30) Idem, *ibidem*, p. 167.

- (31) Idem, ibidem, p. 167.
- (32) Idem, ibidem, p. 167.
- (33) Idem, ibidem, p. 167.
- (34) Idem, ibidem, p. 167.
- (35) Idem, ibidem, pp. 167-169.
- (36) Idem, ibidem, p. 169.
- (37) Idem, ibidem, p. 169.
- (38) Idem, ibidem, p. 169.
- (39) Idem, ibidem, l. 170.
- (40) Idem, ibidem, p. 170.
- (41) Idem, ibidem, p. 170.
- (42) "Notas e Comentários—A Faculdade de Letras do Porto", in *A Águia*, Porto, vol. X, 3.<sup>a</sup> Série, nº58, Abril a Junho de 1927, pp. 113-114.
- (43) *A Tribuna*, de 8 de Junho de 1920 (Ano I, nº44) incluía na 3.<sup>a</sup> coluna da sua 1.<sup>a</sup> página uma interessantíssima notícia sobre a Faculdade de Letras da Universidade do Porto, de que era Director o Dr. Leonardo Coimbra. Intitulava-se a local "Extensão Universitária". Dado o seu interesse, transcrevemo-la na íntegra:
- "O ilustre professor da Faculdade de Letras, dr. Canuto Soares, tendo encerrado o seu curso de grego que gratuitamente professava na Escola Médico-Cirúrgica do Porto, acaba de receber da Associação Médica Lusitana um ofício de agradecimento pelos relevantes serviços prestados à classe médica pelo distintíssimo professor.
- "Essa prestante Associação oficiou ao Director da Faculdade, o ilustre filósofo dr. Leonardo Coimbra, para que seja permitido a qualquer indivíduo, mesmo alheio à mesma Faculdade, a matrícula no curso elementar de grego ali professado, no próximo ano lectivo.
- "O assunto foi tratado em Conselho da Faculdade de Letras, no sentido de, no próximo ano lectivo, se alargar a extensão universitária não só dessa cadeira, mas doutra para que há idênticos pedidos".
- É um exemplo do espírito que vivia na Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Ela estava realmente aberta à comunidade e quèria ser um órgão social de cultura, com grande flexibilidade. Este caso mostra como o espírito da Universidade Popular podia enxertar-se nas Universidades do Estado, sem quebra da dignidade e alta qualidade que o ensino destas deve sempre proporcionar e garantir.
- (44) *Vide* obra citada, pp. 300-341.
- (45) *Vide* obra citada, pp. 341-381.



- (46) Fizemo-lo no capítubII da I Parte, a propósito da teoria leonardina da cultura. Cf. *A Montanha*, nº 88, de 12.6.1911.  
Ver também a sumária referência de S.D., in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 343.
- (47) S.D., in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 343. Cf. *A Montanha*, Porto, nº 121, de 20.7.1911.
- (48) Idem, ibidem, p. 343.
- (49) Idem, ibidem, p. 344. Cf. *A Montanha*, Porto, de 28.11.1912; cf. também *Vida Portuguesa*, Porto, nº 3, de 30.11.1912, p. 24. Augusto Casimiro refere-se a este discurso in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, pp. 171-173.
- (50) Idem, ibidem, p. 344. Cf. *A Montanha*, Porto, nº 246, de 15.12.1911.
- (51) Idem, ibidem, p. 344. Cf. *A Montanha*, Porto, nº 325, de 20.3.1912.
- (52) Idem, ibidem, pp. 344-345. Cf. *Comércio da Póvoa de Varzim*, Póvoa de Varzim, nº 8, de 26.1.1913. Santos Graça menciona este discurso in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 128.
- (53) Idem, ibidem, p. 345.
- (54) Idem, ibidem, p. 345-346. Cf. *A Montanha*, Porto, de 29.10.1913; cf. também *Vida Portuguesa*, Porto, nº 19, de 1.11.1913.
- (55) Idem, ibidem, p. 346. Augusto Casimiro, que participou na Grande Guerra, refere-se a este discurso in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, pp. 173-174, pois participou na sessão com Leonardo e Jaime Cortesão.
- (56) Idem, ibidem, pp. 346-347. Cf. *República*, *A Manhã*, *Mundo* e outros jornais de Lisboa, de 6 e 7 de Julho de 1918.
- (57) Idem, ibidem, pp. 347-349. Lembramos a pequena publicação de Leonardo em livro intitulado *A Questão Universitária* e que é, precisamente, um discurso de Leonardo pronunciado na Câmara dos Deputados, na sessão de 26 de Julho de 1919.
- (58) Idem, ibidem, p. 350. Cf. *A Tribuna*, Porto, nº<sup>s</sup> 274, 275, 276, 277, e 278, de Março de 1921, que publica o longo e brilhante discurso na íntegra.
- (59) Idem, ibidem, pp. 349-350.
- (60) Leonardo Coimbra, *Canções e a fisionomia espiritual da Pátria*, Junta Patriótica do Norte, Porto, 1920.
- (61) Idem ibidem, p. 17.

- (62) Idem, ibidem, p. 17.
- (63) Idem, ibidem, p. 17.
- (64) S.D., in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, pp. 350-351. Cf. *A Tribuna*, Porto, nº 288, de 25.3.1921.
- (65) Idem, ibidem, p. 351.
- (66) Idem, ibidem, p. 351.
- (67) Idem, ibidem, p. 351. Cf. *A Tribuna*, Porto, nº 303, de 12.4.1921, para o primeiro.
- (68) Idem, ibidem, pp. 353-354. Cf. *A Tribuna*, Porto, de 13.4.1922.
- (69) Idem, ibidem, p. 353.
- (70) Hernâni Cidade, "Leonardo Coimbra (depoimento dum companheiro de trabalho)", in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 52.
- (71) Idem, ibidem, p. 52.
- (72) S.D., in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 353.
- (73) Idem, ibidem, p. 353.
- (74) Idem, ibidem, p. 354. Cf. *A Tribuna*, Porto, de 13.4.1922.
- (75) Idem, ibidem, p. 354.
- (76) Idem, ibidem, p. 354.
- (77) Idem, ibidem, p. 354.
- (78) Idem, ibidem, p. 354.
- (79) Idem, ibidem, pp. 354-355. Cf. *A Tribuna*, Porto, nº 611, de 27.4.1911.
- (80) Idem, ibidem, pp. 354-355.
- (81) Idem, ibidem, p. 355.
- (82) Idem, ibidem, p. 355.
- (83) Idem, ibidem, p. 355. Cf. *A Tribuna*, Porto, nº 766, de 27.10.1922, bem como vários jornais de Lisboa, da mesma data.
- (84) Idem, ibidem, p. 355. Cf. *Diário das Sessões da Câmara dos Deputados*.
- (85) Idem, ibidem, p. 355. Cf. *O Primeiro de Janeiro*, Porto, de 16.12.1922.
- (86) Idem, ibidem, p. 356. Cf. *O Primeiro de Janeiro*, Porto, de 12.6.1924.
- (87) Idem, ibidem, p. 358.
- (88) Idem, ibidem, p. 358.
- (89) Idem, ibidem, p. 358.
- (90) Idem, ibidem, p. 360. Cf. *O Século*, Lisboa, de 18.12.1924. Cf. também, conforme indicação de S.D. (ibidem, p. 360), *El Sol*, *El Impar-*

- cial*, *ABC* e outros periódicos de Madrid de 18.12.1924.
- (91) Idem, ibidem, p. 360. Cf. os periódicos indicados em (90).
- (92) Idem, ibidem, p. 360.
- (93) Idem, ibidem, p. 360.
- (94) Idem, ibidem, p. 360. A única referênciã a este discurso, que conseguimos encontrar, foi esta de S.D., com quem, aliã s tivemos a grata oportunidade de conversar pessoalmente sobre o assunto.
- (95) Idem, ibidem, p. 360.
- (96) Idem, ibidem, p. 361.
- (97) Idem, ibidem, p. 361.
- (98) Idem, ibidem, p. 361.
- (99) Idem, ibidem, p. 361.
- (100) Idem, ibidem, p. 365.
- (101) Idem, ibidem, p. 365. Esta conferênciã é também mencionada por Fr. João Ferreira no texto que antecede os escritos de Leonardo Coimbra "S. Francisco de Assis. Visã o franciscana da Vida" (texto da conferênciã pronunciada por Leonardo no Teatro de Matosinhos e publicada por Ediçõ es Marã nus, do Porto, em 1927) e " S.Francisco de Assis e a Visã o Franciscana da Vida. Os dois pã os limites: o Nada e o Infinito" (texto publicado no livro *Em Louvor de S. Francisco*, Braga , 1927, pp. 25-38), in *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, volume IX, Livraria Tavares Martins, Porto, 1964, pp. 48-49. Cf. *Correio do Minho*, Braga, nã o 276, de 27.5.1927.
- (102) Idem, ibidem, p. 357. Cf. *A Tribuna*, Porto, e *O Primeiro de Janeiro*, Porto, de 19.8.1924.
- (103) Idem, ibidem, p. 365. Cf. *Correio do Minho*, Braga, de 31.5.1927.
- (104) Idem, ibidem, p. 366.
- (105) Idem, ibidem, p. 370.
- (106) Idem, ibidem, p. 381. Cf. *Jornal de Notã cias*, Porto, de 22.5.1935.
- (107) Idem, ibidem, p. 381. Cf. *Jornal de Notã cias*, Porto, e *O Primeiro de Janeiro*, Porto, de 4.6.1935.
- (108) Idem, ibidem, pp. 366-367. Cf. *Jornal de Notã cias*, Porto, de 20.3 .1929.
- (109) Idem, ibidem, p. 367.
- (110) Idem, ibidem, p. 367. Cf. *Gazeta de Matosinhos*, nã o 26, de 20.4.1929.
- (111) Idem, ibidem, pp. 367-368. Cf. *Diã rio de Lisboa*, Lisboa, 19.4.1929; *Diã rio de Notã cias*, Lisboa, de 19.4.1929; *O Sã culo*, Lisboa, 19.4.1929; *Diã rio dos Açores*, nã o 11.082, de 2.5.1929.

- (112) Idem, ibidem, p. 370.
- (113) Idem, ibidem, pp. 372-373. Cf. *O Primeiro de Janeiro*, Porto, de 3.9.1930; *Diário de Notícias*, Lisboa, de 2.9.1930; *A Aurora do Lima*, Viana do Castelo, nº 66, de Setembro de 1930.
- (114) Idem, ibidem, p. 374. Cf. *Jornal de Notícias*, Porto, de 1.12.1931; *O Primeiro de Janeiro*, Porto, de 1.12.1931.
- (115) Idem, ibidem, p. 374. Cf. *Jornal de Notícias*, Porto, de 2.12.1931;
- (116) Idem, ibidem, pp. 378-379. Cf. *Jornal de Notícias*, Porto, de 13.12.1934.

1. A FORMAÇÃO DO PROFISSIONAL DE EDUCAÇÃO

A actividade pedagógica profissional de Leonardo Coimbra desen -  
volveu-se desde Outubro de 1911 até à sua morte, em 2 de Janeiro de 1936.  
Compreendeu ela: o fugaz desempenho das funções de Director do Colégio  
dos Orfãos de S. Caetano, em Braga, para que foi nomeado por concurso; o  
magistério liceal; o magistério universitário. O magistério secundário e  
o magistério liceal foram por algum período exercidos simultaneamente, co  
mo era possível na época.

Nasceu Leonardo José Coimbra na freguesia de Borba de Godim , na  
aldeia — hoje vila — da Lixa, concelho de Felgueiras. Foi seu pai o Dr.  
António Inácio Coimbra, médico; foi sua mãe D. Bernardina Teixeira Leite  
Coimbra. Decerto que a formação científica do pai terá tido forte influ-  
ência em Leonardo Coimbra, levando-o à sua admirativa atitude para com a  
ciência moderna e em parte explicando o peso que o positivismo, o natura  
lismo e o cientismo conservaram dentro da sua filosofia. Somos também le  
vados a pensar que a base cristã de Leonardo Coimbra, verdadeiro solo so  
bre que sempre seguramente assentou a sua especulação metafísica, funda  
mente será devedora da formação religiosa materna dada na infância do fi  
lósofo. A mãe de Leonardo Coimbra descendia de uma antiga família da re  
gião e fora educada no colégio das Ursulinas em Braga. O ambiente em que  
decorreu a infância de Leonardo Coimbra foi extremamente favorável ao har  
monioso e pleno desenvolvimento da sua personalidade. Escreve Sant' Anna  
Dionísio, na biografia que traçou do filósofo : "(...) A meninice do pen  
sador foi seguramente feliz como poucas terão sido" (1).

Os estudos secundários de Leonardo Coimbra foram feitos, tal co  
mo os de seus irmãos, no Colégio de Nossa Senhora do Carmo, de Penafiel.  
O ambiente do Colégio não agradou a Leonardo, tal como o próprio declara  
em diversas passagens dos seus escritos. É de crer que a crise religiosa  
que o levou a atastar-se do catolicismo materno tenha nascido em Penafi-  
el. A atmosfera disciplinar era de uma dureza excessiva para a sua perso  
nalidade espontânea, expansiva e livre. Foi o enterro do ciclo edênico  
da sua infância. Mais tarde, em 1916, Leonardo fala assim do colégio de  
Penafiel: "E o colégio? Um casarão enorme que assim vive na minha imagi  
nação e que no entanto, verifiquei outro dia ser uma bem pequena casa. Ai,  
a incerteza dos nossos sentidos, como tudo é sonho! Era em Penafiel! Que

melhor sítio para uma cadeia?" (2) O juízo pedagógico de Leonardo é bem negativo: "O meu colégio era dos velhos moldes; a disciplina era brutal e assustadora, muitas palmatoadas reais, muitas em ameaça, e longas horas de silencioso estudo na sala da minha janela" (3). No entanto, há o inesperado e misterioso lado positivo: "Oh, secretos mistérios da pedagogia! Se consultam a minha proficiência pedagógica, dir-lhes-ei que a do meu colégio era péssima; reconheço todavia que ela me fez sonhador. Sim, foi no colégio que aprendi a cismar" (4). Informa-nos Sant'Anna Dionísio que Leonardo Coimbra se revelou, nos últimos anos de internato em Penafiel, um aluno excepcional (5). Foi no Liceu Central do Porto que realizou os exames finais dos preparatórios, em 1898. Prestou provas de Física, Química e História Natural em 2 de Julho; prestou as provas de Filosofia e Matemática em 12 e 22 do mesmo mês (6). O pai de Leonardo promoveu então em sua casa "um jantar familiar e festivo" para o qual convidou alguns parentes e amigos (7). No fim do jantar Leonardo tomou a palavra, inesperadamente — terá sido o seu primeiro discurso —, "e, num brinde veemente, fez saudações, fez alusões à sua vida e dos seus irmãos no colégio, e insurgiu-se duramente contra o ambiente moral, o regime de alimentação e de estudos, a crueldade da disciplina, contra tudo enfim que *souffrera* nos anos de internato" (8). O pai ficou tão impressionado "que nesse mesmo dia resolveu tirar do colégio os dois filhos mais jovens que ainda o frequentavam" (9). Salientamos o episódio porque nos parece muito significativo. Leonardo tinha conhecido a pedagogia e tinha vivido a escola que não queria. Toda a sua vida de pensador, de cidadão, de político, de professor, vai ser a luta por uma outra pedagogia e por uma outra escola. O seu anarquismo será, a esta luz, o negativo perfeito do colégio de Penafiel.

Realizados os exames preparatórios no Liceu Central do Porto, Leonardo matricula-se, em Setembro desse ano de 1898, na Faculdade pombalina de Filosofia da Universidade de Coimbra. Vai cursar ciências físicas e matemáticas. Tem apenas 14 anos (só daí a 3 meses completará os 15), tendo sido necessária a publicação prévia de uma portaria a autorizar a matrícula sem a idade legal. Tira em Coimbra as cadeiras indispensáveis: física, matemática, química, filosofia, história natural e desenho. Matrícula-se então, em 1903, na Escola Naval, com destino à carreira de oficial da marinha. Aí se torna amigo de Mendes Cabeçadas e António Sérgio. No entanto, sentindo que não tinha vocação para a profissão do mar, pediu a demissão em 1905.

Decide então dedicar-se ao magistério, matriculando-se, para fre

quentar as cadeiras do respectivo Curso de Habilitação, na Escola Politécnica do Porto. Frequenta esta Escola entre 1905 e 1909. Trata-se de um período fundamental para a sua formação intelectual e pedagógica. As suas relações de íntima camaradagem com Jaime Cortesão, Augusto Martins, Augusto Casimiro e outros jovens entregues à propaganda republicana ou anarquista firmam-se (10). Trava conhecimento com Teixeira de Pascoaes e conquista a sua profunda e eterna amizade (11). Aparece intimamente ligado a Sampaio Bruno. Casa, em 1907, com D. Maria Amélia, companheira de infância e ainda parente de António Nobre, casamento que veio a ser para ele — nas palavras de Sant'Anna Dionísio — "a inesgotável nascente de uma profunda experiência religiosa" (12). Funda, com Jaime Cortesão, a folha de orientação anarquista *Nova Silva*, ainda em 1907. Funda, em 1908, com outros amigos e companheiros anarquistas, a sociedade educativa popular *Os Amigos do A.B.C.*

A fim de cursar as cadeiras de preparação docente do Curso Superior de Letras transfere-se para Lisboa, ainda em 1909. Tem como professores Adolfo Coelho e Silva Cordeiro. Realizados os exames finais em 1910, obtém classificações brilhantes: *Pedagogia* — distinção; *História da Pedagogia* — distinção; *Lição para Alunos* — distinção; *Dissertação* — unanimidade; *Filosofia* — distinção. Estas classificações foram publicadas no *Diário do Governo*, nº 41, de 22 de Novembro de 1910. Leonardo Coimbra ficava habilitado a exercer o magistério secundário (Secção de Ciências).

## 2. A ACTIVIDADE PROFISSIONAL

Nesse mesmo ano de 1910 inicia Leonardo o exercício do magistério liceal oficial, ingressando no Liceu Central do Porto como professor provisório de Matemática, por concurso de provas públicas. Em 1911 dá-se a sua breve passagem pelo Colégio dos Orfãos de S. Caetano, em Braga, como Director. Em 1913-1914 vemo-lo no Liceu de Eça de Queiroz, da Póvoa de Varzim, de onde transita para o Liceu Feminino do Porto. Passa daqui para o Liceu de Gil Vicente, em Lisboa, nos anos lectivos de 1915 a 1919, onde leccionou matemática e filosofia. Havia obtido, em 1915, a categoria de professor efectivo no Liceu de Vila Real, mas não exerceu aí o magistério.

É precisamente no ano lectivo de 1918-1919 que Leonardo Coimbra é pela primeira vez Ministro da Instrução Pública, entre 2 de Abril de 1919 e 28 de Junho de 1919, sendo Presidente do Conselho de Ministros o

Dr. Domingos Pereira. Inicia então o exercício da principal actividade pedagógica que desempenhou na sua vida: o magistério universitário. Efectivamente, entre 1919 e 1931, Leonardo Coimbra foi professor catedrático do grupo de filosofia na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, a qual lhe devia a sua existência e lhe ficou devendo depois um trabalho de elevada qualidade e fecundidade, como professor e como Director. Gorarase a entrada de Leonardo Coimbra na Faculdade de Letras de Lisboa, em 1912, pois o candidato no concurso para assistente do grupo de filosofia abandonara o concurso, como é sabido e ele logo explicou publicamente(13). Os anos seguintes vão compensá-lo dos anos perdidos para o magistério universitário. Não sem oposições nem aborrecimentos. Anti-positivista militante, Leonardo teve sempre contra si os positivistas. Escreveu, a este respeito, Álvaro Ribeiro: "Leonardo Coimbra, intransigente para com a antropologia positivista e, conseqüentemente, para com a pedagogia e a sociologia que consideram o homem sem destino sobrenatural, irritava e escandalizava os contemporâneos. Assim se explica que tivesse surgido da Universidade do Porto, e especialmente da Faculdade de Medicina, a maior antipatia e hostilidade contra a psicologia espiritualista que Leonardo Coimbra ensinava na Faculdade de Letras. Tudo servia aos positivistas de pretexto para formar um movimento de opinião pública que impedisse Leonardo Coimbra de ensinar filosofia — a sua filosofia criacionista — na Universidade do Porto" (14). Foi, no entanto, a ditadura nacional saída do 28 de Maio que extinguiu a Faculdade de Letras da Universidade do Porto, pelo decreto nº 15365, de 12 de Abril de 1928. A Faculdade funcionaria, no entanto, mais três anos lectivos, a fim de que aos alunos inscritos antes de 1928 fosse dada a possibilidade de concluírem na mesma escola, e com os mesmos professores, os seus cursos até 1931. Leonardo recusou-se a prestar as provas públicas a que o decreto o aconselhava para desse modo alcançar a regularização burocrática da sua situação como professor universitário. Informa-nos Álvaro Ribeiro de que "entre a opinião pública circulava a nota de que a extinção da Faculdade de Letras da Universidade do Porto visava principalmente a ferir a figura distinta de Leonardo Coimbra (...)" (15). Não teve muitos defensores a Faculdade de Letras do Porto. Só em 1961 o seu restabelecimento se veio a dar, volvidos vinte e cinco anos sobre a morte de Leonardo Coimbra. Após a extinção da Faculdade, Leonardo exerceu o magistério secundário no Liceu de Rodrigues de Freitas, da mesma cidade. Aí se conservou até à data fatídica da sua morte.

A acção de pedagogia cívica e cultural realizada por Leonardo Co

Coimbra teve a intensidade e o mérito que procurámos evidenciar no capítulo anterior. Intensa e valiosa é também, como já podemos concluir, a sua acção pedagógica como profissional de ensino, como professor. António Sérgio, que tem sido muito exaltado como pedagogo, não desenvolveu realmente uma actividade pedagógica que possa ser comparada com a de Leonardo Coimbra. Não pretendemos diminuir a grandeza de António Sérgio — que a teve, e lhe reconhecemos. O que pretendemos é fazer justiça a Leonardo Coimbra. Não podemos, por exemplo, compreender que Rogério Fernandes, no seu livro *A pedagogia portuguesa contemporânea* (16), dedique a António Sérgio um longo capítulo de 68 páginas (o que não pomos em causa), e dedique a Leonardo Coimbra uma obscura referência de 4 linhas numa escondida nota (o que pomos realmente em causa!) (17). Ora é o próprio Rogério Fernandes que dá os elementos para se concluir com toda a segurança que a acção e a experiência pedagógicas de António Sérgio são de longe inferiores às de Leonardo Coimbra. Em primeiro lugar, há a prevalência cronológica, Leonardo Coimbra inicia a sua acção educativa antes da implantação da República. Quanto a António Sérgio, a campanha de educação cívica em que se empenhou durante toda a vida teve o seu início apenas depois da proclamação da República. Segundo Rogério Fernandes, "essa campanha começou por traduzir-se pela sua colaboração na *Renascença Portuguesa*" (18). Esclareceu Sérgio em 1955 que o seu propósito era dotar a República de "um bom conteúdo de reforma positiva, de carácter educativo e económico-social (...)" (19). O seu desejo de instituir no país republicano "um regime cultural de autodomínio e autocrítica (...) animado de intuítos de reforma económica" esteve na base dessa colaboração (20). É um horizonte de preocupações na verdade não inteiramente coincidente com o de Teixeira de Pascoaes, Leonardo Coimbra ou mesmo Jaime Cortesão, o grupo nuclear da "Renascença Portuguesa". De resto, a dissidência de António Sérgio e Raul Proença clarificou as opções. Porém, é mais a comparação das práticas pedagógicas que aqui nos interessa. Diremos, sem hesitação, que a prática pedagógica de António Sérgio não tem possível comparação com a de Leonardo Coimbra. É o mesmo Rogério Fernandes que ignora Leonardo Coimbra no quadro que traça da pedagogia portuguesa contemporânea que nos vai resumir a actividade pedagógica prática de António Sérgio. Sigamolo, para pôr em evidência a natureza e extensão dessa actividade. Sérgio interessou-se pela fundação da Universidade Popular, relativamente à qual fez diligências. Isso ressalta da sua correspondência para Álvaro Pinto, ao qual transmitia "a sua opinião sobre as mais modestas questões práticas" (21). Diz-nos mais Rogério Fernandes: "Sabe-se também que não

andava longe do seu espírito nessa época a ideia de exercer a profissão docente. Tencionava concorrer a um lugar de professor de Geografia (talvez na Faculdade de Letras de Lisboa) mas o concurso foi adiado e acabou por não se realizar" (22). Outras informações nos dá ainda Rogério Fernandes na Nota nº 75, página 151. Conta-nos, por exemplo, que houve ocasiões em que Sérgio se entregou de facto à actividade docente: "através da animação de um pequeno núcleo de discípulos em casa do Sr. Fortunato Abecassis, em 1917"; "através da fundação, nesse mesmo ano, de uma escola infantil"; através do exercício do magistério do ensino liceal particular, "embora durante pouco tempo, num colégio de Lisboa". As *Cartas de António Sérgio a Álvaro Pinto* são a fonte destas informações. Rogério Fernandes põe em evidência algumas confidências de António Sérgio a Álvaro Pinto relativamente à escola infantil. São as seguintes: "Ando agora muito atarefado com a instalação material e moral da minha escola, que deve começar no dia 5. Mobiliário, preparação de lições, de material, etc., leva um tempo dos diabos"; "(...) os trabalhos de instalação da escola têm-me ocupado, totalmente, dia e noite; parece mentira e é verdade. Não calcula, por exemplo, o difícil que é encontrar agora ferramentas para os trabalhos manuais: réguas de aço graduadas, compassos de precisão, etc.. Era tudo de fabrico germânico (...)" ; "A minha escola vai magnífica; as crianças pedem mais tempo de aula comigo, e a supressão do recreio". Não há dúvida de que se impõe a conclusão de que António Sérgio teve, durante toda a sua vida, uma muito minguada actividade pedagógica prática. A comparação com Leonardo Coimbra quase que se não pode fazer, tão pequena foi a actividade pedagógica prática de Sérgio e tão grande a de Leonardo. Mesmo alguns dos aspectos evidenciados por Rogério Fernandes pecam por um exagero que os deforma. A acção de Sérgio relativamente às Universidades Populares foi secundária em comparação com a do grupo do Porto da "Renascença Portuguesa": Álvaro Pinto, Pascoaes, Jaime Cortesão, Leonardo Coimbra. Quando insinua que a existência de quatro Universidades Populares em pouco mais de um ano (no Porto, em Coimbra, na Póvoa de Varzim e em Vila Real) é uma frutificação da campanha pedagógico-social de António Sérgio (23), Rogério Fernandes afirma algo que nos parece claramente excessivo.

Leonardo foi um professor de um tipo que nos apraz designar por *professor permanente*. Alfredo Brochado desenhou muito bem, a nosso ver, o perfil de Leonardo Coimbra como *professor permanente*. Escreveu assim: "O poder da especulação filosófica que animava o seu espírito, traduzia-se na conversa, em contínuos ensinamentos, em discussões, das quais na verdade a luz nascia. Todos aprendemos muito com ele. As suas aulas não

terminavam. Saía da sua cátedra e continuava a ensinar. Mais do que qual quer outra missão, coube-lhe a mais bela de todas: ensinar (...)" (24) . Ensinar era para Leonardo quase o seu modo de ser: "Fazia-o por uma inclinação natural do seu espírito, pelo prazer que tinha da comunicabilidade, da vida social, de viver, repartindo pelos outros a sua alma. E nunca lhe faltaram atentos alunos. Nos cafés, pelos caminhos pedregosos da sua aldeia natal (...), sob o doce murmúrio dos pinhais (...)" (25). Era a boca permanente do Verbo: "Nunca pôde furtar-se à sublime magia da palavra que ele dominava como um Herói" (26).

Professor permanente era, de resto, Leonardo Coimbra nos estabelecimentos de ensino em que exercia o magistério. As suas intervenções ao nível da vida cultural da escola foram numerosas e de superior qualidade. Lembremos, mais uma vez, a conferência sobre Camões proferida no Liceu de Rodrigues de Freitas, do Porto, no dia 10 de Junho de 1911. Foi um acto cultural e pedagógico de alto nível, dos que marcam a altitude dos sistemas educativos (27). Na Universidade do Porto, quer como director quer como professor da Faculdade de Letras, foram muitas as suas intervenções culturais. Em 11 de Janeiro de 1921 foi Leonardo que apresentou o Prof. Pedro Bosch Gimpera, da Universidade de Barcelona, discursando no salão nobre da Universidade do Porto (28). Em data que não pudemos determinar foi também Leonardo Coimbra que apresentou o grande físico francês Paul Langevin, que se deslocou à Universidade do Porto para fazer uma conferência sobre a teoria da relatividade (29). Em 13 de Abril de 1921 proferiu Leonardo, como mencionamos no contexto do capítulo anterior, de novo no salão nobre da Universidade do Porto, um discurso de saudação e boas-vindas ao Marechal Joffre, ao General Smith-Dorrien e ao Generalíssimo Diaz (30). Em 7 de Setembro de 1921, por ocasião da excursão do Orfeão Académico do Porto, proferiu Leonardo no *Circo de Artesanos*, na *Comuna (Galiza)*, uma conferência sobre Antero de Quental e Sampaio Bruno (31). Leonardo privou sempre muito com os estudantes, pelo que alguns o censuravam. Mas ele era, como gostamos de dizer, o *professor permanente*. Na qualidade de professor catedrático de filosofia e director da Faculdade de Letras da Universidade do Porto fez Leonardo Coimbra a conhecida digressão de Fevereiro de 1922 a Madrid. Aí pronunciou três conferências: a primeira, sobre *A contribuição das modernas teorias científicas para uma nova concepção do Universo*, na Residência dos Estudantes da Universidade de Madrid; a segunda, sobre *A Lógica das Ciências*, na Universidade Central de Madrid; a terceira, sobre *A Moderna poesia portuguesa*, no Ateneu de Madrid (32). Esta digressão teve bastante eco em Portugal, provocando de

sencontradas opiniões. Em rápida entrevista ao Diário de Lisboa, o filósofo descreve e aprecia o que se passou (33). Mostra-se particularmente agradecido para com os estudantes, que declara terem sido extraordinariamente hospitaleiros para consigo. Bergson, o grande filósofo francês, tinha acedido ao mesmo convite da *Academia de Estudiantes* pouco antes de Leonardo, e fora recebido com menos calor que o filósofo português, "certamente, por uma questão de simpatia peninsular" (34). À sua conferência na *Residencia de los Estudiantes* assistiu, declara Leonardo, "grande número de professores da Universidade de Madrid e o próprio reitor" (35). Decerto que o êxito desta conferência é que explicará o imediato convite que lhe foi endereçado para as duas seguintes que veio a realizar. A impressão que o próprio Leonardo nos transmite sobre o acolhimento que teve, e que fora variamente discutido em Portugal, é altamente favorável. Declara ele: "O acolhimento que o público me fez, nesses três locais de estudo, os mais categorizados de Madrid, excedem toda a expectativa(...)" (36). De resto, os estudantes da *Residencia* comportaram-se de maneira a não deixar dúvidas sobre o juízo que fizeram da competência filosófica de Leonardo. Com efeito, após a primeira conferência, pediram instantaneamente ao filósofo que realizasse lições, à noite, durante a sua permanência em Madrid. "Acedi — declara Leonardo ao Diário de Lisboa —. E eles, esperavam sempre que eu chegasse, antes de se deitar, demora esta que, uma vez, foi até à meia-noite. Isto denuncia bem o seu grande interesse" (37). De facto!... No seu regresso de Madrid foi Leonardo Coimbra homenageado no salão nobre da Universidade do Porto. Saúda-o o colega da Faculdade Hernâni Cidade, contente "por poder prestar homenagem aos extraordinários dons do professor", e acrescentando que "o triunfo que ele obtivera em Espanha não era para estranhar — pois teria o mesmo sucesso em qualquer outro país do mundo" (38). Sempre solícito para com os estudantes, vemos Leonardo a discursar no Teatro de Viseu, em 26 de Abril de 1923, para os apresentar (39). No início de 1924, a pedido da Associação Académica, vemo-lo a fazer uma lição sobre *O problema do Conhecimento*, no salão nobre da Universidade do Porto (40). Nesse mesmo ano de 1924, no dia 14 de Novembro, na Faculdade de Ciências da Universidade do Porto, encontramos uma nova intervenção cultural — e de promoção cultural dos nossos valores — do grande professor Leonardo Coimbra. É sobre *O sentido do Trágico e do Cômico em Camilo* que versa a conferência de Leonardo. Sant'Anna Dionísio sintetiza-a em *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos* (41). Não nos arriscaremos muito se concluirmos que deve ter sido um dos momentos exemplares da prática pedagógica leonardina da pala

*vra alta*. Jacques Chevalier veio a Portugal em 1927. Foi Leonardo Coimbra quem, mais uma vez, apresentou a grande figura da cultura europeia: desta vez, o grande filósofo católico francês (42). Foi também o Professor Leonardo Coimbra quem apresentou o filósofo alemão Keyserling, em discurso pronunciado na Faculdade de Ciências da Universidade do Porto, no dia 19 de Abril de 1930 (43). Este discurso mostra bem que Leonardo Coimbra não era homem que falasse apenas em obediência a protocolos. Ele era um servidor da Verdade: servidor à Verdade em si e servidor da Verdade aos outros. O seu discurso consistiu, na síntese que dele nos apresenta Sant' Anna Dionísio, de "palavras de desassombrada apreciação da obra do conferente", que considerava "um espírito curioso e ságaz, mas notoriamente espectacular" (44). O superficialismo de Keyserling é patenteado e recusado — em frente do próprio. Não havia que ter pena de o Conde de Keyserling não ter incluído Portugal na sua *Análise Espectral da Europa* (45). Por se ter realizado num estabelecimento de ensino importante e por ter sido, ao que parece, uma "conferência extraordinária" (46), salientemos também a conferência pronunciada por Leonardo Coimbra no Conservatório de Música do Porto, no dia 18 de Novembro de 1930, sobre *A criação artística* (47). Registemos também, pelo que revela de empenho de actualização própria e dos outros para o grande pensamento filosófico contemporâneo, a conferência sobre *O último livro de Bergson: 'Les deux sources de la morale et de la religion'*, pronunciada no salão do Montepio do Porto, por ocasião da Semana do Livro, no dia 1 de Junho de 1932 (48). O livro de Bergson acabara de sair. Logo Leonardo o lê, o analisa e o quer *dar a conhecer*. Finalmente — reduzido, já, à sua modesta condição de professor de Desenho no Liceu de Rodrigues de Freitas, do Porto — profere Leonardo o que julgamos ter sido a sua última conferência numa escola: na Faculdade de Ciências da Universidade do Porto, em Dezembro de 1933, no centenário de Montaigne (49). Será o tema significativo do cepticismo do filósofo relativamente à Hora que vivia? Álvaro Ribeiro conta-nos que, desde 1927, uma profunda melancolia habitava Leonardo Coimbra. Diz assim: "A doença profunda que começava a roer a alma de Leonardo Coimbra tinha por sintomas a lentidão melancólica no andamento da conversa e a desvalorização progressiva das intenções culturais: ensinar, escrever, publicar" (50). E explica: "Nós, últimos alunos da Faculdade de Letras, notávamos que o Mestre já não dava as suas lições com o entusiasmo feroso dos primeiros anos de docência, mas exprimia os resultados de uma meditação fria sobre a crise intelectual e moral da filosofia dominante na Europa" (51).

### 3. O JUÍZO DE ALUNOS, DISCÍPULOS, COLEGAS E OUTROS

Pensamos que uma tentativa de descrição e compreensão da prática pedagógica do Leonardo Coimbra professor profissional não pode prescindir do juízo dos seus alunos, dos seus discípulos e dos seus colegas, principalmente. Passaremos a registar alguns que nos parecem particularmente significativos.

Começemos por Hernâni Cidade, para evidenciar desde o início a escala de valores do professor Leonardo Coimbra. Hernâni Cidade regressou da guerra quando Leonardo era Ministro da Instrução Pública, em 1919. Pediu-lhe então Leonardo para ele se encarregar de uma sindicância ao Liceu de Beja. Recebido no Ministério, perguntou Hernâni Cidade ao Ministro: "Entre um professor que, preocupado do exercício das suas funções, não dê o mínimo tempo ou actividade à coisa pública, e outro que, tomado pelo entusiasmo republicano, descure as suas obrigações docentes, qual prefere o Senhor Ministro da Instrução?". O Ministro respondeu prontamente: "É evidente que o primeiro". Cidade replicou: "Aceito o encargo. A escala de valores do Ministro é a mesma do sindicante" (52). Que revela este episódio? A nosso ver, a profunda largueza de espírito de Leonardo e a altitude das suas atitudes e práticas políticas e pedagógicas. Diz-nos Hernâni Cidade: "Feita a sindicância, as conclusões do relatório foram acolhidas com plena aprovação e nelas se inspirou a resolução tomada, que a todos os professores poupou à perseguição das malquerenças pessoais e antipatias políticas" (53). O episódio mostra, mais, toda a vastidão e profundidade do valor *liberdade* para o professor Leonardo Coimbra. Assim o entende Hernâni Cidade, cujo juízo pretendemos explicar. Ele quer precisamente apresentar Leonardo como um professor que cultivava a liberdade, própria como professor e dos seus alunos como alunos, com perfeita coerência: "Como professor, mesmo como professor do Liceu, onde o cuidado na radicação de hábitos de disciplina, de vontade e inteligência mais precisa de vigiar a formação, paralela, da personalidade autónoma do aluno, jamais a norma de Leonardo se afastou da norma da rabelaisiana *Abadia de Thélème: Fais ce que voudras*. A que estabelecia na aula era a que concedia ao seu próprio temperamento, que sempre deixou em pleníssima liberdade" (54). Hernâni Cidade acrescenta — e não deixaremos de o pôr à mostra, mau grado a apreciação extravasar do Leonardo Coimbra profissional de ensino — : "Esta confiança estendia-a ele às multidões que o ouviam" (55).

Leonardo Coimbra conhecia, ele próprio, como a liberdade dos pro

fessores era um bem precioso a preservar. Ele sentiu, desde o princípio da sua vida profissional, a suspeita dos que viam nele um perigoso anarquista. Santos Graça, autor de trabalhos etnográficos para cuja publicação muito terá contribuído Leonardo Coimbra, conta-nos o ambiente pesado de desconfiança que acolheu Leonardo na Póvoa de Varzim, à data da sua nomeação como professor do Liceu de Eça de Queiroz. Os pais dos alunos de tradições conservadoras ficaram alarmados com a nomeação. "Houve reunião dos conservadores" (56). Santos Graça sossegou-os como pôde. Dias depois da tomada de posse, a "Beneficente" promoveu no Teatro Garrett uma festa em seu benefício e Leonardo foi convidado, por indicação de Santos Graça, para a iniciar com uma conferência. A Póvoa rendeu-se então. "Todos o foram felicitar e abraçar" (57). O corifeu dos receios era agora o primeiro a aplaudir. E ao observar-lhe Santos Graça que estava a aplaudir o "anarquista", o "destruidor das crenças", respondia o médico, Dr. Caetano de Oliveira: "Destes Mestres é que o nosso Liceu precisa" (58). Leonardo deixou grande reputação como professor, na Póvoa. "Como professor, teve sempre a estima e a mais alta consideração dos seus alunos" — conclui Santos Graça (59).

Extremamente positiva é a imagem que de Leonardo nos dá Paulo de Castro. Define-o, em primeiro lugar, como um homem de Liberdade. "Leonardo Coimbra — escreve — não era um homem de adesão definitiva a nada, exceptuando o seu mundo afectivo. O discurso que pronunciou no teatro de S. Carlos em que fora previamente entendido seria de *adesão*, quase finalizou em escândalo, pois ao atacar o bolchevismo, como sistema totalitário, ele atacou igualmente o nazismo e o fascismo e todas as formas e pretextos de esmagamento da pessoa humana. Terminou citando uma profecia de Gogol tão surpreendentemente herética para um auditório tão ortodoxo, que o público emudeceu de espanto" (60). Eis como Paulo de Castro desenha o grande perfil pedagógico de Leonardo: "Assim foi Leonardo Coimbra até ao fim, um semeador de perplexidades, um catalisador de cultura, um homem seduzido pela multiplicidade dos caminhos mais propícios à problemática do que à conclusão" (61). Paulo de Castro aprecia, no entanto, o Leonardo Coimbra estritamente professor, em contraponto das apreciações dos adversários. Escreve: "Outros o atacaram pela sua ausência de seriedade do cente. Leonardo Coimbra foi sempre odiado pelos 'ascetas da preparação', para dizermos como Sant'Anna Dionísio, pelos homens de terno preto, de falar pausado e solene" (62). Nós, que somos defensores de uma cuidada preparação da actividade docente, não confundimos a preparação imediata com a preparação mediata e mais profunda, nem confundimos o professor de ex-

cepção — como foi Leonardo Coimbra — com o professor normal, ainda que de boa qualidade profissional. É a esta luz que compreendemos e aceitamos, sem discordar, a seguinte apreciação de Paulo de Castro: "Ele foi um professor suscitador de curiosidades, preferindo sempre a vigilância mental ao 'urso' repetidor de compêndios, falando connosco como um colega, ajudando-nos, e jamais reprovando, pois, para ele, reprovado 'seria que - rer mal a um aluno' " (63). A verdade é que Leonardo Coimbra tinha realmente ideias avançadíssimas, revolucionárias, no tocante à avaliação escolar e ao correlativo sistema de orientação escolar e profissional. Já em *O Problema da Educação Nacional* Leonardo se opôs explicitamente a Faria de Vasconcelos e à sua *excessiva* crença na orientação escolar e profissional. Contra a pedagogia dos *tests*, que rapidamente se ia tornando dominante e aspirava a ser exclusiva, Leonardo declarava acreditar muito nas virtualidades do homem e muito pouco no que se sabe sobre a época da eclosão de cada virtualidade (64). O importante para Leonardo, no trabalho educativo, "nunca poderia ser o 'medir' ou 'determinar' capacidades profissionais, mas o despertar em cada criança ou adolescente os seus mais gratuitos anelos de compreensão e admiração das expressões belas da Vida, abrindo-lhes os olhos para o maior valor das grandes obras, para a seriedade da Arte, da Ciência, da Religião, do Pensamento" (65). E o resto, isto é, os programas, os exames, os castigos — que são a preocupação normal dos sistemas e dos responsáveis e agentes dentro dos sistemas? O resto era "burocracia e farisaísmo" (66). É preciso saber o que era realmente o essencial na educação para Leonardo Coimbra. E esse essencial era dar à pedagogia não uma orientação *etológica*, mas uma orientação *filosófica* ou *psico-ontológica*. O educando deve ser educado para o maior aprofundamento possível de si mesmo como ser pensante, como ser espiritual; deve ser educado para o confronto e o contacto com o Mistério que por todos os lados o envolve. "O índice da abertura de alma para a 'admiração' das mais belas obras do homem ou do Mistério que envolve o homem em tido pelo pensador como a pedra de toque de cada pessoa" — escreveu Sant'Anna Dionísio (67). É tudo isto que, em nosso entender, subjaz à aversão de Leonardo pela "pedagogia dos tests". Ela trabalhava já para "o Estado Psicométrico do porvir", que Leonardo antevisionava apavorado. Era o Estado anunciado pelos "advogados de tipo Chigalev e certos cientistas de tipo americano, anunciadores de um Novo Mundo em que cada pessoa se reduziria à condição de átomo sem *clinamen*" (68). Poderia falar-se, mais amplamente, do Estado Sociométrico. Estado-Laboratório é ainda, talvez, a expressão mais conveniente, por incluir tudo. Leonardo antecipou — no vi-

sionamento essencial e na preocupação — o *Brave New World*, de Aldous Huxley, o *1984*, de George Orwell, bem como o *Darkness at Noon*, de Arthur Koestler e o *Walden II*, de B.F. Skinner. A sua profunda e frontal oposição à "pedagogia dos tests" é algo que nos deve levar a meditar. Remata Sant'Anna Dionísio as suas opiniões: "A pedagogia dos *tests* afigurava-se-lhe, enfim, uma ameaça tão rica de simbolismo e de apreensões como a profética parábola dostoiéwskiana do Grande Inquisidor" (69). Era aonde levaria, ou é aonde levará, a pedagogia dos "pedagogistas idólatras da prévia determinação do destino intelectual e profissional de cada 'elemento social', isto é, de cada pessoa" (70).

Alfredo Coelho de Magalhães foi colega de Leonardo Coimbra no Liceu de Rodrigues de Freitas e seu "modestíssimo companheiro" na "Renascença Portuguesa" (71). Refere-se-lhe em palavras de expressiva admiração, afirmando que jamais se viu perante ele noutra posição que não fosse a do discípulo torturado por não poder, por falta de preparação, acompanhar as lições do Mestre. "Nunca deixei de sentir, quando o ouvia, quanto o meu espírito estava abaixo do dele" — escreve (72). Não concorda Coelho de Magalhães com os que acusavam Leonardo Coimbra de obscuridade e falta de clareza. Recorda a maneira claríssima, admiravelmente sugestiva, como o viu interrogar, um dia, em exames do 2º ciclo liceal: "Através da simplicidade e transparência com que o pedagogo se dirigiu à criança, a inquirir do que sabiam e do que eram capazes de vir a saber, eu pressentia a lucidez com que o pensador havia de expor as mais profundas doutrinas filosóficas" (73). Acentuando bem o seu duplo pensamento, diz ainda: "Nunca me convenci de que Leonardo Coimbra fosse obscuro, quando falava ou escrevia; do que estive sempre convencido é da sua superioridade em relação ao meio em que vivia" (74). Quem terá realmente compreendido Leonardo Coimbra? Na opinião de Coelho de Magalhães, o pequeno círculo quase íntimo que com ele trabalhou na Faculdade de Letras do Porto, muito em especial os seus alunos. "Creio — diz — que foi na antiga Faculdade de Letras do Porto, cuja curta existência alguns valores, dela saídos, tornaram notável, que o autor do *Criacionismo* encontrou os poucos que, na sua vida, o compreenderam: e são ainda esses devotados discípulos que estão a contribuir para que se alargue a compreensão que tiveram do pensamento do Mestre (...)" (75).

José Marinho foi um desses discípulos, e um dos mais ilustres. Para ele, Leonardo Coimbra teve duas dimensões essenciais, que não dissociava; o filósofo e o Mestre. Critica, por exemplo, os que escolhem o Mestre para pôr de parte, ou minorizar, o filósofo, sem o qual aquele não

poderia ter sido o que foi. José Marinho afirma em Leonardo não apenas a qualidade do Professor, mas a qualidade mais rara e mais alta do Mestre. Afirma, mesmo, que ele foi, "enquanto Mestre, um ser sem par na vida espiritual portuguesa" (76). Nessa superior qualidade vê a razão profunda, ainda que porventura enigmática, da incompreensão que o envolveu. "Demasiado sei — diz —, demasiada e dolorosamente vi e aprendi, que a situação ímpar dos Mestres, e não menos em filosofia do que em religião, é pouco compreendida aqui como em qualquer outra parte" (77). É que o Mestre não pode ser apenas transmissor, mas tem de ser criador. E o Mestre de filosofia não pode ser apenas transmissor da filosofia feita, mas criador de impensada e inédita filosofia. A esta luz se deve, pois, compreender a filosofia da avaliação teorizada e praticada por Leonardo Coimbra. Ousamos afirmar que ele tinha o direito, pela altitude a que se situava a sua acção pedagógica, que era a da magistralidade, de transcender as normas correntes, dado que não era um pedagogo corrente. Ele actuava pedagogicamente nas profundidades; não entendia adequado julgar dos resultados pela utilização dos critérios e instrumentos próprios da superfície. Eis como José Marinho julga globalmente o seu Mestre: "Três sinais, que nunca mentem, distinguiram sua alma profunda, assinalaram sua vida, se exprimiram em sua fisionomia, seu gesto, seu magistério poderoso, seu juízo implacável, sua imaginação alada, seu verbo fecundo e inolvidável: a exigência de verdade, o sentido da liberdade e a dádiva de amor espiritual aos discípulos, aos amigos, a qualquer classe, turma ou assembleia que o ouvisse", por mais impreparada ou ignara, fluindo através desses mesmo para os seus detractores (78).

Também Adolfo Casais Monteiro se considerou "discípulo" de Leonardo Coimbra. Com efeito, Casais Monteiro fala de Leonardo como seu mestre: "meu mestre" — é como se lhe refere (79). Como Marinho, pergunta-se "se o filósofo, o orador e o político poderão ser considerados, tratando-se de Leonardo Coimbra, à parte do mestre" (80). Pela "irradiante dádiva que era a sua presença em qualquer meio", o ser mestre aparece-lhe "como o traço dominante da sua personalidade" (81). Casais Monteiro diz *mestre*, e não *professor*, intencionalmente: com isso pretende "sugerir precisamente aquele dom primacial em Leonardo Coimbra, que lhe fazia considerar a função de transmitir conhecimentos infinitamente inferior à de abrir almas" (82). O que é o Mestre? "O mestre é aquele que tem por missão e destino ajudar a que, à sua volta, cada um 'se torne no que é'" (83). Foi-o Leonardo Coimbra? Foi. Porém, "nem só dentro da sua Faculdade" o foi; "foi-o em toda a parte e de toda a gente" (84). É com Sócrates que

Casais Monteiro compara Leonardo Coimbra. Um e outro viveram para ensinar; um e outro tiveram que defrontar "a hostilidade reservada ao homem superior que exige de cada ser à sua volta que suba até onde ele está" (85). Não era um saber comum o que Leonardo Coimbra transmitia. Era antes um saber de uma espécie insubstituível, pois a filosofia era para ele "uma função essencial do homem" (86). Mais induzia Leonardo a saber que transmitia saber, ainda que tivesse ciência "para dar e vender" (87).

Também Augusto Saraiva se pronunciou sobre o seu professor Leonardo Coimbra. Fala com conhecimento de causa: "Convivi muito com Leonardo Coimbra. Assisti pontualmente às suas aulas, durante dois anos (Leonardo Coimbra dava, pontualmente, as suas aulas)" (88). Não conviveu, no entanto, com Leonardo nos últimos anos da vida deste (89). Era — diz — uma "alma estruturalmente aberta e ampla", possuindo "o instinto do convívio" (90). Para Augusto Saraiva, pode haver diversidade de juízos quanto a Leonardo Coimbra filósofo, mas não quanto a Leonardo Mestre: "A tal respeito, suponho ser unânime a opinião de quantos, como Mestre, o conheceram" (91). E explicando: "Aliás, tudo na sua personalidade rara confluía para fazer dele o raro modelo, que foi, de professores": paixão do convívio; inteligência aguda; sentido crítico. Disse-lhe um dia Leonardo: "O melhor professor não é o que mais ensina, mas o que mais sugere" (92). Entende Augusto Saraiva que "ele realizava, de maneira acabada, este tipo de professor" (93). Com efeito, "difícilmente se poderia imaginar alma tão interrogativa"; "o seu verbo inquieto rasgava janelas" (94). Frutos dessa pedagogia sugestiva eram as suas aulas inesquecíveis: "Tal desmesuramento dava às suas aulas uma sedução e um poder de contágio que ainda hoje, quem possa evocá-las, não pode deixar de sentir-se preso de indefinível encanto" (95).

O juízo de Eugénio Aresta sobre Leonardo Coimbra, de quem foi aluno na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, pretende expressamente ser equilibrado. Ele quer evitar a "falta de serenidade crítica" bem frequente a respeito de Leonardo, ora se traduzindo a sua apreciação "em atitudes de incondicional admiração que vão até ao elogio hiperbólico", ora se manifestando "em preconcebidas atitudes de incompreensão que vão até à negativa sistemática do seu valor" (96). Vê Eugénio Aresta em Leonardo "o seu quê de enigmático e estranho" (97). Nele enxerga como que duas camadas de ser: uma camada superficial e uma camada profunda. Aquela, visível para os que "com ele conviveram de leve", mostra "a histriónica figura do homem evasivo e incerto, de espírito satírico e mordaz, tantas vezes sacrificando ao anedótico e pitoresco de uma popularidade

do momento"; esta, visível para "os que com ele mais profundamente conviveram", mostra "um espírito sério, debruçado com inquieta e comovida curiosidade sobre todos os grandes problemas que perturbam a alma humana" (98). O juízo de Eugênio Aresta confirma, pois, na sua intenção de objetividade crítica, o dos outros discípulos. Leonardo aparece-lhe como um "espírito largamente informado de manuseador de livros e de observador das coisas", jogando "com os conceitos de ordem literária, científica e filosófica, conseguindo sempre interessar-nos no jogo, fazendo-nos sugestões aliciantes ao pensamento e abrindo-nos perspectivas novas" (99). Como Casais Monteiro, desenha de Leonardo um perfil socrático: "Removedor de ideias, catalisador de cultura, se Leonardo Coimbra usou a *ironia*, também na sua obra há *maiêutica* que chega e sobra para explicar a acção que ele exerceu sobre os seus discípulos e o comovido respeito que a sua memória lhes inspira" (100).

Mestre e amigo: eis o que Leonardo Coimbra foi para todos os que foram companheiros de carteira nas mesmas aulas da Faculdade do Porto, nessa "semilendária Faculdade" em que se formaram sob a batuta filosófica, pedagógica e humana de Leonardo e outros mestres — assim se pronuncia António Salgado Júnior (101). Para Salgado Júnior "tudo surge, como um conjunto indissolúvel": a Faculdade, Leonardo, os outros mestres, os seus próprios colegas. Esse todo impõe-se-lhe "como um grupo de fisionomia especial, característica", que não sabe "se teve alguma vez semelhança na história das nossas outras escolas congêneres" (102). Qual era o segredo desse grupo? Não era a "homogeneidade de pontos de vista", que não existia (103). Era, sim, "a concordância tácita num ponto essencial das relações entre mestres e alunos: aquela camaradagem compreensiva em face dos nossos problemas e das nossas soluções" (104). Leonardo surge a Salgado Júnior "no meio desse conjunto, desse grupo evocado" (105). Que é que o individualiza nesse saudoso retrato colectivo? Leonardo Coimbra aparece a Salgado Júnior "mais do que como mestre de filosofia, como animador dum método que nos era grato: o de nos atirar problemas, em vez de soluções, — e ficar-se de lado, a apontar-nos, com certa ironia que se perdoava, a complexidade do que estávamos a ponto de reduzir a uma esquematização demasiado simplista, ou a lembrar-nos os direitos da poesia (...), quando desejava despertar-nos a imaginação criadora" (106). É, no fundo, e mais uma vez, um perfil socrático o que fica desenhado.

Não podemos deixar de referir, no presente contexto, um dos mais notáveis discípulos de Leonardo Coimbra, Sant'Anna Dionísio, apesar de já termos patenteado o suficiente das suas opiniões sobre Leonardo para cla

ramente se depreender o seu juízo sobre o Leonardo professor. Esse juízo, temos que o enquadrar num juízo mais amplo sobre o homem. Este juízo, que começou por ser emitido em circunstâncias que desde logo levantaram polémica, consideramo-lo ainda hoje merecedor de atenção (107). É ele o seguinte: "Homem extraordinariamente inteligente e instruído, dotado de grandes dons (imaginação criadora, sensibilidade artística, rápida apreensão dos problemas, talento de improvisação eloquente, tudo em alto grau), intimamente preocupado com as questões mais elevadas da existência — mas, como homem convivente, extremamente *humoral* e vário, Leonardo Coimbra passou, em vida, entre todos nós, como uma individualidade prodigiosa e estranha; diremos mesmo, como uma personalidade refractária a toda a tentativa de estabelecimento de um juízo definido sobre o seu valor, e principalmente sobre o *tonus* fundamental da sua maneira ética de ser. Passou, enfim, como um homem de quem nunca se conheceu bem a autenticidade" (108). Remata Sant'Anna Dionísio: "A sua personalidade de facto ninguém a compreendeu satisfatoriamente" (109). Teve, desde cedo — e designadamente desde o insucesso do concurso de 1912 para assistente do grupo de filosofia na Faculdade de Letras de Lisboa —, numerosos detractores. Consideravam-no "o pretenso inventor de uma nova concepção da existência", não sendo, no entanto, "*evidentemente*, mais do que um espírito delirante, dotado de uma certa e específica facilidade de elocução, munido mesmo de um notável aparato de informação da técnica e erudição do pensamento europeu especulativo, — mas fundamentalmente incapacitado para o trabalho de coordenação das ideias gerais e metódico desenvolvimento dialéctico de qualquer problema ou aprofundamento analítico de qualquer noção; incapacitado, em suma, para aquilo que ele se propunha, não apenas estudar, mas criar: *filosofia*" (110). Esta impressão — diz Sant'Anna Dionísio — "enquistou". Frente aos detractores, no entanto, perfilaram-se desde sempre os admiradores: "(...) houve sempre, desde o início, quem o considerasse como um pensador sério, — como um espírito dotado de invulgares dons especulativos" (111). Os principais admiradores vieram a ser, no entanto, os seus alunos da Faculdade de Letras do Porto, "pequeno núcleo de homens novos, tocados de uma profunda e desinteressada amizade da cultura (em boa parte por ele mesmo suscitada), para quem ele era na conta de um espírito em nada menos dotado do que muitos pensadores modernos de renome: um Gasset, um Morente, um Le Roy, um Bertrand Russell, um Croce, um Scheler, um Meyerson, um Chestov" (112). Sendo suficientemente objectivo para reconhecer em Leonardo a existência de "algumas deficiências graves" como pensador, "esse núcleo pequeno mas firme de ad

miradores estudiosos da obra de Leonardo Coimbra (...) consideravam - no como um homem capaz de ser, *se quisesse*, ou se o *meio fosse outro*, um dos primeiros pensadores de segundo plano do nosso tempo e reputavam a sua obra, com todos os seus defeitos, a obra mais notável do pensamento que possuímos" (113). De qualquer modo, "não se deve esquecer nunca que Leonardo Coimbra em vinte anos escreveu cerca de quinze volumes ao mesmo tempo que fez cerca de quinze mil lições e algumas centenas de discursos" (114), para além dos inúmeros escritos dispersos que publicou em revistas e jornais. Cinjamos agora mais de perto o professor. Refiramos, em primeiro lugar, a vastidão e actualidade da sua informação. "Poucos homens nos nossos dias (sem distinção de país) — escreve Sant'Anna Dionísio — terão tido uma informação mais variada e vasta" (115). Informação a que correspondia "um conhecimento profundamente reflectido" (116): das artes, das ciências, da filosofia e da teologia (117). Também Óscar Lopes se refere à grande informação de Leonardo, que classifica de "leitor omnívoro e insaciável graças à sua preparação científica" (118). Havia, no entanto, importantes lacunas nas leituras de Leonardo, como hoje mais objectivamente podemos reconhecer. Álvaro Ribeiro, com a sua permanente e indesmentível isenção, diz-nos que Leonardo conhecia sobretudo a modernidade, com desatenção para o período medieval (119). Agostinho Veloso afirma — e temos que lhe reconhecer uma certa razão — que mesmo em relação ao período moderno Leonardo não atendera a todos os quadrantes do pensamento (120). É certo que, com o aprofundamento das suas meditações e o rodar dos anos, Leonardo preencheu as mais importantes lacunas da sua informação. O P.<sup>re</sup> António de Magalhães informa-nos da atenção prestada por Leonardo ao movimento neo-escolástico centrado em Lovaina (121). Idênticas informações nos dá Álvaro Ribeiro sobre as meditações cristológicas do filósofo (122). Aceitamos, assim, o juízo final de Sant'Anna Dionísio sobre a *informação* de Leonardo Coimbra. Diz ele: "Com a maturidade, Leonardo Coimbra tornou-se um caso verdadeiramente único, no nosso país, de cultura, no sentido de consciencialização e acumulação de saber; porque raro deveria ser o dia em que o seu espírito não era percorrido por algum problema importante e os seus olhos não interrogavam os recantos de algum livro profundo e difícil" (123). E acrescenta: "(...) nos últimos tempos Leonardo Coimbra era de facto um autêntico objecto de pasmo de todos os que participavam do seu convívio extraordinariamente removedor", dando-se o caso de que "os próprios especialistas das ciências não podiam fugir a essa admiração perante a vastidão e profundidade da sua cultura" (124). E o professor em sentido estrito? Foi Leonardo Coimbra um bom

ou um mau mestre, já que a informação é importante mas não chega, só por si, para definir um bom professor? Sant'Anna Dionísio diz-nos que há quem tenha dito que Leonardo Coimbra foi um mau mestre (125). Tal acusação é para ele "preconceituosa e iníqua" (126). Pelo contrário, Leonardo Coimbra foi para ele um grande professor. Houve alunos de Leonardo que o acharam "um professor inábil para o ensino de qualquer grau, e sobretudo para o ensino universitário, asseverando que as suas lições, ora *sabiam* a conversas de simples entretenimento, tocadas de espírito maledicente, ora a improvisos retóricos de desalinhada veemência; que isso provinha do desprezo sistemático e condenável da preparação; e que, além de todas as insuficiências metodológicas resultantes do seu autodidactismo, Leonardo Coimbra era destituído do requisito deontológico mais importante do professorado superior: o *recato*, convivendo demasiado com os alunos e estragando-os com o seu desabusado humorismo" (127). Sant'Anna Dionísio pertence, no entanto, ao grupo dos outros: os que olhavam o Mestre "como entusiasmo reconhecido de quem presta culto a um verdadeiro demiurgo do espírito, tal a influência que eles lhe atribuíam no encontro do seu destino espiritual" (128). Para estes outros, "Leonardo Coimbra não era apenas um homem de grande cultura, mas um grande animador e despertador de interesses espirituais; um agente catalítico da inteligência, um mestre único e inestimável" (129).

Procuremos agora apresentar o juízo de Álvaro Ribeiro. Apresentar o juízo de Álvaro Ribeiro sobre o Leonardo Coimbra professor é algo que desde já confessamos não nos propormos fazer no quadro deste estudo. É tema demasiado vasto e difícil para poder ser tratado sumariamente. Exigiria, na verdade, uma análise completa da obra de Álvaro Ribeiro, toda ela por ele patente ou encobertamente apresentada como obra do discípulo do Mestre, por este induzida e permanentemente orientada e alimentada. Reconhecer-se-á pacificamente não poder tal tarefa realizar-se no presente contexto.

Álvaro Ribeiro não fala de Leonardo Coimbra no horizonte limitado do magistério oficial, isto é, como professor actuando pedagogicamente no quadro de um estabelecimento de ensino. Fala sempre numa perspectiva pedagógica de totalidade. O período de abertura das *Memórias de um Lectrado* revela com suficiente precisão o seu pensamento. Diz ele: "No protocolo, isto é, na primeira folha deste livro de memórias, seja lícito ao autor evocar a figura de Leonardo Coimbra, mestre, didacta e educador" (130). Percorridas muitas centenas de páginas da sua obra — as páginas mais directamente relacionadas com Leonardo Coimbra (131) — não nos foi

fácil determinar o que entende exactamente Álvaro Ribeiro por mestre, por didacta e por educador. No entanto, importante é determiná-lo. Há ali, aparentemente, uma gradação: mestre será o grau mais alto do pedagogo, educador o mais baixo. Do pedagogo? Álvaro Ribeiro, é sabido, não achava esta palavra adequada a exprimir o conceito pretendido, e a nosso ver com inteira razão. Digamos, por nossa conta e risco, anagogo. Mestre, didacta e educador são três graus descendentes da qualidade anagógica do anagogo. Leonardo Coimbra foi, no entender de Álvaro Ribeiro, um anagogo. Foi, para Álvaro Ribeiro, rigorosamente, um anagogo, enquanto vivo e enquanto morto, enquanto vivo o próprio Álvaro Ribeiro (132). É o que tentaremos provar.

Comecemos por procurar determinar o que é o educador — o conceito mais geral dos três sugeridos por Álvaro Ribeiro. O educador é o que educa os educandos. A vida de Leonardo Coimbra foi passada a educar, foi uma contínua acção educativa. Por isso o podemos apelar de *educador permanente*. "Leonardo Coimbra — diz Álvaro Ribeiro — mostrava-se sempre disposto a dar a sua palavra, o seu pensamento, a sua ciência" a quantos a tal o solicitavam (133). "Dir-se-ia — interpreta o discípulo — que nunca ninguém como Leonardo Coimbra seguira tão perfeitamente o lema escatológico de Augusto Comte: *Vivre pour autrui*" (134).

Álvaro Ribeiro é de um cuidado extremo na escolha das palavras com que exprime o seu pensamento. Ele fala do Leonardo Mestre, didacta, educador, professor, explicador. Procuremos apreender o significado que atribui o filósofo a cada uma destas palavras. Diz-nos ele: "Leonardo Coimbra era mais do que um explicador, capaz de dominar inteiramente a matéria que iria ensinar ou transmitir; era um professor apto a distinguir a individualidade do estudante, a conhecer a personalidade do aluno, e, conseqüentemente, a discernir as causas da dificuldade, implícitas na alma do educando, de aprender, memorizar ou assimilar a disciplina ensinada" (135). Vemos, pois, que o explicador se define, fundamentalmente, pela sua competência na matéria que deve ensinar, com muito pouca atenção e conhecimento relativamente ao aluno ou explicando. Dos três termos da relação didáctica — quem ensina, o que ensina, a quem ensina —, o explicador preocupa-se predominantemente com o segundo. O professor preocupa-se harmoniosamente com os três termos. "O explicador habilita para os testes e os interrogatórios do exame, e muitos professores efectivos não passam, afinal, de bons explicadores" (136). Quanto ao professor, "o autêntico professor é um docente que, por dom natural ou por habilitação social, *pensa e ensina a pensar*, acto que legitima a aplicação do título de

mestre" (137). O professor autêntico é, pois, Mestre: ele pensa, isto é, ele atende ao primeiro termo da relação didática; ele pensa algo como verdade, isto é, ele atende ao segundo termo da relação didática; ele ensina o aluno a pensar, isto é, ele atende ao terceiro termo da relação didática. Neste sentido, Leonardo Coimbra, que comteanamente *viveu para outrem* (para *outro eu*, como entendeu traduzir Álvaro Ribeiro) (138), *viveu pensando para outrem*, ou seja, *pensando para outro eu*, ou seja, *viveu ensinando a pensar*. Por isso foi Mestre, universalmente.

Para suficientemente compreendermos o que entende Álvaro Ribeiro por "educador" é necessário analisarmos o seu conceito de "educação". Para ele educar é ensinar a falar e, portanto, ensinar a pensar. "Falar — diz o filósofo — é externar, exteriorizar, exclamar, exprimir, explicar, exemplificar" (139). Salta à vista que Álvaro Ribeiro dá um significado importante ao prefixo *ex* nesta definição múltipla de falar. Falar é sempre, de diversos modos, pôr fora, pôr à vista, mostrar — algo que estava dentro, que estava ocultado ou escondido, que estava recolhido ou guardado. "Educar também contém o prefixo *ex*, pois significa extrair, conduzir para fora, dar à luz" (140). Não nos importa trazer para aqui a controversa questão da origem etimológica de *educar*, muito provavelmente diferente da que adota Álvaro Ribeiro. O que pretendemos no presente contexto é tão só determinar, o mais rigorosamente possível, o próprio pensamento de Álvaro Ribeiro. Não há dúvida de que educar é, para ele, exteriorizar algo que é interior, des-envolver algo que está envolvido, manifestar algo que está escondido, ou recolhido. Nesse sentido, bem diferente é educar de instruir. Se o movimento de educar é de exteriorização, o movimento de instruir é de interiorização. Também esta distinção não é a mais corrente e de provável maior aceitação. De qualquer modo, é a de Álvaro Ribeiro, o qual — como é sempre sua norma —, a justifica. "Instruir — explica ele — é (...) inserir, incutir, incluir, induzir, qual o significado de muitas palavras compostas com o prefixo *in*" (141). Não faz Álvaro Ribeiro referência à origem etimológica da palavra *instruir*, que Renzo Titone diz provir de *in-struere* (142). A análise de Titone, que aponta para uma estruturação e organização do interior, do lado de dentro, do educando, não coincide com a de Álvaro Ribeiro. Os dois movimentos, o de educar e o de instruir, serão opostos mas complementares, para Titone. A formação humana integral só poderá cumprir-se pelo duplo movimento da educação e da instrução, da instrução e da educação. Quanto a Álvaro Ribeiro, parece haver nele uma preferência pela educação relativamente à instrução. Escreve ele: "Há na instrução um certo constrangimen-

to da alma que contradiz o apelo certo à espontaneidade livre da educação" (143). Se educar é ensinar a falar, instruir será ensinar a calar. Com efeito, "a instrução obriga a alma ao silêncio, e portanto à mudez, enquanto a educação se manifesta pelo falar imperativo, interrogativo e assertivo" (144). Compreende-se agora, perfeitamente, porque é Leonardo Coimbra para Álvaro Ribeiro "mestre, didacta e educador" e não "instruidor". No fundo, Álvaro Ribeiro vê algo de negativo na instrução. Sócrates é "modelo ideal e simbólico do educador" (145), que não do instrutor. Ele é um permanente e persistente externador, até à evidência, das boas ideias invisíveis que se encontram incluídas na alma; externador primeiro, e aperfeiçoador, ordenador e purificador depois (146). É como se Álvaro Ribeiro pensasse, no silêncio ou no segredo do que não chega a dizer-nos, que a alma propriamente dita, cujas "boas ideias invisíveis" nela recluídas são externáveis, aperfeiçoáveis, ordenáveis e purificáveis, é em si mesma perfeita e imutável, portanto ineducável por essência. Dela não poderá haver, por conseguinte, *instrução* — no sentido titoniano da palavra — porque só é estruturável o composto, não o simples. Nada arriscaremos se afirmarmos que o discípulo de Platão que é o aristotélico Álvaro Ribeiro tinha por certa e verdadeira a doutrina platónica da simplicidade da alma.

Podemos aproximarmo-nos do Leonardo Coimbra didacta. O Leonardo Coimbra didacta aparece-nos em Álvaro Ribeiro intimamente relacionado com o Leonardo Coimbra mestre da palavra. Não é que o didacta não seja também, para Álvaro Ribeiro, o que ensina e o que sabe ensinar, o que ensina algo e o que sabe utilizar os meios apropriados para o ensinar. Mas há um apontar insistente para a palavra: o didacta ensina a palavra, ensina a falar, e ensina, por intermédio da palavra, a pensar. O didacta aparece, assim, como o mestre da educação aristotélica: ele ensina a gramática, a retórica e a dialéctica, ou seja, o trívio; ensina também o quadrívio, mas na mesma perspectiva de ensinar a falar, porque Álvaro Ribeiro concorda com Condillac quanto a ser toda a ciência uma linguagem bem feita, ou uma língua bem feita.

A esta luz interpretamos estas palavras de Álvaro Ribeiro: "Fiel ao melhor ensinamento de Augusto Comte, Leonardo Coimbra começava por afirmar e ensinar que a 'vida intelectual' do homem é condicionada socialmente pelas categorias linguísticas e pelas categorias lógicas, segundo e seguindo a escola de Emílio Durkheim" (147).

Para mais exactamente compreendermos o conceito que tem Álvaro Ribeiro de "didacta", relacionemo-lo com o de "escola". O que é para Álvaro

ro Ribeiro, em sentido estrito, a escola? É a casa onde o professor ensina, ou melhor, a casa onde compete ao professor ensinar. Escreve Álvaro Ribeiro: "A escola é o edifício onde o professor preconiza e exige a linguagem precisa, rigorosa e exacta das nomenclaturas programadas, tendo em vista o processo e o progresso da sensitividade para a imaginação, e da imaginação para a inteligência" (148). O que, portanto, o professor ensina na escola é a pensar e a falar; a falar com perfeita exactidão o que se pensa com perfeita exactidão. Três são os graus dessa aprendizagem: o da sensitividade, o da imaginação e o da inteligência. Dois são, em consequência, os passos: da sensitividade para a imaginação, o primeiro; da imaginação para a inteligência, o segundo. Educar é organizar, garantir e dirigir esse movimento. A educação é esse movimento. O educador que organiza, garante e dirige esse movimento na escola é o didacta.

Conforme afirma que o Mestre é indispensável ao discípulo, afirma também Álvaro Ribeiro que o didacta é indispensável ao aluno. Seguindo um conselho que lhe deu Leonardo Coimbra, entregou-se o estudante de filosofia Álvaro Ribeiro à leitura de escolhidas obras de filosofia científica. Fez então sozinho essas leituras, sem a orientação e o apoio directo do professor. Sobre o grau da sua utilidade diz-nos o seguinte: "Leituras agradáveis, mas superficiais, porque não assentavam naquele trabalho mental de precisão, exactidão e rigor que só pode ser imitado com a assistência e o auxílio de um didacta" (149).

Há em Álvaro Ribeiro, como se viu, uma concepção da didáctica mais afastada da concepção comum; e há também uma concepção mais próxima da concepção comum. É assim que os "programas didácticos" são, para ele, os programas de ensino (150); e as "disciplinas didácticas" e as "matérias didácticas" são também expressões utilizadas por Álvaro Ribeiro com o significado comum (151).

O didacta Leonardo Coimbra que Álvaro Ribeiro conheceu directamente foi o didacta universitário. Álvaro Ribeiro emprega a expressão "didáctica universitária" para significar com ela, se não interpretamos mal, o conjunto de meios do ensino universitário e a forma desses meios. No essencial, a didáctica universitária oficialmente estabelecida "deveria ser constituída por lições magistrais, confiadas a professores de graduada responsabilidade, e ordenadas segundo o programa aprovado pelo conselho escolar" (152). Todo o comportamento dos docentes e dos discentes havia de conformar-se à seguinte norma didáctica: "O professor pensa e fala; o aluno ouve e escreve" (153). Não se visava, pois, a actividade do aluno, mas a sua completa passividade. Não concorda Álvaro Ribeiro com semelhan

te didáctica, pois em seu entender a didáctica é o diálogo, como o era para Leonardo Coimbra (154). Defensor e praticante de uma didáctica dialógica e dialogal, nunca poderia Leonardo Coimbra admitir uma didáctica que não fosse "de esforço para maior consciência" (155). Não é tal uma "didáctica mnésica", especialmente quando aplicada ao adolescente e ao adulto, e por isso sempre Leonardo Coimbra a combateu — é a interpretação de Álvaro Ribeiro (156). Não devemos, no entanto, ser levados a pensar que implica esta doutrina o desatendimento exagerado da memória. "A memória é uma faculdade de função constante na didáctica, e portanto comum perante as várias técnicas especializadas de aprendizagem racional, empírica e científica" (157).

O papel do didacta, na acepção particular que o termo tem em Álvaro Ribeiro, é muito importante na idade mimética, que é a idade da didáctica primária. Nada deve ser feito contra, e tudo deve ser feito em prol do desenvolvimento da linguagem infantil. As crianças devem falar, tomando a educadora "a iniciativa de fazer perguntas que excitam ou removem a inteligência da criança" (158). Ao contrário, "pecado maior contra a didáctica será o de mandar calar a criança (...)" (159). O cuidado posto pela educadora na língua falada à criança, que deve ser perfeita, nunca poderá ser excessivo. Há que estimular a expressão e a expressão correcta, "quando se pretende praticar a educação" (160). Nunca deverá esquecer-se que "o grande mérito da educadora estará na ciência, ou na consciência, de que ensinar a arte de falar é, de relativo modo, ensinar a arte de pensar" (161). Este falar à criança, este falar a criança, é falar com a criança: é diálogo. Reencontra-se a própria essência da didáctica: "só pelo diálogo se pode exercer a função didáctica" (162). Esta doutrina, pensa Álvaro Ribeiro, "ficou filosoficamente demonstrada por Sócrates, Platão e Aristóteles" (163). Já pensar, no fundo, é dialogar. Com efeito, pensar é falar interiormente, é falar con-sigo (164).

A didáctica da fala propugnada por Álvaro Ribeiro deve ser ajustada às diferentes idades mentais. Escreve ele: "Ensinar a falar, a conversar e a discutir é uma didáctica que exige termos apropriados às respectivas idades mentais, ou seja, às sucessivas classes escolares; é uma didáctica que não pode ser posta de lado em proveito exclusivo das artes de ler, escrever e contar" (165). Não deve, por exemplo, de modo nenhum confundir-se a didáctica do ensino primário com a do ensino secundário. A distinção entre ambas "assenta sobre uma observação inegável: a criança quer *imitar* o adulto, o adolescente quer *ser* um homem" (166). Que conclui daí Álvaro Ribeiro quanto à substância das duas didácticas? O segun

te: "a primeira didáctica poderá ser (...) planeada de modo uniforme, comum e colectivo; a segunda didáctica não poderá abstrair das diferenças caracterológicas que distinguem, separam e opõem os adolescentes, cada um dos quais assume consciência da sua vocação, da sua escolha inteligente, da sua liberdade responsável" (167).

Não deve estranhar-se que Álvaro Ribeiro dedique uma tão larga e minuciosa atenção à matemática, nas suas *Memórias de um Letrado*. Encontramos para esse facto três poderosas razões: a importância filosófica eminente da matemática, no conjunto da enciclopédia das ciências filosóficas; a função didáctica fundamental da matemática; a importância da matemática para bem compreender o Leonardo Coimbra filósofo e o Leonardo Coimbra didacta. Na matemática vê Álvaro Ribeiro uma linguagem espantosamente precisa, rigorosa e exacta. Ensinar esta linguagem era também, por conseguinte, ensinar a falar e ensinar, por aí, a pensar. Aparentemente, Álvaro Ribeiro sugere-nos que a educação mimética, ou a didáctica primária, deve consistir no ensino tão perfeito quanto possível de duas línguas: a língua materna, e a língua universal da matemática. A *missão do professor* "consiste em ensinar a pensar, a falar e a escrever" (168). Não apenas, como procurámos defender, relativamente à língua materna, pela qual somos portugueses, mas também relativamente à língua matemática, pela qual somos universais — humanos e cósmicos. Podemos e devemos, por conseguinte, aprender e ensinar a falar estas duas línguas, no que consiste o essencial da educação formal, para Álvaro Ribeiro. "Falando — diz ele — é que o aluno exprime a satisfação, o contentamento, a alegria de compreender. Tudo o mais é complementar, accidental ou acessório" (169). Ora isso encontra-se facilmente ao alcance do discente e do docente, pois "nunca será muito difícil a um estudante atento e inteligente seguir o pensamento do professor bem falante, e aprender a tudo dizer com precisão matemática" (170).

Vimos, mas não nos parece mal ou errado lembrar, que o fim da didáctica é ensinar a pensar por meio do ensinar a falar. Na didáctica secundária, que é a da idade poética ou adolescente, a mais elevada função didáctica é realizada pela filosofia. Tem a filosofia liceal por fim "o aperfeiçoamento da razão, conforme foi praticada por Sócrates, Platão e Aristóteles" (171). Porém, não pode o didacta limitar-se ao conhecimento e indicação dos fins, pois é-lhe imprescindível conhecer e praticar os meios. Que meios deve utilizar o didacta da filosofia liceal? Se o seu trabalho é, na sua essência, gerar, gerir e dirigir um movimento anagógico, deve o meio constituído pela "expressão oral dos raciocínios" orde -

nar-se "desde os mais simples e fáceis até aos mais compostos e difíceis, o que equivale a uma elevação do pensamento, activo no espírito e passivo na letra" (172). Quais são os passos desse movimento, dessa via verdadeiramente sacra? São, hegelianamente, três: um primeiro passo de *posição* da física, um segundo passo de *oposição* da metafísica e um terceiro passo de *composição* da filosofia. Fazendo este trabalho didáctico e pela ordem certa, "conseguirá o didacta alcançar o fim proposto ao educador: — ensinar o adolescente pretensioso a pensar como o adulto responsável" (173). O adolescente pretende ser homem; pode conseguir sê-lo pela eficácia da didáctica secundária filosófica.

Nunca o didacta que actua no horizonte anagógico da mestria procede didacticamente sem intenção. A escolha dos livros didácticos e a ordem por que os apresenta ou dá aos alunos-discípulos é, decerto, um dos actos didácticos mais graves e preñes de consequências. Álvaro Ribeiro chama-nos a atenção para o cuidado que Leonardo Coimbra punha na escolha, ordenação e exploração dos livros didácticos que expunha aos seus alunos da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Informa-nos, por exemplo, de que o diálogo platónico da imortalidade da alma era "um dos textos que lia ou mandava ler nas aulas, na intenção serena de completar a psicologia com a ontologia, ou com a metafísica" (174). É uma "experiência de didacta" que nos prezamos de conhecer vivencialmente, porque a praticámos e vivemos com alunos nossos do curso liceal de filosofia. Sabemos, portanto, da profundidade da eficácia e da excelência dos seus efeitos. Era, no tempo de Leonardo Coimbra — e é, tanto quanto sabemos —, rara, por poucos ou nenhuns praticada. A resistência "a ensinar filosofia pela leitura e pela análise de textos clássicos", no quadro do ensino secundário, era e é forte (os "textos de apoio" dos nossos tempos não têm nada que ver com os "textos clássicos" a que nos estamos referindo). Leonardo Coimbra encontrou no prefácio à tradução portuguesa do *Fédon* por Ângelo Ribeiro (175) uma oportunidade para reflectir um pouco sobre o assunto. Escreveu assim: "Para eu lançar ao rosto dos nossos ensinantes a sua pouca altitude e exaltação e amor da Beleza e da alma humana, me basta dizer que sô a mim me sei como tendo lido, feito reler, repensar, ressentir, em aulas o alto e divino diálogo platónico. E até sei de inanimados brutos que julgam as almas juvenis incapazes de compreensão para tanto!" (176) É, evidentemente, nesta linha de orientação didáctica que são fornecidas as indicações de leituras filosóficas no *Esboço dum programa de filosofia para os liceus*, apresentado por Leonardo Coimbra a uma comissão de programas (177).

No esquema da educação medieval, o estudo das artes liberais, agrupadas e ordenadas no trívio e no quadrívio, constituía o necessário preâmbulo para o estudo da filosofia. Não é possível filosofar sem dominar a língua com que se pensa. E não basta dominar a palavra ao nível da sua função designativa, é necessário dominá-la ao nível mais elevado da sua função significativa. Nenhum homem conseguirá filosofar se apenas souber designar com as palavras, e não souber significar com as palavras. O magistério filosófico de Leonardo Coimbra, na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, assentava explicitamente nesta doutrina. Di-lo Álvaro Ribeiro: "Era-nos (...) ensinado que a primeira condição de filosofar é saber o que as palavras *significam*, pelo que o filósofo se separado homem inculto que só atende ao que as palavras *designam*" (178). Usar as palavras no seu significado, ou seja, pensar as próprias palavras, foi cuidado permanente e consciente do didacta Leonardo Coimbra. Ele foi "mestre do rigor linguístico que condiciona a retórica e a dialéctica (...)" (179). Pena foi que a sua "intenção pedagógica de ensinar a falar bem e a escrever correctamente a língua portuguesa" tenha começado "a ser descurada nos programas escolares de habilitação para os exames, nos compêndios aprovados e nos métodos prescritos" (180).

Duas grandes lições nos diz Álvaro Ribeiro ter recolhido para toda a vida de Leonardo Coimbra didacta. A primeira foi a de *pensar as palavras*; a segunda foi a de *associar e dissociar as palavras* (181). "Tal foi — escreve — o que Leonardo Coimbra praticou, doutrinou e ensinou" (182). São duas lições que correspondem a dois momentos, ou movimentos. Elas resumem, ou sintetizam, o exemplar e fecundo magistério de Leonardo Coimbra.

Foram muito adversas as condições burocráticas em que Leonardo Coimbra foi professor no Portugal republicano. Álvaro Ribeiro lamenta-o: "Foi-lhe, infelizmente, destinada na República Portuguesa a missão pedagógica de ensinar matemática, desenho e geografia a estudantes do liceu, porque os limites burocráticos de habilitação universitária não lhe permitiam o exercício legal de mais altas formas de docência" (183). Não estando legalmente habilitado a ensinar filosofia aos alunos do sexto e do sétimo anos dos liceus, "só em casos raros de abundância de serviço lectivo foi pelo reitor do liceu concedido ao filósofo o favor e o prazer de leccionar almas poéticas" (184). "Almas poéticas" são, para Álvaro Ribeiro, almas adolescentes. As almas infantis são "almas miméticas". No ensino legal, foi a crianças que Leonardo Coimbra teve normalmente que ensinar. Era "ensinar meninos, infantes ou miméticos, ricos ou pobres, tor

nava-se para Leonardo Coimbra uma tarefa cansativa, de rotina demasiado baixa, imprópria da vocação iluminada por um espírito superior" que era a do filósofo. No entendimento de Álvaro Ribeiro, "um ensino capaz de tornar os adolescentes mais inteligentes, o ensino liceal, propriamente dito, praticado em lições magistrais e em conversas discipulares, seria a actividade intelectual que mais agradaria ao professor Leonardo Coimbra" (185).

Devemos determinar com algum rigor o conceito que tem Álvaro Ribeiro da adolescência. É uma fase mental, ou idade — a idade poética —, que "poderá ter a duração de cinco a dez anos, variando em função da estrutura caracterológica dos seres humanos" (186). Nela observa Álvaro Ribeiro "uma sucessão de metamorfoses, mutações ou crises que o adulto geralmente ignora ou contraria" (187). É essencial atendê-las e respeitá-las para traçar e cumprir "um autêntico programa didáctico para formar o adulto" (188). Álvaro Ribeiro pensa que o adulto não se educa, porque já não é educável. A educabilidade cessa com a adolescência, a qual termina geralmente aos 25 anos. Pode, no entanto, prolongar-se muito mais e quase indefinidamente. O critério certo para determinar o fim da adolescência é de ordem espiritual: "A adolescência cresce, completa-se e cessa pela assimilação da vida espiritual (...)" (189). Cada um de nós é, assim, em adulto o que foi capaz de fazer de si até ao termo da adolescência: "(...) cada adulto afirma pelo seu carácter, pelo seu temperamento e pelo seu comportamento o grau de virtude ou o momento ético a que pôde enfim chegar" (190). É neste sentido que devemos compreender a asserção de Álvaro Ribeiro de que Leonardo Coimbra só poderia sentir-se satisfeito como professor da idade poética, ainda que muito estimasse as crianças, como sabemos da sua vida e da sua obra. A didáctica para que era vocacionado não era a didáctica primária, mas "aquela didáctica superior que se realiza em três momentos distintos, o teórico, o pragmático e o poético, sã acessíveis à mentalidade dos adolescentes" (191). O desajustamento dramático entre a vocação profunda e autêntica de Leonardo e o enquadramento legal em que teve de encerrar aproxima dele uma outra notável figura da vida intelectual portuguesa, que nunca pôde ensinar em Portugal as matérias em que era competência reconhecida: referimo-nos a Jorge de Sena. Devia haver para os homens de excepção critérios de excepção. Uma cultura não pode dar-se ao luxo de excluir do magistério cultural precisamente os seus melhores homens de cultura.

Leonardo Coimbra, como professor da idade poética que pôde ser na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, foi verdadeiramente um

anagogo. No fundo, é à idade poética, seja qual for a idade cronológica, que se dirige sempre Leonardo nos seus livros. E é de igual modo à idade poética que se dirige Leonardo nos seus discursos e conferências. "Identificando o pensamento com o movimento — escreve Álvaro Ribeiro —, Leonardo Coimbra exorta os seus ouvintes, e os seus leitores, a que se esforcem por atingir o mais alto grau possível de consciência científica, filosófica e religiosa" (192). É ao melhor dos homens e ao melhor que há em cada homem que ele se dirige, é com intencionalidade aristocrática que ele pratica a sua pedagogia da palavra alta. Com efeito, "escreve apenas para um escol, porque o pensamento filosófico não se divulga nem vulgariza; mais parece reservado a iniciados" (193).

Professor da idade poética por irreprimível e inegável vocação, Leonardo cumpre-se inteiramente como professor de filosofia. A relação mestre-discípulo é aqui insubstituível, a dimensão anagógica da sua prática didáctica atinge aqui o seu cerne. Efectivamente, "a filosofia é (...) recebida de um mestre, ensinada pelo diálogo de pessoa a pessoa, incompatível com intenções proseliticas ou com práticas demagógicas" (194). Não se ensina filosofia, só se aprende a filosofar — disse Kant. Ou, como parece pensar Álvaro Ribeiro, não se ensina filosofia, só se ensina e aprende a "arte de filosofar". Esse ensino-aprendizagem é uma vivência comum e em comum, é com plena verdade uma *experiência total*, feita de experiências particulares devidamente ordenadas. "A arte de filosofar — diz-nos Álvaro Ribeiro — pressupõe ou exige certas experiências psíquicas a que o aprendiz se submete livremente, as quais, fazendo transitar a inteligência do grau ínfimo para o grau supremo, conferem ao homem a alta consciência do seu divino destino" (195). A *ordem* das experiências é, para Álvaro Ribeiro, a que vai da autognose socrática até à lógica aristotélica, passando pela ironia platónica. Este caminho, ou método, foi sempre "a didáctica da arte de filosofar" (196).

As lições de Leonardo Coimbra eram extraordinárias, na opinião de Álvaro Ribeiro. Convida-nos o fiel discípulo a "imaginar o que poderia ter sido uma lição de Leonardo Coimbra na Faculdade de Letras da Universidade do Porto", indicando-nos, para o efeito, como "exemplo ou modelo" a que "sobre a *Teoria do Conhecimento* foi publicada no número 21-22 da III série de A Águia" (197). Diz-nos Álvaro Ribeiro que "essa lição é modelar" (198). No entanto, e como sempre nos é afirmado pelos que ouviram Leonardo Coimbra na qualidade de alunos, o texto escrito dá-nos uma realidade pedagógica bem mais magra e bem menos colorida e rica que o texto dito e ouvido. A lição, "ao passar para o manuscrito e para a letra de

imprensa, perdeu muito do ritmo emotivo que prestava calor às palavras eloquentes" (199). Leonardo era ele mesmo, inteiro, mais na palavra falada, orada, que na palavra escrita: "Mais orador do que escritor, Leonardo Coimbra conferia à expressão sincera da sua palavra sábia o poder de comunicação e o efeito de simpatia humana que a retórica permite" (200).

Fala-nos Álvaro Ribeiro de dois tipos de lições: a de exposição histórica, para análise de um dado problema; e a de exposição sistemática. Aquela seria mais fácil para Leonardo do que esta. Escreve, a este respeito, Álvaro Ribeiro: "Em muitas lições o fio condutor era a exposição cronológica e histórica dos filósofos que abordavam o mesmo problema, o que lhe era mais fácil, em outras enfrentava o caminho mais difícil que é o de seguir a ordenação dos conceitos porque ele obriga ao trabalho mental de dedução lógica, o qual consiste em dizer qual é o antecedente e qual é o conseqüente, qual é o primitivo e qual é o derivado" (201). Uma lição particularmente brilhante menciona ainda Álvaro Ribeiro. Diz-nos ele: "De muitas lições maravilhosas, nunca deixei de lembrar uma especialmente dedicada ao atomismo, em Leucipo e Demócrito, Platão e Aristóteles, Epicuro e Lucrecio, num quadro de erudição que parecia não diríamos esgotar a bibliografia, mas arrumar para sempre o tema, a tese e o teorema" (202). Pode, pois, Álvaro Ribeiro afirmar que Leonardo Coimbra "não era um didacta de rotina que preparasse alunos para as provas dos exames estabelecidos segundo os programas oficiais: — era um orador que usava do seu talento para despertar ou desenvolver o espírito de invenção, de hipótese e de dialéctica que jaz inscrito nas almas românticas dos adolescentes" (203). Por isso, "de nenhum outro professor universitário ficaram registados tantos testemunhos de gratidão como de Leonardo Coimbra, pela docência recebida como verdadeiro mestre, respeitado e admirado" (204). Álvaro Ribeiro fala de "felicidade" a propósito dessa docência. Escreve: "Aqueles que tiveram a felicidade de ser alunos de Leonardo Coimbra, no liceu ou na universidade, e mais ainda aqueles que assíduos conviventes do mestre foram seus discípulos, puderam agradecer em testemunhos escritos quanto ficaram a dever a tão alto educador português" (205). As aulas eram, de qualquer modo, fundamentais nessa docência: "Com efeito, era nas aulas, ao exercer a função docente, que a palavra do orador influía melhor na intimidade das almas" (206). Diga-se que essas aulas beneficiavam de condições extremamente favoráveis: "Falando para poucos escolares, — dez a vinte, na maior parte dos casos, — exercia uma acção de pessoa a pessoa, o que não é possível perante turmas maiores ou turbas inumeráveis" (207). Podia, assim, o professor assumir na

exposição didáctica "um estilo mais coloquial e tranquilo, mas igualmente propício para a arte de persuadir" (208). Era "como que um círculo de convívio familiar" (209). Um círculo de *diálogo*, portanto.

Conhecemos, naturalmente, alguns tratados de didáctica. Mas uma experiência de mais de duas décadas de ensino tem-nos convencido da verdade do asserto de que "o método é o professor". Efectivamente, todo o método didáctico é um instrumento para ser utilizado pelo professor. Em si, ele é — quase nos atrevemos a dizê-lo — como que pedagogicamente neutro. É o professor que vai, ou não vai, dar vida ao método. Um método teoricamente positivo pode ser, na sua prática, extremamente negativo. Também se pode verificar o contrário. Tem, pois, todo o interesse, para ajuizarmos e julgarmos a prática pedagógica de um professor, *vê-lo* em acção pedagógica, *vê-lo* na didáctica viva do seu trabalho quotidiano. Pensamos, por isso, que se justifica prestarmos uma atenção minuciosa às descrições e explicações das aulas de Leonardo Coimbra que algumas vezes nos são dadas pelo atentíssimo aluno que foi Álvaro Ribeiro. Observemos este módulo de lição: Leonardo Coimbra "começava muitas vezes a sua lição pela narrativa interessante, envolvente ou empolgante de uma obra literária, tratando os adolescentes como se fossem crianças, gulosos de ouvir contar histórias. Na tragédia helénica e na tragédia eslava colhia os seus exemplos preferidos, e com alta eloquência tão bem resumia a *Antígona* de Sócrates como o *Crime e Castigo* de Dostoiewsky. Depois explicava a dialéctica implícita nessas obras de arte, para expor à luz da inteligência a ideia metafísica e o valor ontológico de doutrinas que só logram a verdade no momento propício da revelação cristã" (210). Como compreender e classificar o método didáctico utilizado em uma tal lição, fora da sua concreta, real, viva e vivenciada realização?

Como didacta sujeito às determinações didácticas oficiais tinha Leonardo Coimbra que classificar os seus alunos da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Álvaro Ribeiro dá-nos conta do procedimento do seu Mestre quanto a esta matéria. Diz-nos: "Leonardo Coimbra não dava notas negativas, nem reprovava nos exames" (211). Não procediam assim os seus colegas, que de resto o censuravam pelo seu insólito procedimento (212). Já vimos que os alunos eram em número reduzido e que o ambiente era de convívio familiar. Conhecemos também a natureza e a profundidade da acção pedagógica que Leonardo procurava exercer sobre os alunos-discípulos. Tudo isso ajuda a compreender o procedimento de Leonardo quanto à classificação dos seus alunos. De resto, a didáctica intensamente dialógica e dialogal que Álvaro Ribeiro nos garante ter sido a praticada por Leonar-

do, permitia-lhe decerto não apenas ensinar a pensar e a falar mas também verificar continuamente se os seus jovens alunos e discípulos sabiam pensar e falar e em que grau o faziam. Além disso, a íntima atmosfera do círculo de iniciação filosófica centrado em Leonardo Coimbra era de uma tão rigorosa e suave exigência de autenticidade e seriedade, que não havia de ser fácil ao aprendiz espúrio subsistir na sua falsa ou errada atitude por muito tempo. Não deve, pois, concluir-se de modo nenhum que os processos de classificação utilizados por Leonardo Coimbra no curso de filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto não eram suficientemente exigentes. Uma plêiade notável de figuras culturais formadas filosoficamente sob a batuta sábia de Leonardo demonstra com faiscante evidência o contrário; Augusto Saraiva, Eugénio Aresta, Salgado Júnior, Sant'Anna Dionísio, Agostinho da Silva, José Marinho, António Alvim, Francisco Miranda de Andrade, Fernanda de Matos Cunha, Delfim Santos, Álvaro Ribeiro. Grupo tão qualificado não é apenas notável, mas raro. Onde encontramos outro, nas Faculdades de Letras de Portugal, em tão curto e adverso período? Razão teria Leonardo para dizer, sorrindo, aos seus discípulos: "Aqueles que mais reprovam são, por isso mesmo, os que menos ensinam" (213).

É a didáctica pré-pombalina — didáctica escolástica — que Álvaro Ribeiro entende nos deveríamos religar. Nela dominava o preceito "segundo o qual compete ao professor ensinar a pensar, a falar, a ler e a escrever" (214). Essa didáctica, morosa e exigente de vocação e dedicação total aos discípulos, foi progressivamente posta de parte no mundo moderno, nada propício às condições da sua prática. Sinal da sua revogação e degradação é o valor atribuído à prova escrita em detrimento da prova oral. O juízo de Álvaro Ribeiro aponta para o sentido profundo da moderna degradação didáctica. Escreve ele: "Uma didáctica adversa à inteligência e à imaginação, cujo meio de expressão livre é o discurso oral, começava então a submeter o espírito humano às condições objectivas da existência da matéria" (215). Contra esta didáctica, e contra o método didáctico oficialmente estabelecido se posicionava Leonardo Coimbra, cumprindo, no entanto, o que lhe era determinado e não se colocando "em desarmonia com os costumes igualmente observados pelos seus colegas" (216). Porém, a sua verídica didáctica era "*o diálogo*" (217).

Álvaro Ribeiro era — afirmámo-lo — propugnador da didáctica escolástica. Ajudar-nos-á a compreender a ideia que ele fazia dessa didáctica a consideração que ele fazia de Aristóteles didacta. Didacta — e "genial didacta" — foi Aristóteles para Álvaro Ribeiro. Actividade di -

dáctica fecundíssima foi a que ele desenvolveu sobre e com os seus discípulos no Liceu. Livros didácticos, escritos "para uso dos seus discípulos, alunos e explicandos", foram os seus primeiros livros: o *Organon*, a *Retórica* e a *Poética* (218). Aristóteles é, para Álvaro Ribeiro, um altíssimo modelo de didacta, e de didacta escolástico.

Na obra escrita de Leonardo Coimbra são frequentes as referências negativas à Escolástica medieval. Os testemunhos dos alunos e discípulos confirmam esta posição do filósofo e do educador quanto à sua acção didáctica dentro e fora da escola. Álvaro Ribeiro refere-se ao assunto, que para ele era de relevante importância. Escreve: "Na doutrinação oral e escrita de Leonardo Coimbra tiveram pouca relevância as disciplinas de gramática, retórica e dialéctica, ensinadas na intenção de prestar ao pensamento verdadeiro a expressão exacta, verificável e comunicável" (219). Não interpretemos mal ou apressadamente as palavras do discípulo. Ele não diz que a doutrinação oral e escrita do Mestre não se realizava em conformidade com a lição aristotélica. O que diz efectivamente é que a gramática, a retórica e a dialéctica, *como disciplinas didácticas*, não tinham grande relevância na didáctica de Leonardo Coimbra. Na interpretação de Álvaro Ribeiro, Leonardo Coimbra considerava a Escolástica algo de definitivamente morto: "um formalismo, um cálculo, uma técnica de transmitir o pensamento já pensado pelo vulgo mais ou menos douto" (220). Era, para o pensador e educador do nosso tempo, "expressão morta" de um "pensamento vivo": pensamento ainda vivo, mas expressão já morta. Preferiria, pois, Leonardo Coimbra, uma expressão viva do pensamento vivo. É um ponto em que, mau grado toda a fervorosa admiração do discípulo pelo Mestre, aquele aparentemente algo se afasta deste. No entanto, o afastamento à superfície não pode ocultar-nos o encontro na profundidade. Álvaro Ribeiro tem o cuidado de nos explicar como visiona e compreende a Escolástica. Há, com efeito — reconhece —, um sentido negativo da palavra *Escolástica*, ao qual não vincula o seu pensamento. "A palavra *Escolástica* — diz — evoca, na consciência dos estudantes mal avisados, um processo bárbaro de didáctica, que consiste na leitura de textos sagrados, canonizados, acompanhada ou seguida de comentários que interpretem ou actualizem a doutrina perpétua" (221). Solidário desse processo de transmissão didáctica do conhecimento é o processo de verificação, exame e julgamento do saber do aprendiz. Este processo é o seguinte: "O lente examinará a memória e a ortodoxia do estudante por meio de exame, isto é, pela prova oral e pela prova escrita" (222). Tendo nós mostrado que Álvaro Ribeiro é inteiramente concordante com Leonardo Coimbra na teoria e prática de uma didáctica

dialógica e dialogal, torna-se evidente que não pode ele aceitar uma didáctica anti-dialógica e anti-dialogal, como seria uma tal didáctica escolástica. Com efeito, o seu juízo conclusivo sobre a Escolástica entendida como atrás evidenciámos é negativo: "Desse modo — diz — a Escolástica autoritária é uma didáctica adversa ao diálogo socrático e à dialéctica platónica (...)" (223). Pior que isso, uma tal didáctica "obsta à liberdade do espírito que aspira pela verdade e que a reconhecerá em Deus" (224). É uma didáctica filosófica, em oposição a uma didáctica teológica dogmática, aquela que, para Álvaro Ribeiro como para Leonardo Coimbra, corresponde às exigências do pensamento livre e livremente aspirante à verdade e a Deus. O desvirtuamento, ou degradação, do sentido da Escolástica viva — porque houve uma Escolástica viva, como é indesmentível em São Tomás de Aquino, por exemplo — derivará, talvez, da própria origem da Escolástica. Álvaro Ribeiro não deixa de nos chamar a atenção para essa importante realidade histórica, lembrando-nos que "a Escolástica medieval teve, efectivamente, uma origem teológica, bíblica ou livresca, proveniente das antigas 'casas de estudo e de oração', que a História nos diz terem surgido nas comunidades judaicas, cristãs e islâmicas" (225). Ora não é a essa didáctica escolástica, de matriz religiosa, que se vincula o pensamento educativo de Álvaro Ribeiro, mas à didáctica escolástica lidimamente filosófica e, portanto, de livre pesquisa e inquirição do mais alto que ao homem é possível procurar e atingir. Dessa livre pesquisa e inquirição tinha, mais uma vez, colhido o exemplo no Mestre inesquecível. Com efeito, Leonardo Coimbra, para quem "a suprema mensagem religiosa era (...) o mistério evangélico", "interpretava livremente as parábolas, as alegorias e as analogias que os textos sagrados conservam, e praticava uma hermenêutica transcendente para além do formulário dogmático, nem sempre bem entendido pelos cristãos" (226).

Tão forte e imperativa era a vocação didáctica de Leonardo Coimbra, na interpretação de Álvaro Ribeiro, que logo *O Criacionismo* foi estruturado como "livro didáctico" — o "seu primeiro livro didáctico" (227). Com efeito, o discípulo do filósofo vê nele mais exactamente uma série de lições, primorosamente ordenada, que propriamente o desenvolvimento da tese que lhe competiria legalmente defender ao longo da sua dissertação Didácticos, no sentido peculiar e amplo que dá à palavra, foram os principais livros que Leonardo foi publicando, ainda que não tenham sido livros de texto ou de estudo, nem como tal tenham sido utilizados pelo filósofo professor da Faculdade de Letras. O filósofo cumpria, de resto, os programas aprovados pelo conselho escolar, o que o inibia de leccionar

directamente a sua filosofia criacionista. Eram já "livros didácticos" do Mestre, que não apenas do didacta ou do professor. "Livros didácticos" num superior sentido são eles, com efeito, pois que em verdade ensinam a pensar com rigor e exactidão e a falar com rigor e exactidão (228).

O rigor e a exactidão didácticos a prosseguir pela cultura e pelo culto da palavra pode ir — e deve ir — até ao delineamento de uma didáctica da ortografia. A esta luz, decisão de má didáctica foi, para Álvaro Ribeiro, a que tomou o Governo da República com a reforma aprovada de uniformização e simplificação da ortografia. Também Fernando Pessoa, no *Livro do Desassossego* (229), reprovava essa reforma e medita sobre a importância profunda da ortografia. A palavra, na verdade, não é apenas dita e escrita, mas também vista (ou lida). De resto, ao escrevê-la já a visualizamos. Ela é, na sua integridade actual, uma entidade física auditiva, visual, táctil, olfactiva, etc.. A palavra diz-se, ouve-se, toca-se, cheira-se ... Uma letra a mais, ou a menos, altera o corpo total da palavra. Pense-se no valor das letras — no corpo simbólico das letras e no consequente corpo simbólico das palavras — na cabala judaica, por exemplo. A reforma republicana da ortografia tinha, pois, que ver com a didáctica, tal como a entende Álvaro Ribeiro. Por isso ele escreve que a decisão do Governo da República "não realizou o ideal superior de simplificar uma disciplina escolar de instrução primária, antes confundiu a didáctica com uma complexidade de regras incompatíveis, através das quais se intercalam as dúvidas, as incertezas, as inexactidões e os erros que só não escapam à fêrula feroz dos agentes de ensino" (230).

O trabalho perfeito do didacta tem os mais positivos efeitos de ordem ética, moral e política. Os didactas ensinam o rigor do pensamento e da respectiva expressão. Ensinam, pois, a cultivar e cultuar a precisão, a verdade e a lealdade. Na própria matemática — que é a língua feita de números em vez de letras, a língua cujas letras são os números —, que à descuidada atenção da maioria não manifestaria estes aspectos, vê Álvaro Ribeiro este elevado valor (231). O rigor que na linguagem Leonardo Coimbra exigia permanentemente a si mesmo, aos alunos, aos discípulos e aos ouvintes, ressalta bem deste testemunho de Álvaro Ribeiro: "Nas lições, nas conferências e nos discursos, Leonardo Coimbra só usava uma linguagem pura, de palavras escolhidas, de expressões vernáculas, adornadas e iluminadas por figuras de estilo só próprias da ciência, da filosofia e da religião (...)" (232). Pode parecer então que não era realmente dialógica e dialogal a didáctica de Leonardo Coimbra, porque era ele, portador de um verbo poderoso e empolgante, quem falava, ficando os alunos na

condição de extasiados e silentes ouvintes. Porém, o juízo de Álvaro Ribeiro é, a este respeito, claro: "A didáctica era, para Leonardo Coimbra, essencialmente diálogo" (233). O mesmo juízo nos deixou o Padre Antônio de Magalhães, confessado discípulo de Leonardo, que deixou escrito que o magistério do Mestre "não se emparedava no edifício da Faculdade de Letras, mas prosseguia e ampliava-se no diálogo vivo com os discípulos, espontaneamente reunidos em tertúlia, ou palmilhando com o Mestre, sempre em disponibilidade generosa, as ruas da cidade do Porto" (234).

Leonardo era fiel, como professor da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, à sua doutrina de que vulgarizar é degradar. Os alunos primeiranistas, acabados de chegar do liceu ou do seminário, não encontravam na palavra alta do Mestre qualquer concessão que, no intuito de lhes facilitar o entendimento do que lhes era ensinado, levasse ao abaiamento de um discurso que queria ser digno da verdade que aspirava exprimir. Tal método didáctico era inevitavelmente considerado por esses alunos "como demasiado alto ou difícil" (235). Álvaro Ribeiro pensa que ele era, no entanto, "o mais leal para com o discípulo, já que ao verdadeiro mestre se impõe despertar as consciências adormecidas daqueles homens que devem ser espertos, despertados peritos, para não dizer inteligentes" (236). Também o grande filósofo espanhol Xavier Zubiri procedia didacticamente deste modo. É o que nos conta Julián Marías, que foi seu aluno na Universidade de Madrid, veio a ser seu discípulo e é uma das grandes figuras da filosofia espanhola e ibérica contemporânea. Não resistimos a deixá-lo descrever integralmente a impressão que lhe provocou o primeiro contacto com Zubiri. Conta Marías: "Zubiri hablaba, en voz baja y rápida, de monotonía que no lograba ocultar un acento de sofocada pasión, de la filosofía de los griegos. Los nombres de los presocráticos, casi desconocidos para los oyentes, eran lanzados sin preparación previa, sin precauciones, acompañados de precisiones rigurosas. Cuando el alumno intentaba apoderarse de un párrafo denso, todo novedad, erizado de dificultades, y anotarlo en su cuaderno de apuntes, Zubiri había dicho ya otras cosas más, otras cosas muy graves, irremplazables, piezas necesarias para la comprensión, y aquel primer párrafo era ya inservible. Nada menos 'escolar'. Al alumno solía acometerle cierto pavor, un desfallecimiento que hacía detener la pluma sobre el papel. Unos la dejaban ya quieta para siempre; algunos la hacían correr vertiginosamente por las páginas cubiertas de abreviaturas y de algunos signos de desesperación: entre estos últimos se cuentan los que hemos sido los discípulos de Zubiri" (237). Julián Marías, a quem devemos esta colorida e vivíssima descrição,

conta-nos ainda que a primeira aula a que assistiu de Zubiri era já a segunda do mestre. Diz-nos: "Me senté al lado de una floreciente muchacha que había oído la lección anterior, y le pregunté en voz baja: 'Qué tal?' Me contestó con animosa seguridad: 'Estupendo: no se entiende una palabra' " (238). Num estilo diferente, com aquela objectividade e severidade próprias do seu discurso filosófico, Álvaro Ribeiro dá-nos conta de uma realidade e transmite-nos uma vivência que é muito semelhante à de Julián Mariñas. Diz-nos ele: "Talvez seja útil dizer que nem todos os alunos entendiam igualmente o valor da lição do mestre, mais ditada ao intelecto activo do que ao passivo; pois se os mais dotados acompanhavam rapidamente as instruções sublimes e aproveitavam as lições concedidas, outros menos dotados esforçavam-se por aproveitar uma ou outra noção mais fácil; as meninas, com sua servil docilidade, pretendiam registrar no caderno de apontamentos o maior número possível de palavras que o mestre ia deixando cair na velocidade da sua eloquência" (239).

Didacta da palavra alta — da palavra que não consente em rebaixar a verdade do seu trono de luz, da palavra que não faz concessões à vulgarização banalizadora — é como os discípulos nos apresentaramo seu Mestre. No discurso que pronunciou na Câmara dos Deputados, na sessão nº 28, em 26 de Julho de 1919, em plena "questão universitária", disse Leonardo Coimbra estas palavras memoráveis: "Ao retomar a questão, eu quero exaltar a minha dignidade à altura de poder falar para a Pátria. E é com os olhos no futuro que começo a pensar as palavras do meu discurso" (240). Esta passagem, realmente notável, merece de Álvaro Ribeiro o seguinte comentário: "*Pensar as palavras*: eis o que distinguia e sobrepuinha a eloquência de Leonardo Coimbra acima dos discursos de quantos oradores não fazem mais do que repetir frases comuns aos ouvintes" (241). E tão bem e tão alto o fazia, que chegava a proferir nas suas orações "pensamentos tão sublimes como muitos que ficaram exarados nos livros" (242).

Mais do que didacta foi, no entanto, Leonardo Coimbra. Ele foi realmente Mestre, "apóstolo da verdade e do dever" por meio do seu "verbo luminoso" (243).

Tentemos apreender, pelas suas próprias palavras, o que era Leonardo Coimbra para Álvaro Ribeiro no grau de Mestre. Escreve Álvaro Ribeiro: "O Mestre era dotado de um espírito de escol e de um temperamento aristocrático. Elevava o pensamento de quantos o escutavam. Com efeito, ele teve frequentes ocasiões de mostrar que a divulgação cultural, política ou religiosa, era uma ilusão, uma mentira, uma fraude, porque fazendo apelo ao bom senso repartido entre os homens, segundo o aforismo car-

tesiano, fingia facilitar o entendimento do que sō a exigente razão filo-  
sōfica pode ceder a quem praticar o respectivo esforço especulativo(244).  
É mais o delineamento genérico do anagogo que o delineamento específico  
do Mestre o que estas palavras nos dão. Continuemos, no entanto, a procu-  
rar. Parece que o anagogo hã-de ter determinados objectivos profundos,mas  
que os realizará por graus. A sua acção é um processo gradativo. O impor-  
tante será encontrar esses objectivos profundos. Que nos diz sobre isto  
Álvaro Ribeiro? Ouçamo-lo: "A vocação e a devoção de Leonardo Coimbra re-  
sumiam-se no propósito de 'tornar mais inteligentes os adolescentes'. Não  
lhe interessava muito transmitir ou facilitar doutrina, pois em suas li-  
ções magistrais afirmava que 'vulgarizar é degradar'. Esforçava-se, sim,  
por prestar, a quem o escutava os degraus necessários para a ascensão à  
mais alta sabedoria, ou sofia, e para isso acumulava as dificuldades pro-  
porcionadas ao desporto inteligente das almas moças" (245). O anagogo ti-  
nha, pois, plena consciência de o ser e opunha-se expressamente e decidi-  
damente ao catagogo. Não queria fazer ensino, queria fazer iniciação. Não  
queria ser professor — nem educador, nem didacta, nem mesmo Mestre, por-  
que tudo isso é da ordem dos meios secundários — mas iniciador: queria  
iniciar quem o escutava na mais alta sabedoria. Por isso "a sua docência  
não obedecia a um programa metódico ou sistemático da disciplina univer-  
sitária, mas à auscultação simpática das curiosidades em quem se consi-  
derasse pobre de Espírito" (246). Não sejamos distraídos: pobre de Espí-  
rito, não pobre de espírito. Qual era, então, o ponto mais alto visado  
pela acção iniciática do Mestre? Eis a resposta: Leonardo "sabia que a  
inquietação intelectual se traduz na procura do argumento capaz de pro-  
var a existência de Deus (...)" (247). Este era o objectivo profundo da  
"acção maiêutica que Leonardo Coimbra exercia sobre os alunos adolescen-  
tes da Faculdade de Letras que iriam perpetuar a graça e a glória de um  
mestrado excepcional" (248). Ele podia, pois, dizer aos políticos seus  
contemporâneos, na Câmara dos Deputados, na antemã do seu magistério  
universitário: "Concebi uma escola de filosofia para onde a atracção da  
beleza chamasse as almas incertas da gente moça do meu país. Eu quis hos-  
pedar na Universidade Portuguesa, casa cerimoniosa e pesada, a própria  
Alegria, para que uma manhã os claustros ressoassem ressurreição e vida,  
como se a primavera tivesse metido pelas janelas partidas, ramos de flo-  
res, frescura, cor, alacridade" (249). Eis porque o Leonardo Coimbra de  
Álvaro Ribeiro não é, como o de Casais Monteiro e Eugénio Aresta, *socrá-  
tico*, mas *platónico*. Leonardo é para Álvaro Ribeiro o "divino Platão que  
todos nós admirávamos fielmente" (250). Particularizando: "Da ironia pla-

tônica — que não socrática, — recebera Leonardo Coimbra a lição fecunda" (251). Quanto aos fins foi, por conseguinte, Leonardo Coimbra platônico. Já quanto aos meios didáticos entende Álvaro Ribeiro que ele "usava o método socrático, platônico e aristotélico de dialogar" (252).

A teoria da Razão de Álvaro Ribeiro relaciona-se com a sua ideia do Mestre. O Mestre aparece ali e quando a Razão falece. "A razão, por si só, não é inventiva ou criativa" — escreve Álvaro Ribeiro (253). Isso é para ele evidente no caso de muitos teoremas matemáticos, em que o estudante não é capaz de "inventar, ou descobrir, o artifício mediador que consiste em juntar às figuras aquelas linhas auxiliares que tornam evidente a demonstração" (254). O professor tem que intervir em auxílio da insuficiente Razão, revelando ao aluno *o segredo* que permite demonstrar o teorema. O ser portador de segredos é o seguro sinal do Mestre. "O Mestre é senhor de segredos que só revelará aos iniciandos e aos iniciados. Situado no seu quadro sacerdotal, Pitágoras figura evidentemente como o precursor de Platão, filósofo capaz de ver para além do visível" (255). No entanto, *o segredo* que o Mestre revela não é substancial, mas metodológico: "(...) o segredo que o mestre transmite ao discípulo consiste no artifício intermediário, no *termo médio*, na tríade, que a razão simplista não intui na equação proposta e significativa do princípio e do fim" (256). *O segredo* que o Mestre ensina é, pois, um certo *discurso do método* (257). É método, e não técnica ou particularíssimo processo; é *segredo*, e não truque. É, em síntese, *caminho*. A *Razão* não chega, é preciso o *Mestre*. Ficam, por outro lado, bem definidos os limites do didacta face ao Mestre: não é na intenção de que o aluno ou discípulo venha a "escrever uma prova para exame final" que o Mestre ensina (258).

José Régio — conta Álvaro Ribeiro — "recusava-se (...) a prestar atenção aos livros de quem nós considerávamos Mestre" (259). José Régio não acreditaria mesmo "na existência de um mestre humano: "Jesus teve Mãe, não há dúvida; mas quem foi o Mestre de Jesus?" (260) Talvez a pergunta de Régio não estivesse, e não esteja, à medida da possível resposta. Haveremos de ver, em todo o caso, opinião mais matizada de Régio sobre o problema.

O perfil do Mestre como anagogo é desenhado com linhas rigorosas e nítidas por Álvaro Ribeiro. Escreve ele: "Leonardo Coimbra ensinava admiravelmente, expondo e explicando a temática de qualquer lição para além de todos e quaisquer limites didáticos. Ensinar era elevar, e a elevação processava-se pelo método de passar do fácil para o difícil, do inferior para o superior, do simples para o composto, contrariamente às in -

tenções vulgarizadoras, divulgadoras e demagógicas dos conferencistas mais afamados ou mais ilustres" (261). Não catagogo, nem aquela espécie do catagogo que é o demagogo, mas anagogo — eis o que foi o educador Leonardo Coimbra. O perfil do anagogo ressalta, por contraste, do perfil do anti-educador, ou catagogo. Eis um dos perfis do catagogo: "Evitar que o indivíduo interrogue, raciocine, e pense cada vez melhor é a intenção política de muitos que abusivamente falam de cultura, de instrução ou de educação" (262). Álvaro Ribeiro caracteriza assim o que chamamos o ensino catagógico: "Todo o ensino deficiente assenta sobre estes dois lemas pedagógicos: 'O professor pensa e fala; o aluno ouve e escreve' " (263). O ensino anagógico tem que ser activador e dialógico, ou seja, indutor da palavra própria.

Maravilhosas, indizíveis e incontáveis eram as lições do Mestre. "Segundo testemunhos dos contemporâneos, as lições universitárias do autor de *A Razão Experimental* eram maravilhosas e extasiavam os alunos que cumpriam o preceito pitagórico destinado aos aprendizes e ficavam silentes" (264). O Mestre era verdadeiramente "um homem assistido por um gênio superior que mais inspirava do que ensinava o amor adolescente pela filosofia" (265). Mas Leonardo, na sua vera dimensão de Mestre, não limitava a sua acção às lições universitárias: agia anagógicamente dentro das tertúlias em que se integravam os seus alunos, e aí "dialogava na intenção generosa de facilitar aos conviventes a inteligência autêntica dos mais altos problemas teóricos e especulativos" (266). A prática dialéctica que se utilizava nas tertúlias dava um lugar predominante à "prática escolástica da definição", cumprida com rigor, "para evitar imprecisões, falácias e paralogismos" (267).

Professor de Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, estava Leonardo Coimbra chamado, pela própria actividade docente, à alta função da mestria. Ensinar filosofia não é ensinar doutrinas filosóficas, ou ministrar cultura filosófica. Se educar, na mais rigorosa acepção da palavra, é ensinar a pensar, mais profunda e essencialmente o terá de ser quando se trata de ensinar filosofia. Já Kant o disse para sempre, lembramos: não se ensina filosofia, só se aprende (só se ensina a aprender?) a filosofar. Se é verdade que Leonardo teve o não declarado mas secreto intento de criar e deixar discípulos, então ele teve de actuar intencionalmente para realizar esse propósito. Ora "a formação mental de um filósofo é o resultado de uma série de experiências intelectuais que despertam, estimulam e aperfeiçoam o amor pela Verdade, pela Beleza, pela Bondade" (268). Escreve Álvaro Ribeiro que "em muitos casos, assina

lados pela História, o filósofo forma-se pela submissão rigorosa à disciplina de um só Mestre, ou de um só Livro, até ao momento em que assume a consciência do seu pensamento sincero, livre e original" (269). No que toca a Álvaro Ribeiro, na sua obra escrita tudo indica ter sido Leonardo Coimbra esse Mestre e ter sido a obra de Leonardo Coimbra esse Livro. Livro vivo, Livro bem vivo, no entanto: "Só o ensino oral, e predominantemente dialógico, pode assegurar a relação autêntica do mestre para o discípulo, e do discípulo para o mestre. Assim se cumpriu na Academia, no Liceu, na Universidade" (270). Eis Leonardo Coimbra elevado à eminente dignidade de Platão, Aristóteles e São Tomás de Aquino; e a Faculdade de Letras da Universidade do Porto elevada à altitude tibetana da Academia platónica, do Liceu aristotélico, da Universidade medieval. Não temos dúvidas de que é este o pensamento de Álvaro Ribeiro. Outra coisa não podemos concluir da sua segredada observação de que nas palavras de Leonardo "de crítica à Universidade de Coimbra transparece uma leve predilecção pelo ensino superior, esotérico e iniciático, que de vários modos existiu nas escolas célebres da Antiguidade" (271).

Leonardo Coimbra visava muito longe: "tentava formar discípulos ou continuadores, para que a sua filosofia lograsse expansão nacional" (272). É este um ponto em que Álvaro Ribeiro insiste, decerto para firmar e confirmar a sua opinião, que sabia polémica e importante. Com efeito, escreve ele e justifica: "Tem sido discutido o problema de saber se Leonardo Coimbra, sempre pronto a ensinar por discurso todos quanto desejassem ouvi-lo, pretendia, ou não, criar discípulos quando usava o método socrático, platónico e aristotélico de dialogar. Inclínamo-nos para a resposta afirmativa. De outro modo não poderemos entender a prática dialéctica e didáctica do filósofo português, nem a intervenção do político nos departamentos da escolaridade pública" (273).

Quis Leonardo Coimbra, ou terá querido, criar e deixar discípulos. Não quis, no entanto, deixar repetidores das suas doutrinas. Por um lado, as suas aulas eram tão livres, tão espontâneas, tão criativas e tão intrinsecamente inéditas que "ninguém conseguiu coligir as doutrinas do Mestre em livro praticável para habilitação ao exame final" (274). Por outro lado, expressa e intencionalmente "o Mestre exortava os discípulos a que se esforçassem por exprimir, comunicar e defender o pensamento individual e livre que se opõe à consolidação cousista das instituições" (275).

Visava Leonardo muito longe, procurando criar e deixar discípulos. Porém, discípulos no espírito, que não na letra. "Não lhe interessava muito transmitir ou facilitar doutrina", mas antes "prestar, a quem o

escutava os degraus necessários para a ascensão à mais alta sabedoria, ou sofia, e para isso acumulava as dificuldades proporcionadas ao desporto inteligente das almas moças" (276). Essa mais alta sabedoria transcendia a própria ordem filosófica, para residir na mais alta ordem religiosa. Escreve Álvaro Ribeiro que "a suprema mensagem religiosa era, para Leonardo Coimbra, o mistério evangélico" (277).

Leonardo Coimbra era para Álvaro Ribeiro uma boca áurea do verbo. Alto destino era o seu, pois "a eloquência é uma graça divina" (278). Os que pretendem diminuir-lo exaltando-o na sua retórica e na sua oratória não entendem realmente a grandeza e o segredo que residem no homem da palavra, no homem a quem deu Deus — como sabiamente diz o povo — o dom da palavra. Assim não pensou Álvaro Ribeiro, para quem "a acção benéfica das palavras que agradam, confortam e contentam os ouvintes resulta de uma arte superior que nem todos os homens estimam, prezam e veneram (...) " (279). Na arte leonardina da palavra não prevalecia "a função noticiosa, transmissora ou didáctica da frase", como a maioria admite e normalmente exige (280). A eloquência leonardina tinha de ser, como o pensamento, criacionista: nela prevalecia, necessariamente, "a função poética ou criadora" (281). O verbo de Leonardo Coimbra era "logos genesiaco", "verbo levitante", palavra alta e altificante, verbo criacionista. Por o não compreenderem designaram muitos de retórica, depreciativamente, o que era a mais anagógica poética. O verbo de Leonardo era mais fântico que lógico, e mais apofântico que apológico. Mais poético que discursivo, "Leonardo Coimbra falava sempre dominado pela mais alta motivação estética, ética e religiosa, o que explica ter sido muitas vezes submetido a reprovos do inefável, despreendido do público paciente, impedido de discorrer de modo a que as suas frases sublimes chegassem a ser facilmente entendidas por seus ouvintes, admiradores e discípulos" (282). Prova de que esse verbo poético não eram surdos os ouvidos discursivamente e culturalmente mais humildes será o facto, apontado por Álvaro Ribeiro, de Leonardo ter sido "assiduamente convidado a proferir lições, conferências e discursos em assembleias de pessoas menos preparadas para ouvirem, perceberem e compreenderem as palavras sublimes e por vezes sibilinas do filósofo prestigiado e admirado" (283).

Para quem se debruce com atenção, vagar e cuidado sobre a obra de Álvaro Ribeiro, revela-se talvez mais surpreendente do que se estaria preparado para supor o peso e a extensão do seu pensamento educativo. A inefável e vasta dimensão filosófica da sua obra aparece intimamente casada com a dimensão pedagógica — seja-nos permitida esta palavra, que Álvaro

Ribeiro nos deixou explicado porque não aceitava, mas que é de uso universal hoje — dessa obra. Nas suas *Memórias de um Letrado* talvez nos tenha Álvaro Ribeiro dado a explicação do facto. Com efeito, declarando-se mais gravemente do que nunca como o discípulo fiel e operante do Mestre, diz-nos ele: "Tendo em vista *O Problema da Educação Nacional* (1926), escrito por Leonardo Coimbra, comecei por redigir *O Problema da Filosofia Portuguesa* (1943), na intenção de completar a doutrina recebida" (284). "Sem autonomia cultural — deixou escrito Álvaro Ribeiro — não pode haver independência política" (285). O que Leonardo queria explicar aos políticos, aos militantes da política e aos concidadãos em geral em *O Problema da Educação Nacional* era que o problema político nacional assenta no problema cultural nacional, e que este assenta no problema filosófico nacional. Esta foi a leitura de Álvaro Ribeiro. Desta leitura nasceu o seu programa: para reerguer a Pátria era necessário e imperioso defender e reconstruir a autonomia cultural da Pátria, o que implica uma profunda e autêntica reforma educativa nacional, a qual há-de ter as suas raízes numa filosofia que seja nacional, isto é, portuguesa, isto é, que seja a expressão filosófica da alma portuguesa. "Efectivamente, se a política está, ou deve estar, subordinada à filosofia, conforme ficou para sempre estabelecido por Aristóteles, ser-me-ia lícito e fácil inferir que a política portuguesa pressupõe, ou deve pressupor, uma filosofia portuguesa" — explica Álvaro Ribeiro (286). E aqui temos a explicação, dada pelo próprio, do íntimo relacionamento, no interior e exterior da sua obra, da filosofia e da (que ele nos permita) pedagogia.

Não era Leonardo Coimbra um educador ou professor empírico, ignorante ou descuidadamente entregue ao exercício do seu magistério, executando acriticamente o programa educativo determinado pelas instâncias políticas e administrativas competentes, mas um educador perfeitamente consciente do sentido, dos fundamentos e dos fins da sua função pedagógica. Diz-nos Álvaro Ribeiro — cuja vida e obra transparentemente reflectem a meditação dessa atitude do seu Mestre — que "Leonardo Coimbra sabia perfeitamente que o plano geral da educação pública depende necessariamente do sistema filosófico que tenha sido, consciente ou inconscientemente, admitido pelos políticos" (287).

Mestre, didacta e educador foi-o Leonardo Coimbra, e pôde sê-lo, porque foi antes disso, e sob e sobre isso, pensador. Ele pôde educar, ensinar a falar e ajudar a Razão insuficiente porque era portador e gerador de pensamento. É como o julga Álvaro Ribeiro: "Antes de mais, importa acertar que Leonardo Coimbra foi um pensador animado, inspirado, entu

siasmado que se realizou pela mediação da oratória e da retórica, distribuindo frases eloquentes e argumentos verdadeiros em generosa missão apostólica. Foi essencialmente um sério pensador que se distinguiu em vida por falar alto, fazer discursos, dar lições" (288).

Todo o pensamento educativo de Álvaro Ribeiro aponta para o culto permanente e essencial da língua portuguesa, que é, mais do que a nossa língua materna, a nossa língua pátria. Já Sampaio Bruno pensou nitidamente nessa direcção, quando disse em abono da educação dos jesuítas que ao menos ensinavam a falar bem (289). Nessa direcção pensou Fernando Pessoa, que vê na prosa de Antero o sinal do reencontro do Portugal moderno com o Portugal primordial, e que escreve através de Bernardo Soares um verdadeiro hino à língua portuguesa, culminando na frase famosa "minha pátria é a língua portuguesa" (290). Quem não vê em Teixeira de Pascoaes e Leonardo Coimbra defensores e praticantes da mesma ideia? Está Álvaro Ribeiro bem acompanhado quando escreve: "Só amor ardente pelo idioma pátrio obriga a falar e a escrever com aquela precisão que as ciências exigem e que a filosofia realiza no momento ideal da conclusão sistemática" (291). Esse amor ardente era fogo interior, luminoso e quente, no verbo anagógico de Leonardo Coimbra.

Concluamos este conjunto de apreciações ao Leonardo Coimbra professor com o juízo de alguém que nunca manifestou por ele predilecção, e por isso podemos considerar insuspeito. É, além disso, uma das grandes figuras das letras nacionais. Trata-se de José Régio. O testemunho de José Régio sobre Leonardo Coimbra merece referência por duas razões principais: em primeiro lugar, pela comparação explícita entre Leonardo e Sérgio, ainda para mais feita por um sergiano; em segundo lugar, pelo reconhecimento de que foi Leonardo Coimbra um Mestre de pensamento (um mestre-pensador, como decerto diria André Glucksmann) que deixou discípulos.

Confessa José Régio: "Nunca fui um dos discípulos ou admiradores mais chegados do Mestre" (292). Bem ao contrário, Régio tendia a aproximar-se de adversários de Leonardo Coimbra. Acima de todos, de António Sérgio. "Desde bem novo — diz — tive António Sérgio por um dos meus mestres portugueses, no meu pequeno esforço, tanta vez frustrado, por pensar clara e criticamente" (293). Régio considera-se, pois, "o mais insuspeito dos homens" para dizer duas palavras de apreciação sobre Leonardo Coimbra.

Régio põe a si mesmo o problema: foi Leonardo Coimbra um "Mestre"? Responde: "Sim, Leonardo Coimbra foi (...) um grande Mestre; um Mestre nato" (294). *Mestre* com maiúscula — intencionalmente. Prova da sua

superior qualidade de Mestre é "a apaixonada gratidão" dos melhores daqueles que foram seus discípulos, à data (1950) "um grupo superiormente notável no reduzido escol da intelectualidade portuguesa" (295). Rêgio vê no facto "uma das glórias de Leonardo Coimbra": o "ter sabido formar discípulos capazes de o prolongarem (e em certa medida o corrigirem) , sem abdicação alguma da sua originalidade pessoal" (296). O "caso pedagógico" de Leonardo Coimbra merece a Rêgio algumas interessantíssimas observações. Em que consistiu, afinal, esse caso? Na superioridade intelectual e cultural do mestre em relação ao discípulo, propiciadora do prestígio daquele junto deste? Isso é relativamente vulgar. Outro era o segredo, ou melhor, outros eram os segredos, porque de dois segredos se tratou. Em primeiro lugar, "aquela sua mesma natureza de 'se inspirar' em contacto directo com o discípulo, o ouvinte, o interlocutor" (297). Essa a raiz do seu "poder de sedução pessoal" (298). Em segundo lugar, o apelo profundo de Leonardo à individualidade criadora de cada um dos seus discípulos. Escreve Rêgio: "O seu poder de sedução pessoal, pô-lo Leonardo Coimbra ao serviço, junto dos seus discípulos, tanto das suas tendências especulativas próprias, como das virtualidades e faculdades deles" (299).

Parece, pois, que — aparentemente em dissonância com o juízo de Álvaro Ribeiro sobre o juízo de Rêgio (300) — o grande poeta concedeu o título superior de Mestre ao grande filósofo. Mestre foi, decerto, o homem de quem José Rêgio disse estas palavras essenciais: "(...) ele abriu aos seus discípulos o imenso mundo do Espírito" (301).

## NOTAS

- (1) S.D., in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 405.
- (2) Leonardo Coimbra, *A Alegria, a Dor e a Graça*, Renascença Portuguesa, Porto, 1916, pp. 110-111.
- (3) Idem, *ibidem*, p. 111.
- (4) Idem, *ibidem*, p. 111.
- (5) S.D., in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 408.
- (6) Idem, *ibidem*, p. 408, em nota de rodapé.
- (7) Idem, *ibidem*, p. 408, na mesma nota.
- (8) Idem, *ibidem*, p. 408, na mesma nota.
- (9) Idem, *ibidem*, p. 408, na mesma nota.
- (10) Idem, *ibidem*, p. 410.
- (11) Idem, *ibidem*, p. 410.
- (12) Idem, *ibidem*, p. 412.
- (13) Cf. Leonardo Coimbra, "Porque abandonei o concurso", in *Vida Portuguesa*, Porto, nº6, de 16.1.1913, p. 42.
- (14) Álvaro Ribeiro, *A Arte de Filosofar*, Portugália Editora, Lisboa, 1955, pp. 200-201.
- (15) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, vol. 3º, Guimarães & C.ª, Editores, Lisboa, 1980, p. 26.
- (16) Rogério Fernandes, *A pedagogia portuguesa contemporânea*, Instituto de Cultura Portuguesa, Presidência do Conselho de Ministros, Secretaria de Estado da Cultura, Lisboa, 1979.
- (17) Idem, *ibidem*, p. 151, nota nº 68.
- (18) Idem, *ibidem*, p. 43.
- (19) António Sérgio, "Sobre a minha colaboração na obra «Renascença Portuguesa»", in *Portucale*, 3.ª série, vol. I, nº 3, p. 118.
- (20) Idem, *ibidem*, p. 118.
- (21) Rogério Fernandes, *A pedagogia portuguesa contemporânea*, Instituto de Cultura Portuguesa, Presidência do Conselho de Ministros, Secretaria de Estado da Cultura, Lisboa, 1979, p. 44.
- (22) Idem, *ibidem*, p. 44.
- (23) Idem, *ibidem*, p. 151, nota nº 76.
- (24) Alfredo Brochado, "A última vez que vi Leonardo Coimbra", in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, pp. 79-80.

- (25) Idem, ibidem, p. 80.
- (26) Idem, ibidem, p. 80.
- (27) Cf. *A Montanha*, Porto, nº 88, de 12.6.1911, que publica a conferência na íntegra.
- (28) S.D., in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 350.
- (29) Devemos esta informação ao Professor Almerindo Lessa, que no-la deu em primeiro lugar pessoalmente, e a confirmou depois publicamente no final da nossa conferência sobre "Leonardo Coimbra e Teilhard de Chardin", no dia 10 de Dezembro de 1981, no decurso das *Comemorações do I Centenário de Teilhard de Chardin*, levadas a efeito na Universidade de Évora entre 8 e 12 de Dezembro de 1981: O Professor Almerindo Lessa contou que Leonardo pegou no giz e explicou no quadro preto muitos dos principais e dos mais difíceis problemas da teoria da relatividade. O Professor Langevin declarou então que a sua vinda a Portugal não era, afinal, necessária, porque o Dr. Leonardo Coimbra acabara de fazer a conferência, manifestando-se inteiramente à altura de explicar o assunto. O Dr. Mário Sottomayor Cardia afirmou-me lembrar-se de que seu pai, o falecido médico Dr. Mário Cardia, lhe contara esta história, mas não estar recordado de os factos se terem passado com Paul Langevin. Outra fonte fidedigna que nos descreveu este facto foi o Dr. António Telmo, que o soube de Álvaro Ribeiro ou de José Marinho ou dos dois (disso não se lembra perfeitamente). António Telmo foi peremptório em afirmar-nos que lhe foi dito que Paul Langevin se comportou com extraordinária elevação e dignidade, não tendo já pronunciado, por ser desnecessário fazê-lo, a sua conferência. Álvaro Ribeiro, no vol. I de *Memórias de um Letrado* (Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1977, pp. 109-110), menciona sumariamente a apresentação desta conferência de Langevin, bem como outra que só aqui vemos mencionada, de Edmond Goblots. Na sua opinião, Leonardo Coimbra tinha a "intenção de demonstrar que a cultura portuguesa estava muito mais actualizada do que parecia às entidades universitárias de além Pireneus" (ibidem, p. 110).
- (30) S.D., in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 351.
- (31) Idem, ibidem, p. 352. Cf. *Diario de la Marina*, Habana, Cuba, de 28.9.1921, conforme indicação de Sant'Anna Dionísio.
- (32) Idem, ibidem, pp. 352-353. Cf. *España*. Semanario de la Vida Nacional. Madrid, 25.2.1922 (indicação de S.D.).

- (33) *Diário de Lisboa*, Lisboa, de 4.3.1922, p. 8. O título é o seguinte: "Portugal em Espanha — Leonardo Coimbra após a consagração máxima da sua inteligência fala ao *Diário de Lisboa* do país vizinho, da sua viagem e das cousas de Portugal".
- (34) Idem, ibidem, p. 8.
- (35) Idem, ibidem, p. 8.
- (36) Idem, ibidem, p. 8.
- (37) Idem, ibidem, p. 8.
- (38) S.D., in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 353. Cf. *Jornal de Notícias*, Porto, de 18.2.1922.
- (39) Idem, ibidem, p. 356. Cf. *Porto Académico*, Porto, nº 14, de Abril de 1923; *O Comércio de Viseu*, Viseu, de 29.4.1923; *A Beira*, Viseu, de Abril de 1923.
- (40) Idem, ibidem, p. 356. O texto desta lição encontra-se publicado em *A Águia*, 3.<sup>a</sup> série, nºs 21-22, de Março de 1924.
- (41) Idem, ibidem, pp. 358-359.
- (42) Idem, ibidem, p. 365.
- (43) Idem, ibidem, p. 372. Cf. *O Primeiro de Janeiro*, Porto, de 20.4.1930.
- (44) Idem, ibidem, p. 372.
- (45) Idem, ibidem, p. 372.
- (46) Idem, ibidem, p. 374. A apreciação é de Sant'Anna Dionísio, que a fundamenta nas apreciações de ouvintes da conferência habituais frequentadores das conferências de Leonardo Coimbra.
- (47) Idem, ibidem, pp. 373-374.
- (48) Idem, ibidem, p. 374. Cf. *Jornal de Notícias*, Porto, de 2.6.1932.
- (49) Idem, ibidem, p. 375.
- (50) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, 3.<sup>o</sup> vol., Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1980, p. 35.
- (51) Idem, ibidem, p. 35.
- (52) Hernâni Cidade, "Leonardo Coimbra (depoimento dum companheiro de trabalho)", in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 48.
- (53) Idem, ibidem, p. 48.
- (54) Idem, ibidem, p. 52.
- (55) Idem, ibidem, p. 52.
- (56) Santos Graça, "Leonardo Coimbra, Professor do liceu da Póvoa de Varzim", in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 127.

- (57) Idem, ibidem, p. 128.
- (58) Idem, ibidem, p. 128.
- (59) Idem, ibidem, p. 128.
- (60) Paulo de Castro, "Evocação", in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 133 . O discurso a que Paulo de Castro se refere corresponde à conferência que Leonardo Coimbra proferiu no Teatro de S.Carlos, de Lisboa, em 2 de Fevereiro de 1934, sobre "A Rússia de hoje e o Homem de sempre" . Cf. *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, pp.375 - -376; *O Século, Diário de Notícias, Novidades e Diário de Lisboa*, to dos de Lisboa, de 3.2.1934. Sant'Anna Dionísio, no resumo que faz da conferência (in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, pp. 375-376), confirma as apreciações de Paulo de Castro. Não men ciona, no entanto, a profecia de Gogol que Leonardo terá citado.
- (61) Idem, ibidem, p. 133.
- (62) Idem, ibidem, p. 134.
- (63) Idem, ibidem, p. 134.
- (64) Leonardo Coimbra, *O Problema da Educação Nacional*, Edição de Marânus, Porto, 1926, p. 54.
- (65) Sant'Anna Dionísio, "Sentido humano e transcendente da eloquência em Leonardo Coimbra", in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus con - temporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 284.
- (66) Idem, ibidem, p. 284.
- (67) Idem, ibidem, p. 284.
- (68) Idem, ibidem, p. 283.
- (69) Idem, ibidem, p. 283.
- (70) Idem, ibidem, p. 282.
- (71) Alfredo Coelho de Magalhães, "Carta-Testemunho", in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Por to, 1950, p. 243.
- (72) Idem, ibidem, p. 243.
- (73) Idem, ibidem, p. 244.
- (74) Idem, ibidem, p. 244.
- (75) Idem, ibidem, p. 244.
- (76) José Marinho, "Apologia de Leonardo Coimbra", in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Por to, 1950, p. 260.
- (77) Idem, ibidem, p. 260.
- (78) Idem, ibidem, pp. 265-266.

- (79) Adolfo Casais Monteiro, "O Meu Mestre Leonardo Coimbra", in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 255.
- (80) Idem, ibidem, p. 254.
- (81) Idem, ibidem, p. 254.
- (82) Idem, ibidem, p. 255.
- (83) Idem, ibidem, p. 255.
- (84) Idem, ibidem, p. 255.
- (85) Idem, ibidem, p. 256.
- (86) Idem, ibidem, p. 255.
- (87) Idem, ibidem, p. 255.
- (88) Augusto Saraiva, "Alguns aspectos da personalidade de Leonardo Coimbra", in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 38.
- (89) Idem, ibidem, p. 42.
- (90) Idem, ibidem, p. 38.
- (91) Idem, ibidem, p. 44.
- (92) Idem, ibidem, p. 44.
- (93) Idem, ibidem, p. 44.
- (94) Idem, ibidem, p. 44.
- (95) Idem, ibidem, p. 44.
- (96) Eugénio Aresta, "Leonardo Coimbra. O Homem e a Obra", in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 61.
- (97) Idem, ibidem, p. 61.
- (98) Idem, ibidem, pp. 61-62.
- (99) Idem, ibidem, pp. 62-63.
- (100) Idem, ibidem, p. 63.
- (101) António Salgado Júnior, "Carta", in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 245.
- (102) Idem, ibidem, p. 246.
- (103) Idem, ibidem, p. 246.
- (104) Idem, ibidem, p. 246.
- (105) Idem, ibidem, p. 246.
- (106) Idem, ibidem, p. 246.
- (107) Referimo-nos à conferência proferida por Sant'Anna Dionísio em Vila Real, no dia 15 de Fevereiro de 1936 (apenas um mês e meio após o trágico falecimento de Leonardo), e a uma sua segunda leitura ,

bastante ampliada e rectificada, na *Casa da Imprensa e do Livro*, do Porto, em 31 de Março do mesmo ano. Este texto foi publicado ainda em 1936, em Edição do Autor, no Porto, sob o seguinte título: *Leonardo Coimbra. Contribuição para o conhecimento da sua personalidade e seus problemas*. O principal elemento da polémica foi constituído pela réplica do filho de Leonardo Coimbra, o malgrado Dr. Leonardo Augusto Coimbra. Vide, a este respeito: Leonardo Coimbra, Filho, *Leonardo Coimbra. Considerações sobre o livro do Dr. Sant'Anna Dionísio*, Porto, 1936. Das conversas que tivemos com o Dr. Sant'Anna Dionísio — e aproveitamos o ensejo para aqui agradecer toda a sua amabilidade para connosco — retirámos a convicção de que Sant'Anna Dionísio se mantém fiel, no essencial, às suas interpretações de então. Estamos convictos, no entanto, de que a sua admiração por Leonardo Coimbra se apurou com o tempo, como sucede com o vinho do Porto do Douro de ambos. Talvez ele não visiona, na sua anciandade, Leonardo como "um dos primeiros pensadores de segundo plano do nosso tempo" (como escreveu no seu livrinho, p. 28), mas como um grande pensador de primeiro plano do nosso tempo.

- (108) Sant'Anna Dionísio, *Leonardo Coimbra. Contribuição para o conhecimento da sua personalidade e seus problemas*, Edição do Autor, Porto, 1936, p. 19.
- (109) Idem, *ibidem*, p. 19.
- (110) Idem, *ibidem*, p. 25.
- (111) Idem, *ibidem*, pp. 26-27.
- (112) Idem, *ibidem*, p. 27.
- (113) Idem, *ibidem*, pp. 27-28.
- (114) Idem, *ibidem*, p. 53.
- (115) Idem, *ibidem*, p. 59.
- (116) Idem, *ibidem*, p. 59.
- (117) Idem, *ibidem*, pp. 58-59.
- (118) Óscar Lopes, *História Ilustrada das Grandes Literaturas*, vol. VII - Literatura Portuguesa, 2º volume (cap. XXIX, intitulado "Panorama Geral das Ideologias, 1910-1925"), Editorial Estúdios Cor, Lisboa, 1973, p. 466.
- (119) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, 1º volume, Guimarães & C.ª Editores, Lisboa, 1977, p. 68. Álvaro Ribeiro entende que Leonardo Coimbra constantemente reportou "o seu pensamento filosófico aos parâmetros da civilização helénica" e que esteve muito atento "ao Renascimento e à Idade Moderna" (*ibidem*, p. 69.) Escreve ainda es-

tas palavras, evidentemente graves: "Faltava, porém, a este pensador português a atenção à Idade Média, que menosprezava, e por isso o seu pensamento estava longe da tradição galaico-portuguesa e do espírito lusíada" (ibidem, p. 69). Estava o seu pensamento; estaria a sua alma, o seu ser? Sant'Anna Dionísio definiu-nos Leonardo com estas palavras fulminantes: "Leonardo era um portugalense!" Achamos profundamente certas estas palavras.

- (120) Agostinho Veloso, "Do naturalismo ao sobrenaturalismo em Leonardo Coimbra (Considerações sobre «O Criacionismo»)", in *Brotéria - Revista contemporânea de Cultura*, vol. LXVIII, nº 6, Junho de 1959, pp. 635-636.
- (121) António de Magalhães, S.J., "Prefácio" a *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, vol. XI das *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1962, p. VIII.
- (122) Álvaro Ribeiro, *A Arte de Filosofar*, Portugália Editora, Lisboa, 1955, p. 203. Escreve Álvaro Ribeiro (ibidem, p. 203): "Sabemos(...) que o pensador levou a vida a estudar todas as formas de cristologia, desde as mais superficiais e exotéricas até às mais profundas e esotéricas, antes de se submeter definitivamente ao ensino da Igreja Católica."
- (123) Sant'Anna Dionísio, *Leonardo Coimbra. Contribuição para o conhecimento da sua personalidade e seus problemas*, Edição do Autor, Porto, 1936, p. 63.
- (124) Idem, ibidem, pp. 63-64.
- (125) Sant'Anna Dionísio, "Sentido humano e transcendente da eloquência em Leonardo Coimbra", in *Leonardo Coimbra - Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 284.
- (126) Idem, ibidem, p. 284.
- (127) Sant'Anna Dionísio, *Leonardo Coimbra. Contribuição para o conhecimento da sua personalidade e seus problemas*, Edição do Autor, Porto, 1936, pp. 21-22.
- (128) Idem, ibidem, p. 21.
- (129) Idem, ibidem, p. 21.
- (130) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1977, 1.<sup>o</sup> volume, p. 11.
- (131) Essas páginas são, em nosso entender, as dos 3 volumes das *Memórias de um Letrado* e as do capítulo XII de *A Arte de Filosofar*. Não iremos utilizar textos desta última — que naturalmente teremos sempre presente no nosso espírito — por considerarmos suficientemente

ricos, expressivos e elucidativos os 3 livros de memórias de Álvaro Ribeiro, os últimos que publicou e, para nós visivelmente, a sua palavra definitiva sobre o Mestre — palavra que guardou intencionalmente para não ser apenas a definitiva, mas a derradeira. Queremos corresponder a essa comovente intenção e respeitar a vontade de Álvaro Ribeiro. O discípulo esperou a aproximação silenciosa da Morte para então nos contar os seus segredos sobre o Mestre a quem devia tantos e tão sagrados segredos.

- (132) Se, na primeira página das suas *Memórias de um Letrado* (Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1977, vol. 1.º, p. 11); Álvaro Ribeiro evoca "a figura de Leonardo Coimbra, mestre, didacta e educador", ao referir-se limitadamente à sua eloquência ou elocução vê nele o orador, o conversador e o didacta (idem, ibidem, vol. 1.º, p. 127). Parece claro que o primeiro delineamento tem para nós muito mais interesse do que o segundo.
- (133) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1977, vol. 1.º, p. 12.
- (134) Idem, ibidem, p. 12.
- (135) Idem, ibidem, p. 119.
- (136) Idem, ibidem, p. 119.
- (137) Idem, ibidem, pp. 119-120.
- (138) Idem, ibidem, p. 12.
- (139) Idem, *Memórias de um Letrado*, Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1979, vol. 2.º, p. 32.
- (140) Idem, ibidem, p. 32.
- (141) Idem, ibidem, p. 32.
- (142) Renzo Titone, *Metodologia Didáctica*, trad. esp., Ediciones Rialp, S.A., Madrid, 1979, 7.<sup>a</sup> ed., p. 342.
- (143) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1979, vol. 2.º, p. 32.
- (144) Idem, ibidem, p. 32.
- (145) Idem, ibidem, p. 32.
- (146) Idem, ibidem, p. 32.
- (147) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1980, vol. 3.º, p. 12.
- (148) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1977, vol. 1.º, p. 35.
- (149) Idem, ibidem, p. 52.
- (150) Idem, ibidem, p. 83.

- (151) Idem, *ibidem*, p. 91.
- (152) Idem, *ibidem*, p. 114.
- (153) Idem, *ibidem*, p. 114.
- (154) Idem, *ibidem*, p. 115.
- (155) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, Guimarães & C<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1979, vol. 2<sup>o</sup>, p. 89.
- (156) Idem, *ibidem*, p. 89.
- (157) Idem, *ibidem*, p. 90.
- (158) Idem, *ibidem*, p. 41.
- (159) Idem, *ibidem*, p. 41.
- (160) Idem, *ibidem*, p. 41.
- (161) Idem, *ibidem*, p. 42.
- (162) Idem, *ibidem*, p. 42.
- (163) Idem, *ibidem*, p. 42.
- (164) Idem, *ibidem*, pp. 51-52.
- (165) Idem, *ibidem*, p. 59.
- (166) Idem, *ibidem*, p. 63.
- (167) Idem, *ibidem*, p. 63.
- (168) Idem, *ibidem*, p. 94.
- (169) Idem, *ibidem*, p. 94.
- (170) Idem, *ibidem*, p. 94.
- (171) Idem, *ibidem*, p. 109.
- (172) Idem, *ibidem*, p. 109.
- (173) Idem, *ibidem*, p. 109.
- (174) Idem, *ibidem*, p. 111.
- (175) Edição de "Renascença Portuguesa", Porto, 1919.
- (176) Citado por Álvaro Ribeiro in *Memórias de um Letrado*, Guimarães & C<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1979, vol. 2<sup>o</sup>, p. 111.
- (177) Idem, *ibidem*, p. 205. Álvaro Ribeiro reproduziu integralmente, em A pêndice documental (*ibidem*, pp. 199-205), o mencionado "Esboço dum Programa de Filosofia para os Liceus", como já o haviam feito Ângelo Ribeiro, em *Iniciação Filosófica. I Significado e valor da Filosofia* (Livraria Férin, Lisboa, 1919), e Fernando Castelo Branco, em *Leonardo Coimbra e o Problema da Didáctica da Filosofia* (Separata da Revista «Ocidente», vol. LVII, Lisboa, 1959). As indicações de leituras filosóficas a fazer na aula são as seguintes: Descartes, *Discurso do Método*; Leibnitz, *Monadologia*; Kant, capítulos dos postulados da *Razão Pura e Prática* em geral e particular, e a conclusão da *Crítica da Razão Prática*; Fouillée, um resumo do próprio au-

tor, *Humanitaires et Libertaires*; Bergson, alguns capítulos (não é dito de que obras); Sampaio (Bruno), último capítulo de *A ideia de Deus*; outras leituras (em aberto). Cada liceu deveria ter as obras dos autores citados, em original ou tradução, para as leituras na aula. Havia, além disso, os livros propriamente ditos para o ensino: um livro de iniciação filosófica e uma História da Filosofia. O "Esboço dum programa de Filosofia para os Liceus" foi originalmente publicado em *A Águia*, Porto, II Série, nºs 75-76, Março - Abril de 1918.

- (178) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1980, vol. 3º, p. 15.
- (179) Idem, *ibidem*, p. 37.
- (180) Idem, *ibidem*, p. 54.
- (181) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1977, vol. 1º, pp. 131-132.
- (182) Idem, *ibidem*, p. 131.
- (183) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1979, vol. 2º, p. 80.
- (184) Idem, *ibidem*, p. 80.
- (185) Idem, *ibidem*, pp. 80-81.
- (186) Idem, *ibidem*, p. 81.
- (187) Idem, *ibidem*, p. 81.
- (188) Idem, *ibidem*, pp. 81-82.
- (189) Idem, *ibidem*, p. 82.
- (190) Idem, *ibidem*, p. 82.
- (191) Idem, *ibidem*, p. 80.
- (192) Idem, *ibidem*, pp. 119-120.
- (193) Idem, *ibidem*, p. 120.
- (194) Idem, *ibidem*, p. 120.
- (195) Idem, *ibidem*, p. 120.
- (196) Idem, *ibidem*, p. 120.
- (197) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1977, vol. 1º, p. 116. Trata-se do escrito "O Problema do Conhecimento", publicado em *A Águia*, Porto, III Série, nºs 21-22, vol. IV, Março-Abril de 1924.
- (198) Idem, *ibidem*, p. 116.
- (199) Idem, *ibidem*, p. 116.
- (200) Idem, *ibidem*, p. 116.
- (201) Idem, *ibidem*, p. 116.

- (202) Idem, *ibidem*, pp. 116-117.
- (203) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1980, vol. 3<sup>o</sup>, p. 26.
- (204) Idem, *ibidem*, p. 26.
- (205) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1977, vol. 1<sup>o</sup>, pp. 113-114.
- (206) Idem, *ibidem*, p. 114.
- (207) Idem, *ibidem*, p. 114.
- (208) Idem, *ibidem*, p. 114.
- (209) Idem, *ibidem*, p. 114.
- (210) Idem, *ibidem*, p. 115.
- (211) Idem, *ibidem*, p. 122.
- (212) Idem, *ibidem*, p. 122.
- (213) Idem, *ibidem*, p. 122.
- (214) Idem, *ibidem*, p. 114.
- (215) Idem, *ibidem*, p. 115.
- (216) Idem, *ibidem*, p. 115.
- (217) Idem, *ibidem*, p. 115.
- (218) Idem, *ibidem*, p. 100.
- (219) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1979, vol. 2<sup>o</sup>, p. 120.
- (220) Idem, *ibidem*, p. 120.
- (221) Idem, *ibidem*, p. 181.
- (222) Idem, *ibidem*, p. 181.
- (223) Idem, *ibidem*, p. 181.
- (224) Idem, *ibidem*, p. 181.
- (225) Idem, *ibidem*, p. 181-182.
- (226) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1980, vol. 3<sup>o</sup>, p. 28.
- (227) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1979, vol. 2<sup>o</sup>, p. 90.
- (228) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1977, vol. 1<sup>o</sup>, p. 53.
- (229) Fernando Pessoa, *Livro do Desassossego* por Bernardo Soares, Ática, Lisboa, 1982, vol. I, p. 17. Escreve aí Fernando Pessoa, a concluir (*ibidem*, p. 17): "Sim, porque a orthographia tambem é gente. A palavra é completa vista e ouvida. E a gala da translitteração greco-romana veste - m'a do seu vero manto regio, pelo qual é senhora e rainha."

- (230) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, Guimarães e C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1977, vol. 1<sup>o</sup>, p. 80.
- (231) Idem, ibidem, p. 36.
- (232) Idem, ibidem, p. 123.
- (233) Idem, ibidem, p. 122.
- (234) Idem, ibidem, p. 123, citando a 2.<sup>a</sup> ed. de *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, Porto, 1962.
- (235) Idem, ibidem, p. 118.
- (236) Idem, ibidem, p. 118.
- (237) Julián Mariñas, *Filosofia Española Actual*, Espasa-Calpe, S.A., Madrid, 1973, 5.<sup>a</sup> ed., pp. 133-134.
- (238) Idem, ibidem, p. 134.
- (239) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1977, vol. 1<sup>o</sup>, p. 118.
- (240) Leonardo Coimbra, *A Questão Universitária*, Livraria Ferreira, Lisboa, 1920, pp. 5-6 ; citado por Álvaro Ribeiro in *Memórias de um Letrado*, Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1977, vol. 1<sup>o</sup>, p. 105.
- (241) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1977, vol. 1<sup>o</sup>, p. 105.
- (242) Idem, ibidem, p. 105.
- (243) Idem, ibidem, p. 53.
- (244) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1979, vol. 2<sup>o</sup>, p. 138.
- (245) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1980, vol. 3<sup>o</sup>, p. 27.
- (246) Idem, ibidem, pp. 27-28.
- (247) Idem, ibidem, p. 28.
- (248) Idem, ibidem, p. 33.
- (249) Leonardo Coimbra, *A Questão Universitária*, Livraria Ferreira, Lisboa, 1920, p. 43 ; citado por Álvaro Ribeiro in *Memórias de um Letrado*, Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1980, vol. 3<sup>o</sup>, p. 33.
- (250) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1980, vol. 3<sup>o</sup>, p. 10.
- (251) Idem, ibidem, p. 34.
- (252) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, Guimarães e C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1979, vol. 2<sup>o</sup>, p. 139.
- (253) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1977, vol. 1<sup>o</sup>, p. 34.
- (254) Idem, ibidem, p. 34.

- (255) Idem, ibidem, p. 35.
- (256) Idem, ibidem, p. 44.
- (257) Idem, ibidem, p. 44.
- (258) Idem, ibidem, p. 44.
- (259) Idem, ibidem, p. 112.
- (260) Idem, ibidem, p. 113. São palavras atribuídas por Álvaro Ribeiro a José Régio.
- (261) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1979, vol. 2<sup>o</sup>, pp. 79-80.
- (262) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1980, vol. 3<sup>o</sup>, p. 14.
- (263) Idem, ibidem, p. 14.
- (264) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1979, vol. 2<sup>o</sup>, p. 194.
- (265) Idem, ibidem, p. 194.
- (266) Idem, ibidem, p. 194.
- (267) Idem, ibidem, p. 195.
- (268) Idem, ibidem, p. 154.
- (269) Idem, ibidem, p. 154.
- (270) Idem, ibidem, p. 179.
- (271) Idem, ibidem, p. 181.
- (272) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1980, vol. 3<sup>o</sup>, p. 26.
- (273) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1979, vol. 2<sup>o</sup>, p. 139.
- (274) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1980, vol. 3<sup>o</sup>, p. 12.
- (275) Idem, ibidem, p. 12.
- (276) Idem, ibidem, p. 27.
- (277) Idem, ibidem, p. 28.
- (278) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1979, vol. 2<sup>o</sup>, p. 78.
- (279) Idem, ibidem, p. 78.
- (280) Idem, ibidem, p. 78.
- (281) Idem, ibidem, pp. 78-79.
- (282) Idem, ibidem, p. 79.
- (283) Idem, ibidem, p. 79.
- (284) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1980, vol. 3<sup>o</sup>, p. 51.



- (285) Idem, *ibidem*, p. 51.
- (286) Idem, *ibidem*, p. 51.
- (287) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1979, vol. 2<sup>o</sup>, p. 103.
- (288) Idem, *ibidem*, p. 78.
- (289) Bruno, *Os modernos publicistas portugueses*, Livraria Chardron de Lello & Irmão, editores, Porto, 1906, p. 185. As palavras de Sampaio Bruno são estas: "A educação jesuitica habituou-nos, ao menos, à arte de bem fallar; e o padre-mestre Quintiliano já definira «barbarismo» como o emprego de uma palavra por uma fôrma impropria ou viciosa" (*ibidem*, p. 185).
- (290) Fernando Pessoa escreveu "a meio do século passado o antigo tipo português começou, por qualquer razão misteriosa, a reaparecer" (Fernando Pessoa, *Sobre Portugal-Introdução ao problema nacional*, Ática, Lisboa, 1979, p. 87). Reapareceu na literatura: com Antero, Cesário Verde e Junqueiro. Reapareceu na filosofia: com Leonardo Coimbra e Raul Leal. "O aparecimento de filosofia (verdadeira filosofia) em Portugal, com Leonardo Coimbra e Raul Leal, é outro indício do regresso desse tipo português (...)" (*idem, ibidem*, p. 88). É curioso observar qual o sinal que Pessoa encontra em Antero do regresso nítido do tipo português antigo: "a profundidade do pensamento alia-se à graça da forma, não por acréscimo, mas por fusão orgânica" (*idem, ibidem*, p. 88). Pensa-se imediatamente em Fernão Lopes, Duarte Pacheco Pereira, no D. João de Castro dos Roteiros, Pensa-se imediatamente no futuro que, obviamente, começa hoje.
- A frase famosa — justamente famosa — de Fernando Pessoa "minha pátria é a língua portuguesa" encontra-se em o *Livro do Desassossego* (Fernando Pessoa, *Livro do Desassossego* por Bernardo Soares, Ática, Lisboa, 1982, vol. I, p. 17).
- (291) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1980, vol. 3<sup>o</sup>, p. 15.
- (292) José Régio, "Algumas impressões sobre Leonardo Coimbra", in *Leonardo Coimbra - Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 27.
- (293) Idem, *ibidem*, p. 27.
- (294) Idem, *ibidem*, p. 30.
- (295) Idem, *ibidem*, p. 30.
- (296) Idem, *ibidem*, p. 32.
- (297) Idem, *ibidem*, p. 30.

- (298) Idem, *ibidem*, p. 30.
- (299) Idem, *ibidem*, p. 30.
- (300) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, Guimarães & C.<sup>a</sup> Ediotres, Lisboa, 1977, vol. 19, pp. 112-113.
- (301) José Régio, "Algumas impressões sobre Leonardo Coimbra", in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, pp. 30-31.

INTRODUÇÃO

Leonardo Coimbra foi ministro da Instrução Pública por duas vezes. Ocorreu a primeira entre 2 de Abril de 1919 e 28 de Junho do mesmo ano, no Conselho de Ministros presidido pelo Dr. Domingos Pereira. Ocorreu a segunda entre 30 de Novembro de 1922 e 8 de Janeiro de 1923, no Conselho de Ministros presidido pelo Engenheiro António Maria da Silva. Leonardo esteve ainda presente no Parlamento em duas legislaturas: eleito pelo círculo de Penafiel em 1919 e eleito pelo círculo do Porto em 1922. É da sua acção efectiva como ministro da Instrução Pública que no presente capítulo nos queremos ocupar. Na verdade, a passagem de Leonardo Coimbra pelo ministério da Instrução Pública ficou assinalada por importantes medidas legislativas, tanto da primeira como da segunda vez. A primeira passagem foi de uma admirável, se é que não mesmo espantosa, fecundidade. Num curto e problemático período — o governo a que pertencia tinha por missão essencial preparar a realização de eleições —, Leonardo produziu legislação de fundo através da qual não é difícil vislumbrar o delineamento de uma reforma global do sistema educativo. Ficou provado que Leonardo Coimbra possuía um programa completo e coerente de educação nacional. Ele sabia perfeitamente o que queria e como passá-lo à prática. A sua segunda passagem pelo Ministério da Instrução Pública foi mais curta e mais difícil. Dominou-a a "questão do ensino religioso". As grandes reformas tinham sido feitas em 1919 e estavam a dar os seus frutos.

Expusemos já largamente o pensamento filosófico, pedagógico, político e social de Leonardo Coimbra. Cremos que será fácil compreender, à luz desse pensamento, a profunda consciência e intencionalidade da sua acção política como ministro. Poderemos afirmar, sem hesitação, que o ministro Leonardo Coimbra não assinava de cruz: nem decretos, nem portarias, nem simples despachos. Fê-lo sempre iluminado por um alto pensamento filosófico, pedagógico e político: é o que se nos afigura evidente.

1. O ENSINO PRIMÁRIO E FUNDAMENTAL

Começemos por analisar as principais medidas promovidas pelo ministro relativamente ao que ele chamava — como vimos — o ensino funda-

mental. Teve Leonardo Coimbra a honra de ter procedido à reforma do ensino primário e de ter criado o quadro de efectiva implementação do ensino primário superior. É ao que se refere o Decreto nº 5787-B, de 10.5.1919(1).

O Decreto visava proceder à reorganização dos serviços de instrução primária. A reforma pretende substituir completamente a de 29 de Março de 1911, como deriva do artigo 2º do Decreto, que diz expressamente: "Fica revogada a legislação em contrário". É declarado, no curtíssimo preâmbulo, terem sido tomados em consideração os trabalhos apresentados pela comissão nomeada por portaria de 5 de Abril de 1919 (2). O Decreto, que é curto (tem um preâmbulo sumaríssimo e apenas dois artigos), introduz e aprova as Bases da nova organização do ensino primário. É assinado por todo o Governo e promulgado pelo Presidente da República, Canto e Castro. As Bases são assinadas exclusivamente pelo ministro da Instrução Pública, Leonardo José Coimbra.

Em sete capítulos aparecem divididas as Bases: I - Do ensino primário, sua organização e professorado; II - Da administração do ensino primário e assistência escolar; III - Do ensino particular e doméstico; IV - Da fiscalização do ensino infantil e primário geral; V - Do ensino normal primário; VI - Das missões de estudo; VII - Das conferências e congressos pedagógicos. Seguem-se três tabelas: Tabela de vencimentos; Tabela de subsídios de residência e de renda de casa; Tabela de gratificações. Trata-se, como se vê, de uma reforma total do ensino primário. A I República só fez duas: a de 1911 e a presente, de 1919. É quanto basta para lhe evienciarmos a importância. Mencionamos as tabelas por uma razão importante: o nível e as condições de remuneração da classe docente são poderoso factor de sucesso ou insucesso de uma reforma pedagógica. O ministro atendeu a esse factor.

Analisemos sumariamente o capítulo I. A finalidade do ensino primário é deste modo determinada (artigo 1º): "O ensino primário tende a habilitar o homem para a luta da vida e a formar a consciência do cidadão". O homem e o cidadão: eis o que preocupa o legislador. Primeiro o homem, e depois o cidadão — registe-se também. A inscrição do ensino primário no círculo da vida é feita com perfeita transparência de linhas: vida pessoal, social, económica e civico-política. O sentido da realidade e do concreto lateja neste inicial artigo das Bases.

O ensino primário vai abranger três graus: o infantil, o primário geral e o primário superior (artigo 2º). O ensino infantil é, assim, desde logo intimamente associado ao ensino primário: ele é especialmente destinado à preparação para o ensino primário geral (artigo 3º). São seus ob

jectivos: a cultura dos sentidos; a educação dos órgãos da fala, aumento de vocabulário e correcção de dicção; o ensino inicial da leitura e escrita e aquisição de outras noções rudimentares básicas do ensino primário geral; a cultura dos sentimentos morais para a formação do carácter. Prevêem-se três secções ou classes para ministrar progressivamente o ensino infantil, em regime de coeducação: a 1.<sup>a</sup>, para crianças de 4 a 5 anos; a 2.<sup>a</sup>, para crianças de 5 a 6 anos; a 3.<sup>a</sup>, para crianças de 6 a 7 anos (artigo 49). O legislador é realista: ele sabe que não é fácil a implementação universal do ensino infantil. Mas o legislador é também voluntarista e pragmático; ele quer implementar o ensino infantil e sabe encontrar meios adequados à situação. Por isso determina que (artigo 59) "enquanto não existirem escolas infantis ou o número das existentes for insuficiente, haverá, junto das escolas do ensino primário geral, classes preparatórias daquele ensino, destinadas exclusivamente a crianças de 6 a 7 anos, correspondendo estas classes à 3.<sup>a</sup> secção das escolas infantis".

O ensino primário geral é obrigatório para todas as crianças de ambos os sexos dos 7 aos 12 anos (artigo 79). Compreende 5 classes ascendentes, por conseguinte. O regime praticado será o da coeducação dos sexos. Quanto ao ensino primário superior, ele será ministrado aos indivíduos de ambos os sexos desde os 12 aos 15 anos, de igual modo em regime de coeducação, mas não será obrigatório (artigo 149). Conforme determinava o artigo 89, a obrigatoriedade do ensino primário geral terminaria com a obtenção do certificado de estudos da escola primária e com a idade mínima de 12 anos. Temos, pois, que o ensino primário geral era obrigatório e o ensino primário superior era facultativo.

Vimos que ao ensino primário eram consignadas finalidades precisas e concretas. Esse escopo do legislador transparece com nitidez do artigo 69, que procura determinar o conteúdo programático genérico do ensino primário geral: tradução do pensamento pela palavra oral e escrita e sua interpretação pela leitura inteligente; conhecimento da terra portuguesa; preparação da criança para a vida individual e colectiva; cálculo, noções de geometria prática e elementar, sistema métrico; conhecimento dos fenómenos naturais mais simples e evidentes; modelação, desenho, caligrafia; canto coral e dicção de pequenas poesias; higiene individual; ginástica e jogos educativos, especializando os nacionais; trabalhos manuais e agrícolas, conforme os sexos e as regiões. Tudo isto no quadro de uma pedagogia essencialmente activa, partindo sempre da convivência do aluno com as realidades físicas e sociais, com dispensa, sempre que possível, dos livros, especialmente dos destinados ao ensino do cálculo, da geometria, do

sistema métrico, do desenho e das ciências naturais (artigo 9º). É difícil encontrar uma orientação mais claramente anti-livresca e mais decididamente apontada para o comércio pedagógico directo com a vida.

As finalidades consignadas ao ensino primário superior eram as seguintes; completar a educação geral do indivíduo e dar-lhe uma preparação técnica de carácter regional (artigo 11º). Este ensino distribuía-se, como já vimos, por três classes. As disciplinas que compreendia eram as seguintes: língua portuguesa; língua francesa; língua inglesa; matemática elementar, geometria intuitiva e sistema métrico; ciências fisico-químico-naturais; geografia; história geral, história de Portugal, instrução moral e cívica; noções práticas de higiene e puericultura; educação física; modelação e desenho; trabalhos manuais; música e canto coral (artigo 12º). Esta a componente programática geral. Havia ainda, como se depreende do que dissemos, uma componente programática de preparação técnica de carácter regional. Para darem realização a este desiderato, deveriam as escolas de ensino primário superior ter secções especiais (artigo 13º). Elas poderiam ser: agrícola, comercial, doméstica, industrial ou marítima. Competia ao Governo designar em diploma especial e de harmonia com as condições de cada localidade as secções técnicas de cada escola.

Para se formar uma ideia mais precisa da aposta que o legislador fazia nas escolas primárias superiores parece conveniente pôr à mostra o conjunto de habilitações que o seu curso conferia. Segundo o artigo 15º, o curso das escolas primárias superiores habilitava: ao exame de admissão à matrícula nas escolas normais primárias; a requerer exame de saída do curso geral dos liceus, 2ª secção; a concorrer a todos os cargos públicos para que era exigida a aprovação no exame de saída do curso geral dos liceus; para a matrícula nas escolas técnicas correspondentes na parte já especializada; a requerer o certificado de estudos pedagógicos nas escolas normais primárias para o exercício do ensino primário livre. O artigo 16º acrescentava que o curso das escolas primárias superiores constituiria condição de preferência para a admissão nas fábricas, oficinas, arsenais e quaisquer outros estabelecimentos do Estado, e ainda que a secção doméstica das mesmas escolas constituiria condição de preferência para se ser provido em qualquer lugar do quadro do pessoal menor ou de vigilância das escolas femininas ou de coeducação. A frequência das escolas primárias superiores era facultativa. Nem de outro modo poderia ser, nas condições gerais e educativas em que o país se encontrava. Mas era criado, desde já, um poderoso conjunto de estímulos para que elas se arreigassem no espírito e nos hábitos da população.

Como a nossa intenção não é proceder a uma análise exaustiva da reforma do ensino primário feita pelo ministro da Instrução Pública Leonardo José Coimbra, mas a uma evidenciação da intencionalidade e sentido pedagógico profundos da sua acção governativa, ficaremos por aqui quanto ao capítulo I das Bases.

Rápida será a nossa análise do capítulo II, que trata da administração do ensino primário e assistência escolar. Interessar-nos-á, muito particularmente, pôr em relevo o esforço (notável) de descentralização procurado pelo ministro.

O esquema genérico de administração e assistência das escolas primárias é o que se delinea no artigo 40º: a administração das escolas de ensino primário e a assistência aos respectivos alunos competiria, dentro de cada concelho, a uma Junta Escolar. Era a seguinte a composição dessa Junta (artigo 41º): vereadores dos pelouros da Fazenda e da Instrução da respectiva câmara municipal; um representante das juntas de freguesia do concelho; três professores de ensino primário eleitos pelos professores do concelho; o inspector do círculo ou seu delegado; o secretário de Finanças do concelho.

Nos termos do artigo 43º, competia à Junta Escolar: organizar o orçamento do ensino primário do concelho; promover a construção de edifícios escolares, segundo um programa previamente organizado; organizar o cadastro dessas escolas e do respectivo professorado; arrendar, na falta de edifícios próprios, casas para escolas; adquirir o mobiliário escolar e o material de ensino; prover ao pagamento das respectivas despesas; prover à reparação, conservação e limpeza dos edifícios escolares; propor ao Governo, organizando o respectivo processo, a criação, transferência, conversão ou supressão de escolas; estabelecer cursos nocturnos municipais e cátedras ambulantes; pagar aos professores os seus vencimentos, gratificações e abonos; nomear os professores interinos de entre a lista dos candidatos às interinidades do respectivo concelho; conceder aos professores licença até 30 dias em cada ano civil, provendo à sua substituição; promover o desenvolvimento do ensino primário dentro do respectivo concelho. Quanto à assistência escolar, competia particularmente à Junta (artigo 44º): facilitar a frequência das escolas às crianças pobres; promover a criação de caixas e cantinas escolares; organizar colónias de férias; distribuir aos alunos utensílios escolares, vestuário e calçado. É, em ambos os casos, um impressionante quadro de atribuições e poderes. Se compararmos com a situação actual, ficaremos com uma ideia aproximada da profundidade do alcance descentralizador da reforma de Leonardo Coimbra. Estas medidas se

riam avançadas ainda hoje, em que tanto se fala em poder local e regional e de desconcentração, descentralização e regionalização.

Importantíssimo era definir os meios financeiros a pôr à disposição das Juntas. Isso se fazia no artigo 46º, indicando pormenorizadamente as receitas que deviam constituir o fundo escolar de cada concelho. As responsabilidades principais cabiam ao município e ao Estado.

Tem algum interesse debruçarmo-nos um pouco sobre o capítulo III, que trata do ensino particular e doméstico. Isto porque encontramos aqui um importante ponto de ligação com o problema que virá a estar na origem da saída de Leonardo Coimbra do Ministério da Instrução Pública, aquando da sua segunda passagem pela pasta. A tendência fortemente liberalizadora de Leonardo Coimbra é patente no artigo 48º: "É livre a instituição de qualquer escola ou curso particular de ensino infantil e primário geral, ficando porém essa escola ou curso sujeito à fiscalização oficial para garantia da competência legal dos professores e das prescrições de higiene escolar". Para além de medidas tendentes a garantir a qualidade profissional dos professores, é de salientar uma importante restrição, no fim de contas bem realisticamente defensora do Estado republicano e do regime democrático (artigo 52º): "Será proibido o exercício do magistério primário particular aos indivíduos que ensinem doutrinas contrárias às leis do Estado, à liberdade dos cidadãos e à moral social".

O problema da fiscalização, ou inspecção, do ensino primário é contemplado em todas as reformas do ensino primário tentadas em Portugal desde a reforma pombalina de 1772. Com efeito, é um aspecto fundamental de qualquer reforma. Na verdade, não basta determinar que se faça; é preciso verificar se se faz, como se faz, porque se faz ou se não faz, que é preciso corrigir para que se faça e se faça bem. O capítulo IV das Bases trata da fiscalização do ensino infantil e primário geral. Serão os inspectores escolares a exercer, pelo Ministério da Instrução Pública, a fiscalização do ensino primário geral (artigo 53º). Quanto ao ensino infantil, e enquanto não houvesse inspectores de ensino infantil, deveriam os inspectores de ensino primário geral inspecionar as escolas infantis existentes na área do seu círculo (artigo 61º). O território continental e insular da República era dividido em círculos escolares, para os efeitos da inspecção do ensino primário geral, divisão que seria revista de dez em dez anos (artigo 54º). Em cada círculo escolar haveria um inspector, imediatamente subordinado à Direcção-Geral do Ensino Primário e Normal (artigo 55º). A nomeação dos inspectores seria feita pelo Governo, precedendo concurso de provas públicas (artigo 56º). Os inspectores não tinham quais

quer funções administrativas, mas meramente pedagógicas e fiscalizadoras, competendo-lhes, nomeadamente, fiscalizar o ensino e a disciplina das escolas de ensino primário geral, tanto oficiais como particulares, do respectivo círculo, e orientar os professores na sua acção docente e educativa pelos modernos processos pedagógicos, fazendo para isso conferências e lições modelos (artigo 58º).

Nenhuma reforma educativa resulta se não se dispuser, ou não se preparar o corpo docente para a executar e levar à prática. Isso passa pela formação e reformatão do professorado no campo profissional, e pela criação de meios materiais de vida aos professores que tornem viável o exercício correcto, ou no mínimo decente, da profissão. A presente reforma trata do problema da formação, reformatão e actualização dos professores nos capítulos V, VI e VII; e trata do problema das condições materiais de vida do professorado, e pessoal conexo, nas tabelas anexas às Bases.

Ao problema da habilitação dos professores para o exercício do magistério primário é dada, a nosso ver acertadamente, uma solução matizada: ela seria feita, nos seus dois primeiros graus, "unicamente nas escolas normais primárias de Lisboa, Porto e Coimbra" (artigo 66º). Isto não obstava a que, depois de estas funcionarem com regularidade, outras viessem a ser criadas, mas "obedecendo ao mesmo modelo". Quanto ao ensino primário superior, o ministro queria que a sua formação fosse feita, como havemos de ver, nas Escolas Normais Superiores. Ele pretendia, visivelmente, um ensino primário superior leccionado por docentes bem preparados.

Qual era o nível profissional — científico, pedagógico e cultural — que se pretendia, ou que se considerava possível, para os professores do ensino primário? Importante para o saber é verificar as condições literárias de ingresso nas escolas normais primárias e o conjunto disciplinar que constituía o curso dessas escolas. Era necessário ter obtido aprovação no exame final do curso das escolas primárias superiores ou no exame do curso geral dos liceus, 2ª secção, para poder ingressar nas escolas normais primárias. Caso não se possuissem estas habilitações, era ainda possível tentar o ingresso mediante a realização de um exame de admissão (artigo 69º). Esse exame de admissão versaria sobre (artigo 70º): leitura e gramática portuguesa, interpretação do texto e redacção; língua francesa, leitura, tradução e composição; história universal e pátria; geografia geral e corografia de Portugal; aritmética, geometria e álgebra elementares; elementos de física e química; rudimentos de zoologia, botânica, geologia e mineralogia; desenho. O curso das escolas normais primárias tinha a duração de três anos. Era o seguinte o elenco disciplinar do curso

(artigo 67º): língua e literatura portuguesa; história da civilização relacionada com a história pátria; história da instrução popular em Portugal; geografia geral, corografia de Portugal e colónias; matemáticas elementares; ciências físico-químicas e naturais; noções de higiene, higiene escolar; psicologia experimental e pedologia; pedagogia geral e história da educação; metodologia; educação social; noções de direito usual e economia social; legislação comparada do ensino primário; noções de economia doméstica; noções de agricultura e economia rural; modelação e desenho; trabalhos manuais; música e canto coral; educação física; costura e labores. Há a acrescentar um pormenor importante para a formação dos professores: a existência, junto de cada escola normal primária, das escolas de ensino primário necessárias à prática dos alunos-mestres (artigo 68º).

A posição de Leonardo Coimbra, e do ministro Leonardo Coimbra, relativamente à formação inicial dos professores do ensino primário — incluindo os professores do ensino primário superior, a serem formados nas Escolas Normais Superiores —, era diferente da de António Sérgio, e do ministro António Sérgio. Leonardo acreditava na capacidade das nossas instituições de formação, dos nossos formadores e dos nossos formandos. António Sérgio considerava que era absolutamente indispensável mandarmos gente nossa para o estrangeiro — principalmente para a Alemanha —, e mandar vir gente do estrangeiro para nos ensinar aqui. Entendemos que a posição de Leonardo Coimbra era mais correcta e realista que a de António Sérgio. O sistema educativo quer-se a partir do que ele é e não do que queremos que ele seja — e não de um modelo ideal de sistema inaplicável a uma realidade cuja existência e características se começa por negar. Reformar um sistema educativo não é fazer tábua rasa do que existe, não é mesmo destruir ou suspender o que existe para construir do nada. Foi, no fim de contas, o que fez António Sérgio com as escolas primárias superiores, com os resultados conhecidos.

Para melhor garantir a qualidade profissional dos professores do ensino primário previam as Bases um sistema de exames adequado. Com efeito, concluído o curso das escolas normais primárias, seriam os alunos sujeitos a um exame final de provas escritas, orais, práticas e pedagógicas (artigo 74º). Prova da dignidade do diploma conferido aos alunos aprovados é-nos dada pelo artigo 76º das Bases, que nos diz que os diplomados pelas escolas normais primárias poderiam frequentar qualquer curso universitário ou superior especial, mediante exame de admissão às respectivas Faculdades ou Escolas, e seriam preferidos, em igualdade de condições, na admissão ao curso do magistério normal primário das escolas normais supe-

riores.

Garantia da qualidade profissional dos professores do ensino primário, e porventura a garantia principal, haveria de ser dada pela qualificação profissional e competência dos professores das escolas normais primárias. Segundo o artigo 78º das Bases, teriam de ser diplomados pelas escolas normais superiores, devendo o provimento definitivo das vagas existentes ou a existir fazer-se em indivíduos diplomados pelas escolas normais superiores com o curso de habilitação ao magistério normal primário (artigo 79º). Para os casos das disciplinas em que não houvesse diploma - dos pelas escolas normais superiores, o provimento ordinário seria feito por concurso documental ou de provas práticas (artigo 81º).

O capítulo VI das Bases, sobre as missões de estudo, mostra que o ministro Leonardo Coimbra não desdenhava, bem pelo contrário, os benefícios que podiam advir da organização de missões de estudo ao estrangeiro para aperfeiçoamento de aptidões profissionais e aquisição do conhecimento dos modernos métodos e processos de ensino adoptados nos países de mais intensa cultura pedagógica (artigo 87º). O que não entendia era fazer depender primariamente dessas missões a realização de uma conveniente reforma do ensino primário, incluindo o ensino primário superior. O artigo 87º, já mencionado, autoriza o Governo a organizar essas missões, determinar-lhes uma duração máxima de dois anos, e estabelecer que elas sejam constituídas entre os inspectores escolares, os professores de ensino normal primário, e os professores de ensino infantil, primário geral e primário superior. Também o problema do aperfeiçoamento e actualização dos professores primários habilitados pelas antigas escolas de ensino normal preocupa o legislador. Com efeito, o artigo 86º das Bases autoriza o Governo a criar nas escolas normais primárias cursos de aperfeiçoamento para esses professores, sendo-lhes concedido um diploma especial de aptidão pedagógica desde que os tenham frequentado com regularidade.

As Bases não definem apenas o esquema de formação inicial, ou de re formação e actualização inicial, dos professores. Vão mais longe, delimitando todo um esquema de vasta e universal formação permanente. É o que compreende o capítulo VII, que trata das conferências e congressos pedagógicas. O esquema de formação permanente a que nos referimos inclui a realização de conferências pedagógicas, por períodos de quatro anos, em todos os círculos escolares; a realização de um congresso pedagógico de cinco em cinco anos; e a publicação pelo Governo de um boletim mensal, destinado a levar ao conhecimento dos professores primários as melhores notícias sobre métodos e processos pedagógicos, trabalhos de cultura geral,

sínteses do movimento económico e social e as grandes ideias directoras da civilização, utilizando para o efeito tanto trabalhos originais portugueses como boas traduções dos melhores trabalhos estrangeiros (artigo 89º).

Fica delineada uma reforma do ensino primário que é honra da pedagogia nacional, da I República portuguesa e, inegavelmente, do ministro da Instrução Pública que a subscreveu, Leonardo José Coimbra. Ela constitui, por si só, uma obra pedagógica de valor suficiente para definir o perfil pedagógico prático de Leonardo Coimbra.

Comparemos um pouco, relativamente à problemática que nos vem ocupando, Leonardo Coimbra e António Sérgio. António Sérgio queria que os ensinos infantil e primário fossem universais, isto é, fossem frequentados por todas as crianças portuguesas. O mesmo não pensava relativamente ao ensino primário superior, ou ensino de continuação (como lhe chamava). Esse seria frequentado apenas por aqueles que não se dirigissem aos estudos superiores. Os outros frequentariam as escolas secundárias, entre os 12 e os 18 anos. Os estudos secundários "diversificar-se-iam em quatro ramos nos dois anos terminais: *clássico* (línguas mortas, história, filosofia); *científico* (ciências e filosofia); *comercial* (línguas vivas, contabilidade); *técnico geral*" (3). Podemos ainda mencionar os liceus agrícolas, dos quais Sérgio "chegou a propor uma primeira experiência em Évora" (4).

A ideia que António Sérgio fazia do ensino de *continuação* (ensino primário superior) é muito discutível. É completamente diferente da que fazia Leonardo Coimbra. Sérgio fechava a maioria das crianças portuguesas, com o seu ensino de *continuação*, nos horizontes estreitos e praticamente imutáveis da vida social dos seus pais. A mobilidade social vertical, tão importante nas sociedades contemporâneas, era praticamente impedida aos que não dispusessem de uma posição social favorável à partida. As escolas primárias superiores de António Sérgio opunham-se a um dos movimentos mais positivos da sociedade portuguesa do século XX, que tem sido o alargamento a camadas cada vez mais vastas da população da possibilidade real de ingresso na Universidade. Todo o movimento evolutivo do ensino português tem sido num sentido oposto ao preconizado por António Sérgio com as suas escolas de continuação. Bem ao contrário, as escolas primárias superiores de Leonardo Coimbra garantiam, em princípio, a todas as crianças portuguesas a possibilidade real de ingresso no ensino superior. Bastaria, para tanto, tornar efectivo para toda a população jovem portuguesa o ensino primário superior, disseminando-o por to-

do o país, para o que era fundamental criarem-se as necessárias condições. O problema era esse e não outro qualquer.

"Sérgio - escreve Rogério Fernandes - atribuía uma importância primordial às escolas de *continuação* na estratégia de implantação da democracia social e política no nosso país"(5). Aparentemente, dado insistir na designação de "ensino de *continuação*" e não na de "ensino primário superior", que era a que correspondia mais lididamente ao ideário pedagógico republicano, Sérgio não queria que se identificasse o "seu" ensino de *continuação* com o ensino primário superior da República. Um problema fundamental do "ensino de *continuação*" é o seguinte : como é que se fazia a escolha dos jovens que, após o ensino primário geral, prosseguiriam os seus estudos no "ensino de *continuação*" e os que os prosseguiriam nas escolas secundárias? Segundo António Sérgio, deveriam frequentar as escolas de *continuação* os jovens que, "revelando capacidades para irem mais além, não pareciam dotados para o ensino superior"(6). Há aqui - parece-nos - dois erros. O primeiro consiste em não tornar verdadeiramente universal a possibilidade de acesso ao ensino de *continuação*. Com efeito, Sérgio fala dos jovens que revelam capacidades para irem além do ensino primário, subentendendo-se que uma parte da população juvenil deveria ficar por este. Leonardo Coimbra, pelo contrário, defendeu na sua Reforma de 1919 o princípio da possibilidade de acesso universal ao ensino primário superior. O segundo erro de António Sérgio consistiu na ingenuidade de supor que o critério de selecção dos jovens para o ensino secundário ou para o ensino de *continuação* ia ser o das capacidades, ou dotes, que eles manifestassem. Rogério Fernandes tem, neste particular, inteira razão nas críticas que faz a Sérgio, embora não concordemos com o seu conceito de "sociedade de classes antagónicas", de que exclui - a nosso ver indevidamente - as sociedades de "socialismo real" existentes. Escreve ele: "O autor dos *Ensaio*s, não presentia o influxo das condições da vida social e do micro-meio familiar na determinação das aptidões ou "dotes". Ignorava, portanto, o carácter socialmente discriminatório que o ensino de *continuação* revestiria numa sociedade de classes antagónicas"(7). A verdade, porém, é que o esquema de António Sérgio tinha uma visão da sociedade rigorosamente estratificada e hierarquizada. "Há no exército do trabalho, por assim dizer, três graus sobrepostos de funções" - escrevia ele em 1934(8). "Encontraremos no grau inferior os soldados rasos do trabalho: o obreiro rural, por exemplo, o simples operário de uma fábrica, os pequenos empregados dos escritórios, das lojas, das repartições públicas, dos hospitais. Mais

acima, o grau a que chamaremos dos sargentos: são desse grau o regente agrícola, o chefe de oficina, o caixeiro-viajante, o escriturário, o enfermeiro - e outros assim. No alto da coluna, finalmente, aquilo a que chamaremos os oficiais: um agrônomo, um engenheiro, um médico, um director de Banco, um advogado, etc.. Pois bem: a estes três graus de funções sociais correspondem os três graus de organização escolar: Escola Primária, Escola de Continuação, Universitário"(9). Embora o modelo que à primeira vista utiliza seja o do Exército, parece-nos que é realmente o modelo platónico da *República* o que está subjacente ao pensamento social e pedagógico de António Sérgio. Claro que, na teoria, Sérgio não aceitava as discriminações e os conditionalismos sociais e económicos. Haveria rigorosas provas de selecção a partir do ensino primário, com vista a que fossem as qualidades ou aptidões de cada um a determinar o seu futuro escolar e social e não as possibilidades económicas e a posição social das respectivas famílias. Previa, de resto, o regime de bolsas para custear os estudos dos seleccionados economicamente necessitados. A realidade não era nem é esta, como sabemos. Não era nem é assim em nenhuma sociedade actual. Não era completamente impossível, dentro do esquema de Sérgio, a passagem de um estudante do ensino de continuação para o ensino secundário. Mas ela seria feita por meio de um conjunto de provas cujo grau de relatividade seria certamente severo"(10). Sérgio queria que a escola de continuação fosse "o volante, o regulador do sistema da instrução pública"(11). Não acreditamos que assim pudesse ser, parecendo-nos mais claro que era antes um instrumento fundamental de organização de um sistema social rigorosa e rapidamente estratificado e hierarquizado, e expressão, desde logo, desse sistema no sistema escolar.

De tudo o que vimos escrevendo, particularmente sobre a escola de continuação, se depreende sem grande margem para dúvidas que António Sérgio tem uma pessoalíssima concepção do ensino primário superior, muitíssimo diferente da que estava legislada e em vigor, mais longinqua - mente desde a Reforma de Março de 1911, e mais recentemente desde a Reforma de Maio de 1919, de Leonardo Coimbra. Numa palavra, diremos que a concepção de Sérgio não se identificava com a da República. À luz desta análise, não devemos surpreender-nos tanto como se esperaria que o fizéssemos com a suspensão das escolas primárias superiores decretada por António Sérgio quando foi ministro da Instrução Pública. Não era só o problema da reorganização dessas escolas e da selecção e preparação do seu pessoal docente o que estava em causa. Sérgio não queria aquelas

escolas, queria outras. Era um problema de fundo: a própria concepção de escola primária superior e até — deve dizer-se — a própria concepção de sociedade republicana portuguesa. O Decreto nº 9534, de 7 de Janeiro de 1924, determinou, com efeito, a supressão das escolas primárias superiores, a partir do ano lectivo de 1924-1925, admitindo-se que continuassem a funcionar as que dispusessem de pessoal idóneo e fossem subsidiadas pelos municípios ou Juntas Gerais dos Distritos. Sérgio pensava em que fosse oportunamente apresentado ao Parlamento um projecto de reorganização. Mas foi ministro por pouquíssimo tempo. É certo que declarou, na cerimónia de transmissão de poderes ao seu sucessor no Ministério da Instrução Pública, que "a reforma das escolas primárias superiores se achava em estudo e que tencionava lançá-la na abertura do ano lectivo de 1924-1925" (12). O que ficou para a história de mais factual foi, no entanto, o acto infeliz da supressão. Suprimir coisas boas, ainda que neste ou naquele particular defeituosas e carecendo de serem aperfeiçoadas, em nome de inexistentes coisas perfectas, ou melhores, é normalmente um erro em Portugal, país que tem imensa dificuldade em criar o bom que não tem e imensa facilidade em eliminar o bom e conservar o mau que tem. Helder Ribeiro, ministro da Instrução Pública após António Sérgio, ainda fez revogar o decreto negativo deste. Mas o primeiro passo de ataque às escolas primárias superiores — uma das mais notáveis, se não mesmo a mais notável criação pedagógica da República — estava dado. A ditadura que se seguiu ao 28 de Maio de 1926 deve ter apreciado imenso o precedente, ainda para mais vindo de quem vinha.

Insistimos, pois, em que uma das mais notáveis medidas tomadas por Leonardo Coimbra, aquando da sua primeira passagem pelo Ministério da Instrução Pública, foi a da organização e implementação das Escolas Primárias Superiores. A Lei de 29 de Março de 1911 havia estabelecido algumas determinações a respeito das Escolas Primárias Superiores, desejosa que estava a República Portuguesa de encarar de frente o problema da educação popular. Não foi, no entanto, possível que o pensamento generoso do legislador visse então transformadas em realidade as suas aspirações. Tais disposições encontravam-se, porém, ainda em vigor. O ministro Leonardo Coimbra aproveitava-se desse facto para tentar uma primeira organização do que considera ser um importante ramo do ensino público, com especial obrigação de atender aos filhos das classes trabalhadoras. É o que tenta com o decreto nº 5504, de 5 de Maio de 1919 (13).

Afirma-se nas palavras preambulares desse decreto: "A República só pode considerar realizado o seu ideal de perfeição humana quando todos os

cidadãos que a constituem tenham um mínimo de conhecimentos que lhes dê a plena consciência do papel que nela desempenham e os meios de o desempenharem proficuamente". O legislador pensa que para tal não é suficiente o ensino primário. Pelo que declara: "Assim, não só todos os cidadãos têm direito de receber o ensino primário superior, ao qual cumpre realizar o mínimo requerido, como é dever da República fazer conhecer esse direito, para que todos procurem dele usar". A estratégia do ministro Leonardo Coimbra para pôr em prática as determinações da Lei de 29 de Março de 1911 é a seguinte: transformar as Escolas de Ensino Normal, parte das quais tinham os seus quadros quase vazios; criar sucessivamente novas escolas, que era necessário prover de professores.

O ministro queria que as escolas primárias superiores tivessem uma feição regional, conforme se lê no preâmbulo do Decreto que vimos analisando. Por isso entendia que as novas escolas deviam ser estabelecidas com um mínimo de professores, o qual seria sucessivamente acrescido conforme as necessidades que fossem sendo reveladas e as possibilidades dos municípios e colectividades interessadas. As escolas primárias superiores deviam ser muito maleáveis e bem adaptadas às necessidades das populações, não devendo o ensino nelas ministrado submeter-se às necessidades dum corpo docente praticamente imutável, antes nelas devendo as necessidades das populações determinar a feição do ensino e esta o número e qualidade do pessoal docente. Nesta perspectiva, cumpriria ao Curso do Magistério Primário Superior preparar a indispensável reserva de professores, onde as escolas pudessem procurar elementos necessários à sua boa marcha.

O legislador dava passos decididos no sentido de lançar o ensino primário superior em todo o território nacional. Assim: a partir de 1 de Julho de 1919 seriam transformadas em Escolas Primárias Superiores as antigas Escolas Normais de Lisboa, Porto e Coimbra e as de Habilitação ao Magistério do Ensino Primário nas sedes dos restantes distritos do país; no ano de 1919-1920 as existentes Escolas de Ensino Normal e distritais ministrariam o ensino da 2.<sup>a</sup> e 3.<sup>a</sup> classes do curso que nelas estava organizado e o da 1.<sup>a</sup> classe do ensino primário superior; no ano lectivo de 1920-1921 as mesmas escolas ministrariam o ensino da 3.<sup>a</sup> classe do curso de habilitação ao magistério primário e o da 1.<sup>a</sup> e 2.<sup>a</sup> classes do ensino primário superior; a partir do ano de 1921-1922 não se ministraria nestas escolas senão o ensino primário superior.

Eram também tomadas providências relativamente ao professorado das Escolas Primárias Superiores. Para além das medidas, inevitáveis e

necessárias, de carácter transitório, apontava-se já para a necessidade de formar especialmente os professores do Ensino Primário Superior. No entanto, para o período em que não houvesse ainda indivíduos diplomados com o curso do magistério primário superior, era o Governo autorizado a nomear professores efectivos indivíduos de reconhecida competência em número suficiente para assegurar o funcionamento das Escolas Primárias Superiores. Isto para além dos professores efectivos das antigas Escolas de Ensino Normal, que transitariam para as novas Escolas Primárias Superiores com manutenção de todas as regalias e vencimentos a que tinham direito. Passado o período inicial, de transição, o provimento ordinário das vagas das Escolas Primárias Superiores seria feito em indivíduos diplomados com o curso do magistério primário superior.

O lançamento das Escolas Primárias Superiores deparava com óbvias dificuldades: as respeitantes ao corpo docente eram importantes; importantíssimas eram também as financeiras, em geral, e as de instalações, mais em particular. Havia, no entanto, despesas e responsabilidades que, segundo o decreto com força de lei de 29 de Março de 1911, competiam aos municípios. Era o caso do encargo do pagamento das despesas com o ensino primário superior. No presente decreto (nº 5504, de 5 de Maio de 1919) estabelecia-se que o Estado subvencionaria em cada uma das capitais de distrito apenas uma Escola Primária Superior, nas mesmas condições em que até então tinha subvencionado as antigas Escolas de Ensino Normal, ao mesmo tempo se determinando que em cada uma das cidades de Lisboa e Porto haveria ao menos duas Escolas Primárias Superiores. Ficava, no entanto, desde logo aberto o caminho aos municípios para a instalação de Escolas Primárias Superiores. Efectivamente, o Governo poderia autorizar os municípios a criar Escolas Primárias Superiores desde que tomassem a responsabilidade das despesas com as mesmas escolas, bem como autorizar vários municípios a concorrerem para as despesas de uma mesma Escola Primária Superior. Nos casos em que um município atingisse o máximo de percentagem do imposto municipal, que era de 32 por cento, o Estado subvencioná-lo-ia com a diferença necessária para satisfazer os encargos da escola.

A criação das Escolas Primárias Superiores previstas no Decreto nº 5504, que acabámos de analisar, é feita pelo Decreto nº 5505, da mesma data do anterior (14). Parece indiscutível que estes decretos assinalam, no seu conjunto, um momento de extraordinária importância na evolução da educação portuguesa, e republicana em particular, não sendo necessário enaltecer o seu significado. Foi pena que a I República não tenha apostado a fundo na sua execução, tenha acabado mesmo por chegar a

suspendê-lo, e que a Ditadura Nacional que se seguiu tenha pura e simplesmente extinto as Escolas Primárias Superiores de que Leonardo Coimbra foi o esclarecido obreiro e pelas quais tanto se bateu.

O Decreto nº 5787-B, de 10 de Maio de 1919 (15), constituiu mais um instrumento fundamental da política do ministro Leonardo Coimbra no tocante às Escolas Primárias Superiores. Com efeito, foi por ele que foi aprovado e mandado pôr em execução o Regulamento das Escolas Primárias Superiores. A aprovação do Regulamento era fundada em três razões: a necessidade e urgência de organizar o ensino primário superior; o particular interesse deste ramo de ensino para a grande massa popular; os trabalhos elaborados pela comissão nomeada por portaria de 5 de Abril de 1919 para a reforma do ensino primário (16).

Compreende o Decreto 8 capítulos: I - Natureza, fins e planos de estudo; II - Do pessoal docente; III - Organismos escolares colectivos; IV - Dos alunos; V - Do pessoal menor; VI - Instituições escolares; VII - Da administração escolar; VIII - Disposições transitórias.

O capítulo I permite delinear com alguma clareza o espírito das Escolas Primárias Superiores, no entendimento que Leonardo Coimbra tinha delas. São definidas como institutos de educação geral e de preparação técnica de carácter regional, cujo regime de frequência seria o da coeducação (artigo 1º). O ensino ministrado professor-se-ia em três anos ou três classes (artigo 2º). Cada escola primária superior abrangeria uma secção geral e todas ou algumas das seguintes secções técnicas: comercial; agrícola; doméstica; industrial; marítima. As disciplinas que a secção geral compreenderia eram as seguintes: língua portuguesa; língua francesa; língua inglesa; matemática elementar; geometria intuitiva e sistema métrico; ciências fisico-químico-naturais; geografia; história geral, história de Portugal, instrução moral e cívica; noções práticas de higiene e puericultura; educação física; modelação e desenho; trabalhos manuais; música e canto coral (artigo 3º).

Terminado o curso, cada aluno teria direito a um diploma (artigo 7º). Esse diploma conferia um importante conjunto de habilitações, a saber: a) a requerer matrícula nas escolas normais primárias; b) a requerer exame de saída do curso geral dos liceus, 2.<sup>a</sup> secção; c) a requerer o diploma de aptidões pedagógicas nas escolas normais primárias para o exercício do ensino primário livre; d) a requerer matrícula nas escolas técnicas correspondentes, na parte já especializada; e) a concorrer a todos os cargos públicos para que fosse exigida a aprovação no exame de saída do curso geral dos liceus (artigo 8º). O curso das escolas primárias su-

periores constituía ainda condição de preferência para a admissão nas fábricas, oficinas, arsenais e quaisquer outros estabelecimentos do Estado. A secção doméstica das escolas primárias superiores constituía, por seu turno, condição de preferência para se ser provido em qualquer lugar do quadro do pessoal menor ou de vigilância das escolas femininas ou de educação (artigo 8º).

Um dos problemas mais importantes e difíceis de resolver postos pelas Escolas Primárias Superiores era o do pessoal docente. O legislador trata do problema com cuidado e atenção. São desde logo previstas três categorias de professores (artigo 9º): os efectivos, os interinos e os contratados para o ensino das secções técnicas. Os efectivos constituiriam um quadro fixo, de catorze professores em cada uma das escolas de Lisboa, Porto e Coimbra, e de doze nas restantes. Repartir-se-iam por tantas especialidades quantas as disciplinas abrangidas pela secção geral das escolas primárias superiores (artigo 10º). O seu provimento far-se-ia por concurso documental, aberto entre os diplomados pelas escolas normais com o curso do magistério do ensino primário superior (artigo 11º). Enquanto não houvesse indivíduos nessas condições, era o Governo autorizado a nomear professores efectivos indivíduos de reconhecida competência, em número suficiente para assegurar o funcionamento das escolas primárias superiores (artigo 12º).

Os organismos escolares colectivos das escolas primárias superiores eram os seguintes (artigo 37º): o Conselho Escolar, constituído por todos os professores; conselho de professores efectivos; conselho administrativo de directores de cada uma das secções constituintes da escola.

O requerimento de admissão nas escolas primárias superiores devia ser instruído com os seguintes documentos (artigo 56º): a) certidão de idade, pela qual o requerente provasse que não tinha menos de 12 anos completados até 31 de Dezembro do ano em que se efectuava a matrícula; b) atestado de vacinação ou revacinação realizada há menos de 7 anos ou de ter sofrido um ataque de varíola dentro do mesmo período; c) diploma de estudos de ensino primário geral ou equivalente pela legislação em vigor. A matrícula era gratuita (artigo 58º). Vê-se, pois, que o princípio da possibilidade universal de ingresso nas escolas primárias superiores era realmente garantido pelo legislador. As limitações viriam da esfera dos factos, que não da dos princípios.

As instituições circumescolares das escolas primárias superiores previstas no Regulamento eram as seguintes: uma cantina; as associações

escolares julgadas indispensáveis para complemento da educação social dos alunos (artigos 87º, 88º e 89º).

O Regulamento atribuía aos municípios importantes responsabilidades, no tocante às escolas primárias superiores. Por exemplo: competia às câmaras municipais, aliás nos termos do artigo 52º do Decreto com força de lei de 29 de Março de 1911, o encargo do pagamento das despesas com o ensino primário superior (artigo 90º). Por outro lado, o Governo podia autorizar os municípios a criar escolas primárias superiores, desde que tomassem a responsabilidade das despesas com as mesmas escolas (artigo 91). Quando qualquer município atingisse o máximo da percentagem do imposto municipal, que era de 32 por cento, o Estado subvencioná-lo-ia com a diferença necessária para satisfazer os encargos da escola.

Desde logo deu Leonardo Coimbra início à obra de implementação do ensino primário superior, criando escolas. Assim: pelo Decreto nº 5771, de 10 de Maio de 1919 (17), criou uma terceira escola primária superior em Lisboa, para começar a funcionar no ano lectivo de 1919-1920; pelo Decreto nº 5787-5P, de 10 de Maio de 1919 (18), criou uma escola primária superior em Amarante, para começar a funcionar no ano lectivo de 1919-1920, considerando a conveniência de difundir o ensino primário superior e o facto de existir na vila de Amarante o edifício do extinto liceu, o qual possuía todos os requisitos para a instalação de uma escola primária superior; pelo Decreto nº 5925, de 2 de Julho de 1919 (19), criou uma escola primária superior nas Caldas da Rainha. O dinamismo introduzido por Leonardo na imediata implantação do ensino primário superior é também ilustrado pela atenção prestada pelo ministro ao nome das escolas, a que atribui patronos que são figuras notáveis da vida portuguesa. A Escola Primária Superior do Porto, criada pelo Decreto nº 5505, de 5 de Maio de 1919, passou a denominar-se Escola Primária Superior de António Nobre (20). A Escola Primária Superior do Porto, resultante da transformação da Escola de Ensino Normal em Escola Primária Superior, passou a designar-se Escola Primária Superior de Júlio Dinis (21). A Escola Primária Superior de Lisboa, resultante da transformação da Escola de Ensino Normal em Escola Primária Superior, passou a denominar-se Escola Primária Superior de Adolfo Coelho (22). A Escola Primária Superior de Lisboa, criada pelo Decreto nº 5505, de 5 de Maio de 1919, passou a denominar-se Escola Primária Superior de D. António da Costa (23).

As Escolas Primárias Superiores depararam, no entanto, com imensas dificuldades para se expandirem, implantarem e imporem. Passados menos de dois anos sobre a sua criação, sendo ministro da Instrução Públi-

ca o Dr. Júlio Martins, graves ameaças pairam sobre elas. Movem-se forças que se lhes opõem, movem-se forças que por elas lutam. N'A *Tribuna* de 9 de Março de 1921 pode ler-se a seguinte local: "Partiu ontem no rápido, para a capital, a comissão nomeada na última reunião dos professores das Escolas Primárias Superiores, que vai junto ao sr. Ministro da Instrução tratar de assuntos respeitantes às mesmas escolas.

"A comissão será recebida pelo ex.mo Ministro, hoje, às 13 horas" (24). Os defensores das Escolas Primárias Superiores mexiam. No dia seguinte, eles voltavam à carga n' *A Tribuna*, agora através de um artigo assinado pelas iniciais J.G., que devem corresponder ao Dr. Júlio Gomes dos Santos Junior, que era, ao tempo, deputado da nação (25). O autor faz a defesa das Escolas Primárias Superiores, que estavam a ser atacadas por certos sectores políticos e da opinião pública. Tinha havido, pouco antes, uma reunião de professores das Escolas Primárias Superiores no edifício da Escola Primária Superior Júlio Dinis. Visava essa reunião tomar uma posição de defesa das referidas Escolas, "em face da campanha criminosa dos inimigos da instrução do povo, que são os inimigos do regimen" (26). Na opinião de J. G., "nessa reunião provou-se a má vontade havida para com as Escolas Primárias Superiores" (27). Ter-se-á provado ainda que essa má vontade e essa campanha partiam "dos reaccionários e daqueles que não conseguiram o lugar nas ditas Escolas" (28). Os próprios professores das Escolas Primárias Superiores seriam dos seus principais *combatentes*. O articulista considera as Escolas Primárias Superiores uma criação de Leonardo Coimbra e entende que elas representavam "a fé no futuro da democracia" e eram "arma formidável contra a reacção". É interessante esta definição: "A Escola Primária Superior é a única Escola republicana" (29). Procurando definir o campo de acção das Escolas Primárias Superiores, que visiona muito amplo e de âmbito autenticamente popular, escreve J.G.: "A acção educativa destas Escolas deveria ser extensiva ao povo que as não frequenta, acção exercida sobretudo pela conferência, pela palestra, versando assuntos os mais variados, e dizendo respeito às suas necessidades materiais e espirituais" (30). Deveria... Porquê? Não o era? Ainda não o era. Mas uma já o tinha feito, e aparentemente o continuava a fazer: a de Amarante. Pensa J.G. que tudo dependia nesse domínio, no fim de contas, do corpo docente dessas Escolas e sobretudo de quem tivesse a seu cargo a acção directiva. Põe mesmo bastante ênfase na defesa da competência pedagógica dos Directores das Escolas Primárias Superiores.

Sugere J.G. a introdução de algumas alterações no Regulamento das

Escolas Primárias Superiores em vigor. Uma delas é a distribuição das disciplinas por grupos, de forma a fazer corresponder a especialização dos professores aos grupos de disciplinas. Uma outra diz respeito à conveniência da revisão das habilitações literárias e científicas de todos os indivíduos nomeados para as Escolas Primárias Superiores. A situação não era boa, como o articulista reconhece. Ele diz, expressamente: "valha a verdade, nem tudo quanto por aí se diz é má língua" (31). Diz mesmo mais: "gente lá dentro existe que foi nomeada sem ter curso algum" (32). O grave problema da qualificação profissional dos professores, de há longa data (e ainda hoje!) persistente no sistema educativo português, marcava fortemente a sua presença nas Escolas Primárias Superiores.

Nada justificaria, no entanto, a presumível intenção do ministro da Instrução Pública de "suprimir as Escolas Primárias Superiores", a pretexto de elas não se encontrarem dotadas com edifícios próprios e respectivo material (33). Não era razão, pensava J.G., para as suprimir, uma vez que poucas Escolas em Portugal possuíam instalações próprias e o necessário e adequado material didáctico. Não se podia esquecer — advertia — que as Escolas Primárias Superiores eram instituições muito jovens. Tinham ainda, com efeito, menos de dois anos de existência e funcionamento. Para J.G., o ensino primário superior era "o ensino verdadeiramente republicano", "ensino popular" (34). Competia à República e aos republicanos ajudá-lo e acarinhá-lo, não destruí-lo. Não poderia tornar-se o ministro da Instrução Pública, Dr. Júlio Martins, o destruidor dessa obra "verdadeiramente republicana" — na qual tinha, aliás, responsabilidades —, "indo assim satisfazer a vontade dos inimigos do regimen" (35).

Também Sant'Anna Diosnísio se debruçou sobre este importante problema das Escolas Primárias Superiores. Pensa Sant'Anna Dionísio que Leonardo Coimbra tinha certa visão de que a democracia precisa antes de tudo da educação do povo mais humilde e mais isolado, vivendo nos mais modestos núcleos da vida provinciana. Daí o ter proposto e o ter criado "um tipo de escola elementar — complementar" que forma as Escolas Primárias Superiores (36). Uma das maiores dificuldades, porventura mesmo a maior, para o bom funcionamento dessas Escolas era, sem dúvida, a falta de "profissionais do ensino suficientemente aptos para constituírem quadros docentes dessas escolas" (37). Leonardo entendeu, no entanto, que era preferível criá-las e pô-las a funcionar "como fosse possível" a "adiar a sua criação até existirem suficientes professores" (38). Não veio a pensar do mesmo modo António Sérgio, quando lhe coube ser ministro da Instrução Pública. "Queria — escreve Sant'Anna Dionísio — as escolas per

feitas de nascença" (39). E, se o problema principal era a formação do pessoal docente, devia antes de tudo preencher-se essa condição. Como? Mandando formar no estrangeiro, nos laboratórios pedagógicos de Kerschensteiner, na Baviera, "um milhar de professores arquétipos" (40). Deceitou, entretanto, a suspensão das escolas (41). Foram formados esses professores arquétipos? Não foram. Mas as Escolas Primárias Superiores foram encerradas para não mais reabrirem — escreve e condena Sant'Anna Dionísio (42).

Para apreciarmos com mais exactidão e objectividade a acção e o mérito do Ministro da Instrução Pública Leonardo Coimbra relativamente às Escolas Primárias Superiores, consideramos conveniente analisar ainda a posição de Adolfo Lima, ilustre professor da Escola Normal Primária de Lisboa, acerca das Escolas Primárias Superiores (43).

Importa, em primeiro lugar, traçar rapidamente a história das Escolas Primárias Superiores. Remonta ela ao século XIX. Com efeito, "foi antigo director da Escola Normal de Lisboa, o dr. Teófilo Ferreira (...) quem no pelouro da Câmara Municipal de Lisboa, criou em 1882 (...) duas escolas primárias superiores, com ensino de trabalho manual, uma para o sexo masculino, intitulada *Rodrigues Sampaio*; outra para o sexo feminino, *Maria Pia*" (44). Dirigiu a primeira, por largo tempo, Adolfo Coelho. Essa escola era, quando Adolfo Lima escrevia em 1926, a Escola Preparatória de Ensino Comercial *Rodrigues Sampaio*; a segunda era o Liceu Feminino de Almeida Garrett (45). Em 1906, a Sociedade Promotora de Escolas reorganizou a sua Escola-Oficina nº1, tendo-se criado, sob um novo plano, a educação primária superior. No novo quadro, passou a Escola-Oficina nº 1 "a ser considerada, com justiça, uma escola primária superior, cuja orientação e métodos pedagógicos foram e são tidos — escreve Adolfo Lima — como típicos desta espécie de Educação" (46). Com a implantação da República ficaram criadas as condições políticas para o desenvolvimento e "generalização dessas escolas de valorização social e de dignificação popular", cujo curso devia constituir "o mínimo de saber próprio de um cidadão que vive dentro de um regime social emancipador e de progressiva civilização" (47). Correspondendo a essa expectativa, o Decreto com força de lei de 29 de Março de 1911 logo declarou, no seu artigo 4º, que o ensino primário abrangia três graus: o elementar, o complementar e o superior, estabelecendo o artigo 11º as bases desta educação (48). Só em 9 de Julho de 1918, no entanto, foi o processo de funcionamento efectivo do ensino primário superior activado pelo ministro da Instrução Pública, que era ao tempo o Dr. Alfredo de Magalhães. Com efeito, o ministro nomeou

nessa data, por portaria, "uma comissão para proceder, no prazo máximo de quarenta e cinco dias, à revisão do plano de estudos e à organização dos programas do curso de ensino primário superior, *importando considerarna revisão desse plano de estudos* (da lei de 29 de Março de 1911) e na *organização desses programas as mais importantes diferenças das condições regionais*" (49). Presidia a essa comissão Adolfo Lima, a qual era além de le composta por Basílio Leite de Sousa e Vasconcelos, Aurélio da Costa Ferreira, Alberto Pimentel, Luís Passos, Francisco António Correia, João de Sousa Tavares, António Oliveira Tavares, Adolfo Marques Leitão, Tiago Ferreira e Júlio Eduardo Santos, que secretariava (50). Em 19 de Setembro de 1918 a comissão entregava ao ministro o seu trabalho, "inspirando-se no modelo português" (51). Não teve o ministro Dr. Alfredo de Magalhães tempo para levar a efeito o projecto da comissão, pois os acontecimentos políticos que se desenrolaram em Janeiro de 1919 o obrigaram a deixar a pasta da Instrução Pública. Com a entrada de Leonardo Coimbra para ministro dessa pasta, "foi nomeada uma comissão para reorganizar o ensino primário e normal primário" (52). Compunham essa comissão Silva Barreto, Brito Moreno, Elmiro Moreira, Canhão Júnior, D. Deolinda Lopes Vieira, António Francisco dos Santos, Nunes da Graça, Henrique Santana, Dr. António Leitão, Dr. Luís Passos, Adolfo Lima, etc. (53). Informa Adolfo Lima que "dessa comissão alguns membros intervieram na elaboração do dec. com força de lei nº 5787B, de 10 de Maio de 1919, que organizou e pôs a funcionar as Escolas Primárias Superiores (54). Os programas respectivos foram publicados em 7 de Novembro de 1919, pelo Decreto nº 6203 (55), tendo sido elaborados e organizados por uma comissão, de que faziam parte o Dr. António Aurélio da Costa Ferreira, António Augusto, D. Beatriz Palma Lami, João Antunes, Silva Barreto, Nunes da Graça, Amaro de Oliveira, Pedro José Ferreira e Adolfo Lima (56).

Analisemos agora o conceito que apresenta Adolfo Lima de Escola Primária Superior. Para Adolfo Lima, ao implantar-se a República a simples instrução primária era já insuficiente "perante a complexidade da vida moderna" (57). Nenhum pedagogo digno desse nome poderia aceitar que a cultura e o saber consistissem apenas "em ler, escrever e contar, que são apenas meios de cultura e de saber", pelo que era necessário fixar "esse mínimo de educação e de saber como sendo aquele que todos devem ter, e essa educação e saber é o que nos devem dar as Escolas Primárias Superiores" (58). Era à luz desta concepção, entende Adolfo Lima, que o artigo 11º do Decreto reformador de 29 de Março de 1911 destinava três anos ao ensino primário superior e constituía o respectivo elenco discipli

nar, incluindo cursos práticos especiais para o ensino agrícola, industrial, comercial ou marítimo, consoante as necessidades das regiões a que as escolas pertencessem (59). No relatório elaborado para o ministro Alfredo de Magalhães pela comissão a que Adolfo Lima presidiu dava-se prevalência "à feição prática e regional que às escolas primárias superiores compete" (60). As escolas primárias superiores destinavam-se especialmente aos filhos do povo, devendo a educação nelas ministrada "constituir a educação mínima do cidadão português" (61), incluindo uma componente de educação geral e uma componente de preparação técnica de carácter regional — como se dizia no artigo 1.º do projecto (62). Adolfo Lima quer distinguir com nitidez a Escola Primária Superior, "tal como foi organizada entre nós", "de certas escolas primárias superiores de tipo clássico, e que, afinal, não passam de *um ensino complementar*" (63). Ele vinca que o ensino primário superior e esse ensino complementar "têm caracteres e finalidades diferentes" (64). A verdade é que "o curso complementar não conduz à escola única, de carácter essencialmente activo, integral e tecnológico, como é da essência da Escola Primária Superior" (65). Por outro lado, "o curso complementar é a continuação do sistema fragmentário da escola primária clássica, em que há apenas um ensino literário, meramente intelectual, e constitui, apenas, como a sua terminologia o diz, *um complemento* à clássica e hoje insuficiente trindade do *Ler, Escrever e Contar*" (66). Foi esse conceito de Escola Primária Superior que tanto o projecto de Alfredo de Magalhães como os decretos-lei de Leonardo Coimbra assumiram, pondo de parte "o famigerado curso clássico complementar" e procurando "criar e organizar o Ensino Primário Superior, como sendo o que corresponde melhor ao tipo da escola moderna chamada *prolongada*, de natureza activa, de cultura geral e técnica, e que tende a ocupar o lugar exclusivo, *único*, de toda a educação até aos 15 anos" (27). Fica bem delineada a Escola Primária Superior como "a Escola tipo, que devia realizar entre nós o regime da *escola única* — escola activa, de ensino integral, de cultura e de trabalho, de aprendizagem profissional — Escola-oficina, ou Escola-granja, conforme a região" (68). Era, no fim de contas, "a Escola Primária Geral *prolongada*, na sua transição de aprendizagem para a aprendizagem de um ofício ou profissão de uma escola média ou secundária" (69).

A Escola Primária Superior delineada e definida por Adolfo Lima é a Escola Primária Superior *portuguesa*, enraizada numa tradição e numa prática consolidada que vinham, como vimos, do final do século XIX. Das Escolas Primárias Superiores ensaiadas até 1910 diz Adolfo Lima: "Estas

escolas, uma a que está ligado o nome dessa notabilidade pedagógica que foi Adolfo Coelho, e ainda o de Teófilo Ferreira, e outra elogiada e considerada pelas competências estrangeiras, marcam bem o tipo da Escola Primária Portuguesa" (70). É um ponto fundamental, em que vemos do lado do Adolfo Lima, Alfredo de Magalhães e Leonardo Coimbra, e do lado contrário Antônio Sérgio. Adolfo Lima diz claramente que não foi uma escola qualquer "apenas idealizada ou imaginada", a que tomou como modelo a comissão a que presidiu, mas "uma escola, de facto, já existente, a Escola-Oficina, nº 1, de Lisboa" (71). Insiste o ilustre pedagogo na sua ideia, afirmando que "aos dirigentes da Educação, aos directores e professores das escolas não lhes faltava o modelo, entre nós, provando-se, praticamente, que a Escola Primária Superior, como foi criada e organizada, poderia realizar-se em Portugal" (72). A oposição à concepção e à prática governativa de Antônio Sérgio é inegável. O modelo das Escolas Primárias Superiores "não estava longe, não era preciso ir buscá-lo à Dinamarca, às escolas belgas chamadas do 4º grau — tipo de Saint-Gilles — à França, à Suíça, ou à Itália, aos Estados Unidos, ou à Inglaterra", pelo que "não era preciso ir procurá-lo ao estrangeiro: existia um, que a experiência aconselhava a seguir; era em Lisboa, no Largo da Graça, nº 58" (73). Essa escola era "a Escola-Oficina nº 1, elogiada por todos, nacionais e estrangeiros, que a visitaram, considerada como *tipo*, e cujos resultados educadores se provam pela situação que desfrutavam no meio artístico aqueles que por lá passaram e conseguiram completar o seu curso" (74). Contra o que pensava Antônio Sérgio, o Ensino Primário Superior não era "uma incongruência entre nós, nem impossível de realizar-se" (75).

Esclareçamos o juízo de Adolfo Lima sobre a realidade que chegaram a ser as Escolas Primárias Superiores que o ministro da Instrução Pública Leonardo Coimbra organizou e pôs a funcionar. Como já verificámos, Adolfo Lima pensa que o Ensino Primário Superior foi bem concebido. Pensa também que "não foi mal organizado, não era defeituosa a sua estrutura fundamental" (76). Vai o ilustre professor ao ponto de escrever: "Quem diz que o Ensino Primário Superior foi mal organizado, ou não sabe o que ele deve ser, ou não leu ou percebeu o que está legislado" (77). Era o decreto-lei nº 5787-B perfeito? Não; tinha os seus defeitos, "como não há lei ou regulamento que os não tenha" (78). Todavia, "o que é certo também é que as linhas essenciais e fundamentais, o esqueleto e a economia da instituição era o que há e havia mais moderno, perfeito e realizável sobre todos os aspectos primaciais, e, principalmente, sobre o pedagógico-social" (79). Se o Decreto tinha imperfeições — e Adolfo Lima acha

que sim — o que havia a fazer era aperfeiçoá-lo e não eliminar por causa dessas imperfeições o Ensino Primário Superior. O Ensino Primário Superior falhou não devido à sua má organização, mas sim devido "ao desdém, ao abandono, à incúria, à incapacidade de quem lhe devia dar o sangue e os nervos, de quem o deveria pôr em pé, de quem lhe deveria dar alento, força, coragem e ideal" (80). O poder central, representado no ministério da Instrução Pública, nada fez do que lhe cumpria fazer. Não deu casas competentes, não deu oficinas, laboratórios, gabinetes de trabalho; não deu as verbas necessárias para a montagem e manutenção dos trabalhos manuais; não deu as dotações suficientes para as Escolas Primárias Superiores funcionarem devidamente; não pressionou as câmaras municipais a cumprirem o seu dever; não forneceu o mobiliário adequado; etc. (81). Também relativamente ao pessoal docente das Escolas Primárias Superiores o juízo de Adolfo Lima é positivo. Ele lembra que, nos termos do artigo 34º do Decreto reformador de 29 de Março de 1911, grande parte dos professores das Escolas Normais Superiores vieram a ser os antigos professores das Escolas do Ensino Normal. O ministro que pôs as Escolas a funcionar nomeou poucos professores e esses normalmente com bom critério. De resto, "incapacidades e incompetências há em toda a parte e em todas as instituições, mesmo até com os devidos diplomas e concursos..." (82). Para Adolfo Lima, o problema real era outro: "O Ensino Primário Superior é uma instituição odiada, como odiadas e escarnecidas têm sido as secções infantis, ou as poucas tentativas de criação do Ensino Primário Infantil, como têm sido odiadas a 4.<sup>a</sup> e a 5.<sup>a</sup> classes do Ensino Primário Geral, como, em resumo, é odiada a Escola do Povo, a Educação Popular" (83). Razão ainda mais mesquinha: é que certos indivíduos "não foram nomeados seus professores, conforme pretendiam" (84).

Muito positivo é, pois, o juízo de Adolfo Lima sobre as Escolas Primárias Superiores, sua concepção, organização e funcionamento. Igualmente positivo é o seu juízo sobre o ministro Leonardo Coimbra. Diz-nos ele que "o decreto-lei nº 5787B respeitava e seguia, estruturalmente, o projecto do Dr. Alfredo de Magalhães" (85). Acrescenta Adolfo Lima, naturalmente muito ligado pessoalmente ao seu projecto: "Se aqui e ali o mutilou, se o reduziu, se o alterou nalguns pontos secundários, todavia, a essência da filosofia pedagógica que o inspirou e norteou era mantida pelo dec.-lei do Dr. Leonardo Coimbra" (86). A conclusão de Adolfo Lima não deixa dúvidas quanto ao mérito que atribui à reforma de Leonardo Coimbra: "(...) o Ensino Primário Superior foi organizado — e bem organizado — obedecendo a um critério pedagógico essencialmente moderno, corres

pondendo às necessidades da época e do lugar" (87). No seu fundamentado entender, "era a realização sistemática da Escola Única (...)" (88). Uma das acusações que eram feitas aos ministros que haviam criado as Escolas Primárias Superiores é que eles "obedeciam ao desígnio de *anichar* amigos" (89). Adolfo Lima demonstra que Alfredo de Magalhães e Leonardo Coimbra se limitaram a dar cumprimento à Lei nº 233, de 7 de Julho de 1914, cujo artigo 1º mandava aplicar o artigo 34º do Decreto-lei de 29 de Março de 1911, que as escolas normais e as de habilitação para o magistério primário ao tempo existentes fossem transformadas em escolas de ensino primário superior. Ora "esta transformação impunha uma organização" (90). De outra acusação defende Adolfo Lima o ministro Leonardo Coimbra: a dos que afirmavam que o ministro que pôs a funcionar as Escolas Primárias Superiores "não curou das capacidades docentes e da competência educadora dos indivíduos nomeados como profesores" (91). É uma acusação em que "há ignorância, exagero e injustiça" (92), pelas razões que já mencionámos. Muito positivo é, por conseguinte, o juízo (abalizado) de Adolfo Lima sobre a obra reformadora do ministro Leonardo Coimbra relativamente ao Ensino Primário Superior.

Fica traçado um quadro sumário, mas a nosso ver significativo, da acção do ministro da Instrução Pública Leonardo José Coimbra em prol do ensino fundamental. Foi uma luta contra o tempo e outras adversas condições. Porém, o resultado foi um esforço reformista que honra a I República e o ministro da Instrução Pública. Leonardo Coimbra tinha um projecto pedagógico nacional coerente e profundo. Basta a sua reforma do ensino primário para o provar.

## 2. O Ensino Secundário

A acção reformadora do Ministro da Instrução Pública Leonardo Coimbra exerceu-se também no ensino secundário, ainda que sem a amplitude e profundidade com que incidiu sobre o ensino fundamental. Há, no entanto, alguns aspectos que consideramos particularmente significativos e que achamos merecedores de sumária menção.

É o primeiro o que se refere às alterações introduzidas no Regulamento do Ensino Secundário Feminino na parte que diz respeito à obrigatoriedade da sua frequência, nas cidades de Lisboa, Porto e Coimbra, aos alunos do sexo feminino (93). O regime da coeducação dos sexos é expressamente defendido no preâmbulo, no qual se afirma que "o regime da educação em comum é hoje geralmente seguido nos países mais avançados, mantendo-se apenas, parcialmente, naqueles em que a velha tradição não pôde ser

ainda derogada" (94). Em Portugal, a instrução em comum abrangia já, ao tempo, as escolas primárias, as escolas técnicas e profissionais, todos os liceus da província, excepto os do Porto e de Coimbra, e finalmente, todas as escolas superiores. Mal se compreendia, pois, que uma excepção fosse estabelecida para o ensino secundário nas três principais cidades do país. Estende-se o preâmbulo do Decreto em variada argumentação para defender o princípio da coeducação dos sexos. Saliente-se este: "Encarada sob o ponto de vista moral, inútil é dizer que a instrução em comum constitui um poderosíssimo elemento educativo" (95).

Também o Regulamento de Instrução Secundária então em vigor sofreu algumas modificações, modificações consideradas urgentes e necessárias (96). Não nos parecendo necessário referi-las e analisá-las em pormenor, limitamo-nos a indicar que essas alterações, constantes do artigo 1º do Decreto, são ao todo 29, sendo introduzidas no Decreto nº 4799, de 8 de Setembro de 1918.

É sempre importante para o bom funcionamento do sistema escolar português o nível dos vencimentos dos professores. Com o desembarço, o realismo e o espírito de justiça que o caracterizavam, Leonardo Coimbra atacou com decisão o problema, dentro dos limites que o Orçamento Geral do Estado consentia. Com efeito, o ministro fez aprovar um Decreto que actualizava os vencimentos, diuturnidades e todo o sistema de remunerações dos professores dos liceus (97). As medidas tomadas são fundamentadas em seis razões: 1.<sup>a</sup> - que os vencimentos dos professores dos liceus, fixados pelo decreto com a força de lei nº 4650, de 14 de Julho de 1918, não correspondiam de forma alguma ao equilíbrio que era necessário manter entre a situação económica das diversas classes, de cuja acção de conjunto deriva o desenvolvimento progressivo da nossa nacionalidade; 2.<sup>a</sup> - que o decreto nº 4554, de 6 de Julho de 1918, que reorganizou o ensino superior, consignou aos respectivos professores o vencimento anual, de 1.800\$000; 3.<sup>a</sup> - que os vencimentos dos professores de ensino técnico, médio e elementar, foram fixados pelo decreto nº 5029, de 5 de Dezembro de 1918, respectivamente em 1.200\$00 e 950\$00 anuais; 4.<sup>a</sup> - que era flagrante a desproporção existente entre os vencimentos dos professores de ensino secundário e os dos professores dos diferentes graus de ensino geral e técnico, a qual se tornava inadiável corrigir por forma a facultar ao professorado liceal o cumprimento fiel e dedicado da sua alta missão educativa; 5.<sup>a</sup> - que os professores de ensino secundário eram os únicos que não podiam exercer as suas funções fora dos estabelecimentos do Estado, o que os colocava, relativamente aos professores dos outros graus de ensi-

no, numa situação económica de manifesta inferioridade; 6.<sup>a</sup> - que os professores de todos os liceus do país haviam ido representar ao ministro a situação em que se encontravam, tendo este sido sensível a essa representação.

Não tenho procedido a uma reforma de raiz do ensino secundário, como fez relativamente ao ensino primário, o ministro da Instrução Pública Leonardo José Coimbra tocou-lhe ainda assim com mão reformadora e fê-lo em pontos importantes e de forma positiva. É o que importa reter.

### 3. O Ensino Superior

A acção governativa do ministro da Instrução Pública Leonardo Coimbra relativamente ao Ensino Superior marcou fortemente a sua primeira passagem pelo Governo. Ela polarizou-se naquilo que veio a ficar para a história como "a questão universitária".

Vimos, quando analisámos *O Problema da Educação Nacional*, que Leonardo Coimbra tinha um pensamento claro, completo e coerente quanto à natureza, funções e organização da Universidade Portuguesa. Desde muito cedo, aliás, nós vemos possuir Leonardo ideias assentes acerca da instituição universitária e particularmente acerca da Universidade de Coimbra. Encontramos na *Nova Silva*, em 1907, um texto intitulado "Universidade de Coimbra" (98). O texto não é assinado, sendo a sua responsabilidade obviamente da direcção da Revista, à qual pertencia Leonardo Coimbra. A *Nova Silva* estava ligada ao movimento da *Escola Livre*, de Campos Lima, movimento sediado em Coimbra, onde Campos Lima criou a sua "Escola Livre" em 1906. Essa ligação favorecia, naturalmente, uma atitude radical da *Nova Silva* relativamente à Universidade de Coimbra. Por outro lado, Leonardo fora, como já tivemos oportunidade de escrever, aluno da Universidade de Coimbra. Conhecia-a, pois, directa e pessoalmente. Frequentara, precisamente, a Faculdade pombalina de Filosofia, onde cursou ciências físicas e matemáticas, entre 1898 e 1903. Temos de compreender que "a questão universitária" em que Leonardo Coimbra se envolveu e se viu envolvido tem que ver com três coisas: com a sua ideia de Universidade — e já vimos qual era ela —, com a sua visão política geral da Universidade Portuguesa — sobretudo depois de Pombal — e com a sua experiência e visão pessoal da Universidade de Coimbra. Há, ainda, certamente, um quarto factor a considerar, e que é a sua especial ligação ao Porto, sobretudo no aspecto intelectual. Parece-nos, assim, realmente significativo que apareça referido na *Nova Sil*

va, em 1906, relativamente a Coimbra, "o papel degradante que a sua Universidade representa na nossa sociedade" (99). O juízo político pronunciado pelo grupo de jovens anarquistas da *Nova Silva* não podia ser mais negativo. A Universidade de Coimbra é considerada um perigoso bastião do que de mais reaccionário havia no país, formando um "tipo de homem" absolutamente contrário aos ideais revolucionários dos jovens libertários. Lemos na revista: "É este tipo de homem (...) que (...) tem constituído as fileiras dos partidos vigentes em Portugal e feito girar assim a roda do constitucionalismo" (100). Das juvenis penas sai mesmo um grito de maldição: "Maldita seja essa Universidade em que se quebram tantas energias e se desvirtuam tantas intenções! Que seja arrasada, incendiada, demolida pedra a pedra (...)" (101).

Também com a Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa Leonardo Coimbra havia tido uma experiência profundamente negativa e, decerto, profundamente traumatizante. Como sabemos, o seu concurso para assistente dessa Faculdade, na secção de Filosofia, não chegou ao seu termo, por abandono do candidato. O próprio Leonardo explicou algum tempo depois as razões principais por que abandonou o concurso (102). Refere, em primeiro lugar, vários aspectos negativos da personalidade do professor Silva Cordeiro, de que tinha, aliás, notícia já antes do concurso. Leonardo Coimbra fora, de resto, aluno de Silva Cordeiro no Curso Superior de Letras, e parece que alguma coisa apreciado pelo professor. Em segundo lugar, menciona Leonardo Coimbra as provas escritas, com "pontos, para duas horas de trabalho, vindos desde os gregos até Schopenhauer!" (103). Fala, finalmente, sobre o acto da defesa da tese. O diálogo foi — na opinião de Leonardo, que a procura fundamentar — impossível de suportar por ele. E foi-se embora, "deixando escrito um documento autenticado por Costa Carregal, tipógrafo do Porto, e António Correia proprietário em Alijó, que não poderia ter confiança nas resoluções do sr. Cordeiro" (104). Esperava Leonardo Coimbra que houvesse, da parte do conselho escolar, uma reconsideração, chamando o professor Silva Cordeiro "a uma atitude decente" (105). Não houve, no entanto, tal reconsideração, e a segunda prova oral confirmou a primeira. Leonardo Coimbra disse então ao Presidente do júri que se ia embora definitivamente. "Eis os factos para quem por eles se interesse" — conclui Leonardo Coimbra (106). O nosso propósito não é a reconstituição exacta e necessariamente imparcial desses factos. Interessa-nos apenas pôr em evidência que Leonardo Coimbra tinha razões justificativas de uma reforma dos estudos filosóficos nas Faculdades de Letras de Coimbra e Lisboa — as únicas que havia em Portu -

gal. Em 1919, o ministro da Instrução Pública Leonardo José Coimbra não acreditava no ensino superior da Filosofia que era feito em Coimbra e em Lisboa.

Procurou, pois, alterar profundamente a situação existente. Com efeito, em 2 de Maio de 1919 foi publicado no Diário do Governo o Decreto nº 5491 (107). Dos mais importantes da responsabilidade do ministro Leonardo José Coimbra, nele se altera, por iniciativa e decisão do ministro, o quadro das disciplinas que constituíam o 6º grupo das Faculdades de Letras das Universidades de Lisboa e Coimbra, por nele faltarem matérias consideradas indispensáveis ao aperfeiçoamento e expansão da alta cultura intelectual no domínio das ciências filosóficas. As disciplinas constituintes do grupo de ciências filosóficas passavam a ser as seguintes: Matemáticas Gerais (cadeira anual); Física Geral (cadeira anual); Química Geral (cadeira anual); Biologia (cadeira anual); Sociologia (cadeira anual); Psicologia (cadeira anual); Curso prático de Psicologia (curso anual); Teoria da experiência (ciência, arte, moral) (cadeira anual); Metafísica (cadeira anual); História da filosofia antiga (cadeira anual); História da filosofia medieval (curso semestral); História da filosofia moderna e contemporânea (cadeira anual); Curso prático de história da filosofia (leitura e interpretação de textos) (cinco semestres).

Era de esperar a reacção das Faculdades atingidas. Além das alterações no quadro das disciplinas, o ministro aumentou ainda o quadro dos professores do 6º grupo de dois professores ordinários e de um assistente (108), dando ao Governo a faculdade de os nomear livremente, ainda que na condição de as nomeações deverem então recair em pessoas de reconhecida competência científica, em alternativa ao artigo 55º do Decreto com força de lei nº 4554, de 6 de Julho de 1918. Seria ainda necessário que o Governo regulamentasse o Decreto nº 5491, de 2 de Maio de 1919, determinando quais as disciplinas que deviam constituir o plano de estudos da secção de ciências filosóficas (artigo 5º).

O impulso reformador do Ministro não se esgotava, no entanto, na reforma do plano de estudos das ciências filosóficas. Com efeito, o Decreto nº 5770, de 10 de Maio de 1919, desanexou da Universidade de Coimbra a Faculdade de Letras, criada em substituição da extinta Faculdade de Teologia, e colocou-a na Universidade do Porto (artigo 1º) (109). O preâmbulo do Decreto refere as principais razões justificativas da medida. O país tinha à data duas Faculdades de Letras: a de Coimbra e a de Lisboa. Era delas que saíam os diplomados que se destinavam ao professorado liceal, os quais completavam a sua habilitação nas Escolas Normais Super-

periores. O legislador apontava inconvenientes na localização de uma Faculdade de Letras em Coimbra: o meio era essencialmente universitário, sem a dinâmica social e econômica indispensáveis ao conhecimento prático da vida que deviam ter os professores do ensino secundário, para assim formarem adequadamente o carácter dos alunos. Em Coimbra o professorado e o corpo docente da Universidade viviam — continua a dizer o preâmbulo do Decreto — "como que insulados no seu trabalho especulativo, literário ou científico". O Porto tinha condições sociais "de mais larga actividade que as de Coimbra", pelo que mais convinha que na sua Universidade houvesse uma Faculdade de Letras. Uma última razão — dir-se-á que na linha pombalina do *Compêndio Histórico* — apresenta o legislador: a preferência da Faculdade de Letras de Coimbra pela erudição livresca relativamente às especulações originais do espírito moderno, "manifestando-se na filosofia revelada nas obras dos seus principais professores e alunos laureados uma quase completa orientação tomista de forma escolástica" (110). O Decreto estava de natureza destinado à violenta polémica que logo veio a deflagrar. Coimbra era contemplada (artigo 59) com uma Faculdade Técnica, anexa à qual haveria uma Escola de Belas Artes. Não era suficiente para a compensar da extracção, a frio, da sua Faculdade de Letras.

Álvaro Ribeiro analisou longamente a política universitária de Leonardo Coimbra. Formula, a esse respeito, este juízo fundamental: "A mais alta preocupação do ministro Leonardo Coimbra era, logicamente, a de dotar a cultura portuguesa de um ensino superior de filosofia" (111). Essa preocupação, que decerto tinha que ver com a própria filosofia, tinha que ver com o cerne, ou a essência, da República. Com efeito, "a República Portuguesa não havia cumprido as promessas positivas dos doutrinadores e propagandistas, mantivera o liberalismo religioso, político e econômico do século antecedente, sem fundamentar na filosofia positivista a constituição republicana" (112). Esse alto objectivo era visado pela reforma do quadro das disciplinas de ciências filosóficas e, naturalmente, também pela colocação de uma Faculdade de Letras no Porto. O magistério filosófico de Augusto Comte estava presente no novo quadro das disciplinas do curso superior de filosofia, ordenado para a filosofia criacionista de Leonardo e, portanto, por esta transcendido. Escreve, a este respeito, Álvaro Ribeiro: "A ordenação das disciplinas seria naturalmente a do *Curso de Filosofia Positiva*, segundo a classificação das ciências feita por Augusto Comte, mas completada pelas disciplinas de epistemologia, metafísica, ética, moral e política, ordenadas segundo o pensamento original do autor de *O Criacionismo*" (113).

A "questão universitária" que logo se levantou tinha, pois, as mais ponderosas razões de fundo, para além dos motivos mais ou menos justificados de circunstância. É que — pensa Álvaro Ribeiro — "o curso superior de filosofia, pensado por Leonardo Coimbra para instituir nas faculdades de letras, realizaria, a breve ou longo prazo, uma reforma total da Universidade Portuguesa" (114).

Foi a Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra a que primeiro reagiu contra o Decreto nº 5491. Efectivamente, o conselho escolar da Faculdade, em sessão de 14 de Maio de 1919, "redigiu e aprovou um protesto de desagravo que, por intermédio da reitoria universitária, foi enviado ao Ministro da Instrução Pública" (115). Os professores da Faculdade de Letras estranhavam não terem sido ouvidos nem consultados sobre matéria tão importante e criticavam a impaciência, a precipitação e a urgência da medida. O Governo entendera, no entanto, que as condições políticas do momento — que se seguia à tentativa de Monsanto e era, portanto, de restauração e reafirmação republicana — impunham e justificavam o procedimento autoritário e ditatorial adoptado. Também a nomeação política de dois novos professores era contestada vivamente pelo Conselho Escolar da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra — e este foi, talvez, o agravo mais fundo que o ministro fez à Universidade de Coimbra. O ministro respondeu com violência a toda a campanha entretanto desenvolvida: o Reitor da Universidade de Coimbra Mendes dos Remédios, foi demitido e o Decreto nº 5770 foi publicado, determinando a transferência da Faculdade de Letras para a Universidade do Porto; à Universidade de Coimbra foi imposto um Reitor político, Coelho de Carvalho. A bola de neve cresceu rapidamente e atravessou em pouco tempo o corpo do país. Sigamos a descrição de Álvaro Ribeiro: "Domingos Pereira, Leonardo Coimbra e Coelho de Carvalho foram então alvejados com os mais variados insultos da opinião pública, repetidos ou distilados nos «suetos» jornalísticos da imprensa reaccionária. A agitação estudantil, manifestada por improperios e organizada em greves, mostrara-se nefasta ao progresso escolar da Lusitania. Corriam impressos os opúsculos continentais da argumentação e da razão que assistia aos críticos da questão universitária" (116). O problema chegou, finalmente, ao Parlamento e às câmaras políticas, entretanto abertas. Aí foi duramente discutido. Mal discutido, segundo Álvaro Ribeiro. Em sua opinião, "só um deputado da minoria e professor universitário, o Dr. Alves dos Santos discutiu o conteúdo do decreto nº 5491; os outros parlamentares falaram acerca de disposições executivas do decreto número 5770 no que afectava as posições sociais das pessoas nomeadas, trans

feridas ou demitidas" (117). A todos terá escapado o que estava em jogo de essencial, para se preocuparem e ocuparem apenas do accidental. "Nenhum dos senhores deputados se deteve a definir o que é a filosofia, nem a determinar a finalidade da educação humana" — diz Álvaro Ribeiro (118). "Só Leonardo Coimbra tinha a visão futurível e futurista do ideal porque sacrificava a sua reputação, ofendida pela malévola ignávia dos detractores" (119). Como o nosso objectivo é a suficiente evidenciação dos princípios e fins pedagógicos prosseguidos pelo ministro Leonardo Coimbra, e não a descrição mais ou menos minuciosa da "questão universitária", limitaremos a nossa análise ao que se nos afigura absolutamente indispensável. Concordamos com Álvaro Ribeiro quanto a ter a Câmara dos deputados manifestado um completo desinteresse pelas questões de fundo e a ter, em consequência, preferido "usar do seu poder judicial, judicativo e crítico quando analisou os actos governativos de Domingos Pereira, Leonardo Coimbra e Coelho de Carvalho, a exercer o poder legislativo no modo de resolver a questão universitária" (120). O que os senhores deputados queriam saber era apenas "se o Poder Executivo havia exorbitado das suas funções ao editar uma reforma do curso superior de filosofia e ao desanexar a Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra" (121), e não se essa reforma e essa desanexação serviam o superior interesse nacional e encaminhavam a Pátria e a República para os desejáveis e desejados portos do futuro. Por isso, tudo o que era menor, insignificante, nulo ou negativo compareceu no seu discurso; "só a crise do ensino público e o problema da educação nacional, que o Governo da República pretendia em 1919 resolver, não mereceram um momento da inteligência dos senhores deputados, votados e eleitos não só por Coimbra, mas por todos os círculos do País" (112). Há uma excepção a abrir, em certa medida; para o Dr. Alves dos Santos, precisamente professor da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e deputado republicano pelo círculo de Coimbra. Não foi exactamente ao Decreto nº 5491 que se opôs Alves dos Santos, mas ao Decreto nº 5770, que desanexou a Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e a integrou na Universidade do Porto. Concordando no essencial com o primeiro, ainda considerando que o ministro devia ter consultado, ou ouvido, os professores das duas Faculdades de Letras, Alves dos Santos classificou de "erro monstruoso" a desanexação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Entendia o ilustre professor que os considerandos do Decreto nº 5770 eram ofensivos em geral para a sua Faculdade, designadamente o que rotulava de "tomista e forma escolástica a orientação revelada nas obras de filosofia dos seus professores" (123). Sentia-se Alves dos Santos pessoal

injustamente atingido com este considerando. Leonardo Coimbra teve oportunidade de lhe garantir que aquele não era efectivamente o seu caso (124). "V.Exa. tem um livro que é até uma tentativa interessante de valorizar a filosofia pelo estudo das ciências" (125). Outra notável figura de professor e investigador que o ministro Leonardo Coimbra não queria atingir era — garante-no-lo Álvaro Ribeiro — a de Joaquim de Carvalho (126).

A "questão universitária" veio a terminar, como se sabe, pelo compromisso. O sucessor de Leonardo Coimbra no Ministério da Instrução Pública, Joaquim José de Oliveira, começou por nomear uma comissão parlamentar de instrução superior, confiando-lhe "o encargo de dar parecer sobre a questão universitária, assim como de elaborar um projecto de lei para resolver o problema no quadro da legalidade constitucional" (127). A comissão, presidida por António Granjo, desempenhou-se bem e celeremente da missão de que foi incumbida, e foi possível encontrar a curto prazo uma solução para o problema: pelo artigo 11º da Lei nº 861, de 27 de Agosto de 1919, foi a Faculdade de Letras desanexada reintegrada na Universidade de Coimbra e foi criada uma Faculdade de Letras na Universidade do Porto, com um quadro de disciplinas, grupos e secções análogo ao das mesmas Faculdades de Lisboa e Coimbra (128). Pouco depois o Decreto nº 6087, de 9 de Setembro de 1919, vinha regular o funcionamento da Faculdade de Letras criada na Universidade do Porto pelo artigo 11º da Lei nº 861, de 27 de Agosto de 1919 (129). Era, ainda assim, um meio triunfo de Leonardo Coimbra, não só pela criação da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, como pela não revogação formal do Decreto nº 5491. Aquela teve o destino — a nosso ver bem positivo até 1931 — que já assinalámos. Quanto ao Decreto nº 5491, a promessa feita no parágrafo único do artigo 3º do Decreto nº 6087 — que estabelecia que seria oportunamente determinado o plano de estudos da secção de ciências filosóficas, não só quanto às disciplinas que deviam constituir esta secção, como à sua respectiva distribuição pelos quatro anos do curso — não chegou a ser cumprida.

O dia 28 de Maio de 1926 veio pôr em perigo de morte a Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Desde logo isso foi sentido na capital do Norte. *A Águia*, como não podia deixar de ser, ergue-se em sua defesa (130). Sabia-se que se projectava "submeter-se ao critério duma Comissão", que se dizia ir ser nomeada, "o problema das escolas secundárias e superiores a extinguir" (131). *A Águia* procurava evidenciar a importância, para o Porto e para todo o Norte, da Faculdade de Letras do Porto. A sua obra é passada em revista, rapidamente: obra universitária, de

extensão universitária e cultural. Quanto a esta última dimensão, é esta belecida a íntima conexão existente entre a "Renascença Portuguesa", *A Águia* e a Faculdade de Letras do Porto. São referidos os nomes, e evidenciado o mérito, dos professores da Faculdade de Letras do Porto colaboradores de *A Águia*. Alude-se também às revistas publicadas pela Faculdade. Chama-se a atenção para o importante facto de, entre os colaboradores de *A Águia*, figurarem já "distintos licenciados" do mesmo estabelecimento de ensino. São mencionados, a este respeito, os nomes de Eugénio Aresta, Santana Dionísio, Agostinho da Silva, Salgado Junior e Carlos Marinho (132). Infelizmente, o receio que *A Águia* manifestava veio a confirmar-se: "Confiamos — lê-se — em que o governo há-de ponderar estas mesmas circunstâncias e saberá evitar deliberações que representariam, além dum injusto tratamento duma cidade como a capital do Norte, uma noção inexplicável — mente invertida da hierarquia dos valores humanos" (133). O Governo, como sabemos, não ponderou as circunstâncias. O Decreto nº 15365, de 12 de Abril de 1928, extinguiu a Faculdade de Letras da Universidade do Porto, a qual deixou de funcionar em 1931. Só em 1961, vinte e cinco anos volvidos sobre a morte de Leonardo Coimbra, essa Escola que foi morada da Alegria veio a ser institucionalmente restabelecida.

Antes de concluirmos a nossa análise da política universitária do ministro da Instrução Pública Leonardo Coimbra não queremos que fique por mencionar o Decreto nº 5689, de 10 de Maio de 1919 (134). Teve o ministro em vista, com esse Decreto, complementar o Estatuto Universitário, que recentemente havia sido decretado. Propunha-se o legislador especificamente "regular a função técnica e as condições administrativas dos estabelecimentos anexos às Faculdades, estabelecimentos cuja acção sobre o progresso científico é indiscutível" (135). O Decreto ocupa-se de um desses estabelecimentos: o Museu Nacional, com as suas três secções — Zoológica e Antropológica (Museu Bocage), Botânica, Mineralógica e Geológica anexas à Faculdade de Ciências da Universidade da Universidade de Lisboa. Determinava-se que o Museu Nacional continuasse anexo à Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa (artigo 1º). Determinava-se igualmente que o Jardim Botânico, a estação de zoologia marítima e quaisquer outros estabelecimentos similares que pertencessem ou viessem a pertencer à Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa seriam consideradas dependências do Museu Nacional (artigo 4º). O preâmbulo do Decreto põe a claro a ampla concepção do legislador relativamente aos estabelecimentos em causa. Trata-se, para ele, de institutos de investigação científica, com objectivos que largamente ultrapassam o das funções de *ensino* dos cursos.

Neles "não sô há a fazer estudos de taxinomia, mas experiências e indagações em todos os ramos das ciências naturais puras e aplicadas: estudar, guiar e, por assim dizer, exemplificar a orientação das pesquisas científicas e a sua utilização" (136). Achamos que é importante pôr em evidência que a política universitária do ministro Leonardo Coimbra não se orientou apenas para a docência universitária entendida como transmissão superior do saber feito, mas também expressamente para a docência universitária entendida como elaboração do saber novo, ou seja, como investigação.

#### 4. O Ensino Normal

O ensino normal é o que tem por finalidade a habilitação de professores. As instituições republicanas de ensino normal foram as Escolas Normais Superiores e as Escolas Normais Primárias. Já nos referimos a estas pensamos que o suficiente, ao analisarmos a reforma do ensino primário levada a cabo pelo ministro Leonardo Coimbra em Maio de 1919. Ser-nos-á permitido, por conseguinte, que para essa parte do presente capítulo remetamos o leitor, e nos ocupemos principalmente das Escolas Normais Superiores.

O ministro Leonardo Coimbra não chegou a realizar a reforma do Ensino Normal Superior. Que pretendia fazê-la, é facto comprovado. Efectivamente, constituiu e nomeou uma Comissão com essa finalidade, pela Portaria nº 1744, de 17 de Abril de 1919 (137). Constituían a importante Comissão as seguintes individualidades: José Maria de Queiroz Veloso; Luciano António Pereira da Silva; Eduardo Ismael dos Santos Andrea; Rui Telles Palhinha; António Maria da Silva Barreto; Manuel de Sousa Coutinho; Adolfo Godefroy de Abreu e Lima; Luís Maria de Passos da Silva; Raul Rafael Ferreira Navas; Abílio Maria de Jêsus Meireles; Francisco Pinto de Miranda; Amadeu de Almeida Rocha; Tomás Vaz de Borba; D. Maria do Ceú Beça; António Sêrgio; um representante da Federação Académica de Lisboa. Era a Comissão presidida por Queiroz Veloso, Director-Geral do Ensino Superior, sendo incumbida pelo ministro da Instrução Pública de estudar e propor ao Governo as medidas necessárias para que as Escolas Normais Superiores desempenhassem a vital função que lhes cabia na República, devendo concretizar e distinguir três espécies de medidas: a) aquelas cuja realização reputasse de necessidade e não trouxesse aumento de despesa; b) aquelas que reputasse de imediata necessidade, mas que provocassem aumento de despesa, apresentando, neste caso para cada uma o orçamento a

proximado; c) aquelas cuja realização pudesse ou devesse efectivar-se mais tarde, indicando quanto possível a ordem por que deviam ser postas em prática, de modo a constituir-se um objectivo a atingir, quer por parte das Escolas, quer por parte dos Governos da República. O ministro revelava, pois, uma lúcida vontade de compatibilizar o ideal e o real, sem que a pragmática atenção prestada a este impedisse o rigoroso delineamento da quele, sempre o alvo a atingir.

Subjacente a esta portaria está, sem dúvida, o reconhecimento da importância capital das Escolas Normais Superiores, às quais competia preparar professores para as Escolas Normais Primárias (e deste modo também, embora indirectamente, para as escolas primárias), para as Escolas Primárias Superiores e para os Liceus. Entendia-se que as Escolas Normais Superiores deviam ser, por conseguinte, centros de alta cultura pedagógica e acrisolado patriotismo. Cumpria-lhes corresponder, tanto quanto fosse possível, às necessidades do presente e às aspirações do futuro. Ora sucedia que não estavam dando satisfação a todas estas importantes necessidades, pois quase exclusivamente atendiam à preparação de alunos vindos das Faculdades de Letras e de Ciências, e destinando-se a professores das disciplinas correspondentes às suas licenciaturas em estabelecimentos de ensino oficial. Era, pois, urgente fazer as reformas que se impusessem e fosse desde logo possível realizar. Infelizmente, não pôde tão premente e importante obra ser realizada pelo ministro da Instrução Pública Leonardo Coimbra.

De resto, não era obra fácil. A minuciosa e rigorosa análise histórica das Escolas Normais Superiores a que procedeu o Professor Joaquim Ferreira Gomes põe bem à vista as dificuldades do empreendimento. Seguiremos um pouco essa análise, para evidenciar essas dificuldades (138). As Escolas Normais Superiores são uma criação da República. Elas aparecem logo em Abril de 1911, com a reforma da Universidade de Coimbra e a criação das Universidades de Lisboa e do Porto (139). Aparecem anexas às Faculdades de Ciências e de Letras; integradas na Universidade, portanto (140). São, pouco depois, regulamentadas (141). É-lhes então claramente determinada a finalidade: "A Escola Normal Superior tem por fim promover a alta cultura pedagógica e habilitar para o magistério dos liceus, das escolas normais primárias, das escolas primárias superiores e para a admissão ao concurso para os lugares de inspectores do ensino" (142). Haveria três cursos diferentes na Escola Normal Superior, compreendendo todos dois anos: o curso de habilitação ao magistério liceal; o curso de habilitação ao magistério normal primário; o curso de habilitação ao ma-

gistério primário superior (143). As dificuldades foram grandes para pôr em funcionamento as Escolas Normais Superiores que, "como tais, só começaram a funcionar no ano lectivo de 1915-1916" (144). Exemplo particularmente importante dessas dificuldades é o seguinte: "O Decreto de 21 de Maio de 1911, que criou as Escolas Normais Superiores, só foi regulamentado em 26 de Setembro de 1916, pelo Decreto nº 2646 (...)" (145). Vários outros Decretos regulamentares foram entretanto sendo publicados, incidindo sobre aspectos particulares do funcionamento dos cursos ministrados nas Escolas Normais Superiores. Tentativa de síntese e reorganização terá representado o Decreto nº 4900, de 5 de Outubro de 1918 (146), o qual aprovou e mandou "pôr em execução um minucioso Regulamento de todos os aspectos das Escolas Normais Superiores: o concurso de admissão e os programas das provas de que constará; o plano de estudos para o ano de preparação pedagógica; o ano de prática pedagógica; os exames de Estado, etc." (147). É este Regulamento que o ministro da Instrução Pública Leonardo Coimbra encontra em vigor em 1919. Ele não resolvera, aparentemente, os problemas existentes, porque a Comissão constituída pelo ministro, pela Portaria nº 1744, de 17 de Abril de 1919, visa proceder a uma reforma global e profunda das Escolas Normais Superiores. Assim se foram passando as coisas até que o Decreto nº 18973, de 16 de Outubro de 1930 (148), definitivamente as extinguiu (149). Ferreira Gomes dá-nos um quadro analítico e interpretativo do tipo de dificuldades que manietaram as Escolas Normais Superiores e impediram o seu adequado funcionamento e consolidação institucional (150). São razões que derivam de vícios profundos da mentalidade política e administrativa nacional. Lamentamos, naturalmente, que o ministro Leonardo Coimbra não tenha podido reformar, como era seu desejo e era necessidade nacional, as Escolas Normais Superiores. Mas fica-nos a dúvida se seria possível ao corajoso e clarividente ministro (mas ministro fugaz de um fugaz governo), encontrar a terapêutica para doença tão pertinaz.

Não queremos referir-nos neste ponto, como dissemos, às Escolas Normais Primárias, naqueles aspectos em que já o fizemos. Há, no entanto, outros aspectos dignos de nota que julgamos útil mencionar. É conveniente, a nosso ver, não deixar que o delineamento das reformas oculte a realidade existente. No tocante à qualificação do professorado, e consideradas as urgentes necessidades de expansão do sistema escolar, a situação era difícil. Vimo-lo a propósito das Escolas Primárias Superiores e das Escolas Normais Superiores. Vejamo-lo um pouco a respeito das Escolas Normais Primárias. O Decreto nº 5787-6J, de 10 de Maio de 1919 (151), põe

bem em evidência as dificuldades com que se defrontava o sistema de instrução pública para dotar as escolas primárias com bons professores. Com efeito, ele oferece condições excepcionais de facilitação para atrair can- didatos às Escolas Normais Primárias. Estas eram então apenas três: a de Lisboa, a do Porto e a de Coimbra. Pois mesmo assim se temia que não fos- sem suficientes os candidatos. E dava-se a possibilidade de concorrer, no ano lectivo de 1919-1920, ao exame de admissão às Escolas Normais Primárias, aos indivíduos de um e outro sexo, com quinze anos de idade comple- tos ou a completar até 31 de Julho desse ano de 1919, que apresentassem certificado de aprovação no exame do 2º grau de instrução primária e satisfizessem às demais prescrições regulamentares. Observar-se-iam, nesse exame, os programas constantes do Decreto de 11 de Agosto de 1911 (152).

É declarado nos considerandos que antecedem o articulado do Decreto nº 5787-6J, implicitamente, que as Escolas Normais Primárias de Lisboa, Coimbra e Porto não funcionavam com regularidade. Efectivamente, o Governo não podia (e de que serviria fazê-lo?) criar mais, porque a Lei nº 233, de 7 de Julho de 1914 (153), determinava que só poderiam ser criadas outras Escolas Normais Primárias depois de funcionarem com regularidade as de Lisboa, Coimbra e Porto. Os inconvenientes da medida ora tomada eram algo minorados pelo facto de as Escolas Primárias Superiores só começarem a funcionar no ano lectivo de 1920-1921. Por outro lado, a medida não quer ser meramente defensiva, pois se lhe inculca a intenção de atrair, desde já, para o magistério primário a maior concorrência de can- didatos, dada a necessidade de aumentar consideravelmente o número de es- colas primárias existentes. Não deixa de ser possível interpretá-la como uma estratégia do ministro para dotar o sistema, tão depressa quanto pos- sível, do número de professores do ensino primário suficientes, comple- mentando-se a sua formação inicial nas Escolas Normais Primárias poster- iormente, com a formação permanente prevista por meio das conferências pe- dagógicas, dos congressos pedagógicos, do boletim mensal publicado pelo Governo e até (porque não?) da acção de orientação pedagógica e de exem- plificação a desenvolver pelos inspectores escolares.

Um outro aspecto da preocupação revelada pelo ministro da Instrução Pública Leonardo Coimbra pelas Escolas Normais Primárias nos parece merecedor de menção. O Decreto nº 4774, de 5 de Setembro de 1918 (153), criou na Escola Normal Primária de Lisboa um curso prático de psicologia experimental, de importância "manifesta" (155). O Decreto nº 5596, de 10 de Maio de 1919, cria um curso prático de Psicologia Experimental na Es-

cola Normal Primária do Porto e idêntico curso na Escola Normal Primária de Coimbra (artigo 19). O curso prático de Psicologia Experimental das Escolas Normais Primárias ficaria a figurar no quadro das disciplinas respectivas com a designação de "Psicologia Experimental" (artigo 29). É um interessante apontamento sobre a orientação psicológica prática e experimental que Leonardo Coimbra queria que integrasse a formação pedagógica dos professores do ensino primário.

A acção de Leonardo Coimbra como ministro da Instrução Pública, na sua segunda e breve passagem pelo Governo em 1922-1923, esgotou-se praticamente com a "questão religiosa". Ele actuou ainda, no entanto, em defesa das Escolas Primárias Superiores, das Escolas Normais Primárias e das Escolas Primárias Gerais, suspendendo a execução dos Decretos nºs 8491, 8516 e 8517 (156), que contrariavam o sentido das suas reformas e medidas de 1919 e levantavam dificuldades de funcionamento das referidas Escolas. No entender do ministro Leonardo Coimbra, "a remodelação dos serviços públicos deve fazer-se no sentido de obter a máxima eficiência, a qual não podia facilmente conseguir-se nas escolas primárias superiores, escolas normais primárias e escolas de ensino primário geral segundo as normas fixadas nos referidos decretos" (157).

##### 5. *A Cultura Superior e as Belas - Artes*

A acção reformadora do ministro da Instrução Pública Leonardo José Coimbra fez-se sentir no campo da cultura superior nacional e no das Belas-Artes. São correntes as referências, e são justas, ao chamado grupo da Biblioteca Nacional. Nunca encontramos uma referência ao papel de Leonardo Coimbra na reorganização da Biblioteca Nacional de Lisboa e à notável obra de cultura que ela realizou nos anos 20. E, no entanto, foi o ministro Leonardo Coimbra quem reformou a Biblioteca Nacional, em 1919, e quem nomeou a Direcção da mesma, onde se salientam os nomes de Jaime Cortesão e de Raul Proença — aquele o companheiro intelectual e amigo íntimo de juventude, este o companheiro intelectual de algum tempo e compreensivo apreciador de sempre. Também relativamente ao Conservatório Nacional de Música e ao Teatro Nacional o nome de Leonardo Coimbra nunca é associado. E, no entanto, a reforma chamada de Viana da Mota foi a reforma de Leonardo Coimbra, bem como foi de Leonardo Coimbra a reforma do Teatro Nacional, a que evidentemente não pode deixar de associar-se o nome prestigioso de Augusto Gil, que era o Director-Geral das Belas Artes.

O Decreto nº 5618, de 10 de Maio de 1919, reformou profunda e de

cisivamente a Biblioteca Nacional, entendida claramente como a Biblioteca central do país (158). Não analisaremos minuciosamente a reforma empreendida, por entendermos ultrapassar tal análise os objectivos fundamentais deste trabalho. Procuraremos, tão somente, evidenciar a amplitude da reforma, os conceitos básicos que a enformavam e os fins e funções que lhe eram atribuídos.

Tal como sucedera com as Escolas Normais Superiores, também a Biblioteca Nacional de Lisboa havia sido reformada em 1918, por Decreto de 28 de Março (159), sem que tal reforma satisfizesse o novo ministro da Instrução Pública. Com efeito, a reforma de 1918 — declara-se no preâmbulo do Decreto nº 5618 — "não satisfez todas as necessidades daqueles serviços". Começou ela por não nascer "dum estudo profundo do problema bibliotecário" (160). De resto, o legislador não chegou a compenetrar-se "do papel *sui generis*, inconfundível, que deve desempenhar num país civilizado uma Biblioteca Nacional" (161). Uma Biblioteca Nacional tem uma alta função cultural, que não pode ser reduzida a de "um gabinete de leitura, com fins de educação popular, caracterizado pela mais ampla liberdade no acesso aos depósitos e na leitura domiciliar", nem a de "um museu bibliográfico onde os livros eternamente durmam um sono infecundo, sem utilidade alguma para a nação e para a colectividade" (162). Pelo contrário, uma Biblioteca Nacional tem de ser "um *instrumento* vivo, que, não desconhecendo o interesse da conservação dos livros, apenas a considera como *meio* duma mais larga e permanente utilização" (163). A reforma a que procede o ministro não é, portanto, empírica, mas assente num conceito científico e filosófico da entidade a reformar. É sempre numa base científica, cultural e filosófica que assentam as reformas promovidas e subscritas pelo ministro Leonardo Coimbra.

A amplitude da reforma da Biblioteca Nacional de Lisboa é muito grande: trata-se, na verdade, de uma reforma global e profunda. A simples observação da estrutura do Decreto reformador evidencia perfeitamente o facto. Compreende o Decreto 6 capítulos: I - Da Biblioteca Nacional de Lisboa; II - Das outras bibliotecas; III - Do depósito legal; IV - Do curso de biblioteconomia e arquivística; V - Das publicações das Bibliotecas e Arquivos; VI - Disposições transitórias e adicionais. O capítulo I - que é talvez o capítulo nuclear da reforma, do ponto de vista dos conceitos — compreende 6 secções: I - Dos fins e funções da Biblioteca; II - Da organização da Biblioteca; III - Do pessoal, seus deveres e atribuições; IV - Do movimento do pessoal; V - Dos serviços; VI - Dos empréstimos.

É importante evidenciar os fins e funções atribuídos à Biblioteca Nacional. Nos precisos termos do Decreto nº 5618, a Biblioteca Nacional tem por fim, como todas as outras bibliotecas eruditas, o progresso da cultura nacional, constituindo-se em um *instrumento das investigações científicas originais*, especialmente dos estudos históricos (164). Esta função é genérica. Com ela acumula a Biblioteca Nacional as seguintes funções especiais: a) conservar todas as obras impressas no país e todas as impressas no estrangeiro, de autores portugueses ou relativas a assuntos nacionais, pelo que é, verdadeiramente, o *Repositório Geral da Livraria Portuguesa*; b) centralizar toda a bibliografia nacional, pela constituição do catálogo colectivo das bibliotecas portuguesas, pela elaboração do Repertório bibliográfico nacional e pelo estabelecimento dum largo serviço de informações bibliográficas à disposição de todos os investigadores, pelo que é, verdadeiramente, a *Biblioteca central do país*; c) registar o direito de propriedade dos autores, como *Conservatória Nacional do Registo da Propriedade Literária*; d) centralizar o serviço de trocas internacionais instituído pela Convenção de Bruxelas, de 15 de Março de 1886, ratificada por carta de lei de 25 de Maio de 1888 (165). Eram as seguintes as publicações determinadas pelo Decreto Reformador: *Biblioteca do Bibliotecário e do Arquivista*; *Anais das Bibliotecas e Arquivos*.

Não pretendemos, evidentemente, atribuir exclusivamente ao ministro o alto mérito da reforma de 1919 da Biblioteca Nacional de Lisboa. O que não podemos é aceitar, e permitir, que o ministro seja excluído da reforma e do mérito que ela tem. Isso tem sido feito com injusta persistência. Leonardo começou por ter o grande mérito de recorrer à competência de Raul Proença para o delineamento da Reforma. É também natural pensar, porque tal é muito plausível, que Leonardo Coimbra tenha acompanhado de perto e atentamente a obra notabilíssima de José Pereira de Sampaio (Bruno) na Biblioteca Pública Municipal do Porto e muito tenha aprendido sobre o assunto. Uma coisa consideramos indubitável: a reforma da Biblioteca Nacional de Lisboa promovida e levada a efeito pelo ministro da Instrução Pública Leonardo José Coimbra em 1919 é honra que ninguém consegue subtrair ao grande filósofo e pedagogo português.

Coube também a Leonardo Coimbra a honra de ter feito decretar e publicar a Reforma do Conservatório de Lisboa, transformando-o em Conservatório Nacional de Música. Essa reforma, ou remodelação, foi publicada pelo Decreto nº 5546, de 9 de Maio de 1919 (166). Em 21 de Janeiro de 1918 havia sido nomeada, por portaria, uma Comissão de remodelação do ensino

artístico, presidida pelo ilustre crítico de arte e erudito musicólogo Antônio Arroio, e da qual faziam parte José Viana da Mota, Alexandre Rey Colaço, Miguel Ângelo Lambertini e Luís de Freitas Branco. O Decreto reformador do ministro Leonardo Coimbra seguia a maioria das conclusões formuladas por essa comissão. Declara-se, aliás, expressamente no preâmbulo que, se desde logo não eram adoptadas todas as recomendações apresentadas pela Comissão, isso se devia unicamente ao grande acréscimo de despesas que tal envolveria. Deve, pois, o mérito da Reforma do Conservatório ser justamente repartido pelos que de vários modos e com diversos tipos e níveis de responsabilidade na sua feitura e publicação intervieram. Não concordamos, a este respeito, com o que escreveu João de Freitas Branco: "Nesse mesmo ano de 1919 elaborou, com Luís de Freitas Branco, uma notável reforma do ensino no Conservatório, modernizando os programas e os métodos pedagógicos e fornecendo aos alunos meios de obtenção duma cultura menos rudimentar do que era regra entre os músicos portugueses"(167). Concordamos, no entanto, que se tratou realmente de uma reforma notável.

Faz-se, no preâmbulo do Decreto nº 5546, uma rápida crítica ao estado anterior do Conservatório de Lisboa. Essa crítica incide sobre os processos de ensino, antiquados; a organização, defeituosa; o magistério, mal retribuído. A principal crítica dirigida aos processos de ensino refere o método de solfejo rezado, adoptado como iniciação musical. São várias as deficiências de organização apontadas: a ausência de um curso privativo de composição, de uma cadeira de instrumentação, de uma aula de regência de orquestra; a inexistência do ensino de noções de acústica, dos princípios genéricos da estética musical, de quaisquer preliminares das outras ciências musicais; a carência da aprendizagem de português, de história, de geografia e restante cultura geral que deve andar ligada ao ensino das especialidades. Muito insatisfatório era também o magistério. Em aulas como as de piano, violino, violoncelo, etc., em que deve prevalecer o ensino individual, funcionava tão mal o princípio pedagógico da limitação dos alunos, que estes recebiam, quando muito, uma lição de dez a doze minutos por mês. Sucedia mesmo haver alunos arvorados em monitores, transmitindo naturais defeitos de execução e outros erros, próprios de aprendizes.

É esta situação que o Decreto reformador quer eliminar — continuamos a ler no preâmbulo. Quanto ao ensino do solfejo, instituía-se a prática do solfejo entoado desde o início da aprendizagem. De resto, o ensino do solfejo era colocado na base da aprendizagem da música, dando-lhe o seu verdadeiro carácter de ensino primário. Estatuía-se mesmo que

tal ensino desaparecesse do Conservatório logo que criadas as escolas primárias musicais, com vista às quais se preceituava já a criação dum curso normal que habilitasse ao magistério dessas aulas primárias de música. Todos os cursos de instrumentos e de canto eram melhorados na sua organização, dividindo-se em três graus: elementar, complementar e superior. Em certos casos, em que isso mais se impunha, era aumentada a duração do curso e mesmo criadas cadeiras de virtuosidade. O tempo de lição directamente recebida por cada aluno, nas aulas cuja base pedagógica tem de ser o ensino individual, passava a ficar de meia hora por semana, o que era melhor do que a quase totalidade dos conservatórios estrangeiros. Os artistas portugueses ou estrangeiros de elevados méritos passavam a ter a possibilidade de abrir, no Conservatório, cursos livres para todos os ramos do ensino da música. O magistério, nas disciplinas mais frequentadas e no curso de composição, era dividido em três categorias: professores de ensino elementar, complementar e superior.

O Decreto propriamente dito compreende 11 capítulos. São eles: I - Do Conservatório Nacional de Música e sua gerência superior; II - Dos cursos do Conservatório Nacional de Música; III - Da distribuição das matérias do ensino; IV - Dos professores; V - Dos alunos; VI - Dos compêndios; VII - Das condições para o exercício do magistério particular com inscrição; VIII - Dos júris e dos exames; IX - Da Revista do Conservatório; X - Das sucursais do Conservatório; XI - Do período transitório e disposições gerais.

Também o Teatro Nacional foi reorganizado pelo ministro da Instrução Pública Leonardo Coimbra, pelo Decreto nº 5787-C, de 10 de Maio de 1919 (168). Trata-se de uma das medidas de política educativa e cultural de vulto tomadas pelo ministro Leonardo Coimbra. Tal como fizemos relativamente à reforma do Conservatório e à Biblioteca Nacional, pensamos que a reforma do Teatro Nacional não é obra por que exclusivamente deva ser exaltado Leonardo Coimbra. Muita gente, e gente notável, decerto trabalhou para a reforma. Já afirmámos, e reafirmamos, que suspeitamos — por que não podemos investigar a fundo o assunto — ter a Direcção-Geral das Belas Artes, de que era Director-Geral o poeta Augusto Gil, dado uma importante contribuição para a elaboração do Decreto reformador. Do que não temos dúvidas é de que Leonardo Coimbra sancionou a reforma e a assumiu como sua, naturalmente, ao apresentá-la a Conselho de Ministros para a aprovação. Leonardo Coimbra não era homem que aceitasse fosse o que fosse sem compreender e sem analisar e discutir criticamente. Não é psicologicamente nem moralmente possível que uma personalidade como a do grande

pensador que foi Leonardo Coimbra aceitasse passivamente uma reforma de tanta importância e envergadura como foi a do Teatro Nacional sem que ela correspondesse ao seu crítico e exigente pensamento.

Não iremos analisar o Decreto nº 5787-C propriamente dito, mas apenas os aspectos que consideramos mais relevantes do relatório que o precedeu e o condensa, apresentando e fundamentando as principais medidas tomadas. Começa o relatório preambular por situar a presente remodelação no contexto reorganizativo recente. O Decreto nº 5.052 de 30 de Novembro de 1918 (169) retirara o Teatro Nacional "Almeida Garrett" à sociedade de actores a quem estava concedido. Não se tendo alcançado com esse Decreto os objectivos visados, tornou-se imperativa a presente remodelação. Com efeito, duas coisas se podia fazer: "proteger o *modus vivendi* que, a mero título transitório, foi esboçado nesse diploma", ou "repor o Teatro Nacional no regime que vigorava até à data do decreto referido" (170). Ora nenhuma delas se devia fazer. Logo, "não havia que hesitar": era inadiável uma reforma.

A crise em que se encontrava o teatro português é rapidamente analisada. Retrata-se o péssimo ambiente desse teatro, "deleteramente viciado pela exploração de géneros inferiores, que perverteram o gosto do público e tiraram aos nossos actores o incentivo ao estudo das altas interpretações artísticas" (171). Longe ficava o tempo da "gloriosa série dos mestres nacionais da cena" (172). O tempo actual era de lamentável decadência. Que fazer? O plano ideal a enformar uma reforma seria o seguinte: congregar os poucos veteranos da antiga plêiada, juntar a elas todas as aptidões superiores que andassem transviadas pelos palcos de revista e por companhias movidas por meros interesses comerciais, e, deste modo, fundar no Teatro Nacional uma escola dramática largamente subvencionada, amplamente protegida, e em que às máximas regalias se contrapusessem as máximas responsabilidades. Esta fórmula seria a melhor para criar bons discípulos e fazer autênticos actores. Dificuldades várias não permitiam, não obstante, a sua adopção na íntegra. Forçoso foi "confinar a reorganização do teatro dramático oficial em limites mais estreitos, porém mais facilmente desmarcáveis, e que não obstante abrangessem e assegurassem a maior soma possível de vantagens sobre o regime vigorante desde 1912" (173).

O primeiro conjunto de medidas dizia respeito à constituição da sociedade artística. Para o efeito só seria aberto concurso relativamente às vagas que sobejassem, depois da incorporação dos antigos societários que fossem de novo aceites e da resposta aos convites do Ministério da

Instrução Pública dirigidos às primeiras notabilidades dramáticas da cena portuguesa. Isto é: tentava-se o melhor, o ideal, e só após isso se tentava o realmente possível. As cotas mensais dos societários eram aumentadas e, além dessa melhoria, criava-se-lhes um bônus suplementar para cada espectáculo em que tomassem parte. Também se aumentava, em dois terços de parte, o décimo adicional concedido às actrizes. Para a apresentação, facilitava-se aos associados, em determinadas condições, a contagem, por metade, do tempo em que exercessem noutros teatros a profissão de actor.

O segundo conjunto de medidas diz respeito à defesa da tradição dramática nacional, por meio da defesa do repertório dramático nacional. O diploma reformador visava impulsionar a produção teatral portuguesa e impedir o obliteramento dos filões tradicionais e caracteristicamente nosos. Pretendia-se, expressamente, que o teatro moderno português se integrasse na tradição dramática portuguesa e fosse "o prolongamento da linha evolutiva iniciada, com fulgores de génio, pelo grande Gil Vicente" (174). Afirmava-se que "mais ou menos acentuada, essa curva de evolução nunca de todo se extinguiu" (175). Traçava-se mesmo, a propósito, uma sumariíssima história do teatro nacional. Tudo para melhor fundamentar a determinação de que "se incluía no Teatro Nacional um repertório de fundo, do qual obrigatoriamente façam parte as obras primas do teatro português dos séculos XVI a XVIII e a de que a escolha delas seja feita mediante indicação da classe de letras da Academia de Ciências de Lisboa" (176).

O terceiro conjunto de medidas dizia respeito às regalias facultadas aos autores dramáticos portugueses contemporâneos. Algumas medidas eram de natureza material, outras de defesa da qualidade real das peças, independentemente do agrado ou desagrado público por elas manifestado, outras ainda de defesa dos autores portugueses face aos autores estrangeiros. Relativamente a este último caso, era proibido o aproveitamento de peças estrangeiras que não fossem subscritas por autor de elevada reputação literária e impunha-se que a tradução delas se confiasse aos autores de peças portuguesas, salvo casos excepcionais.

Uma última medida era tomada, para impedir que a Casa de Garrett se tornasse "um lugar aberto ao adestramento de incipientes" (177): a proibição de que no Teatro Nacional se estreassem autores dramáticos, a não ser por circunstâncias que implicassem afirmação de alto mérito.

A remodelação do Teatro Nacional constituiu mais uma importante reforma educativa e cultural a que Leonardo Coimbra ligou o seu nome na sua primeira passagem pelo Ministério da Instrução Pública.

Fica traçado um notável quadro reformador no campo da cultura superior e das belas-artes. Foi um campo em que a rápida passagem de Leonardo José Coimbra pela pasta da Instrução Pública não foi em vão, antes deixou após si um sulco profundo e luminoso.

#### *6. Medidas diversas de carácter instrumental e orientação totalizante*

O Decreto com força de lei nº 5267, de 19 de Março de 1919(178), sendo ministro da Instrução Pública o Dr. Domingos Pereira, reorganizara os serviços do Ministério da Instrução Pública. Coube ao ministro Leonardo Coimbra a regulamentação desse Decreto, o que fez pelo Decreto nº5617, de 10 de Maio de 1919 (179). Contra o que era (e é) habitual entre nós, Leonardo Coimbra regulamentou rapidamente o Decreto reorganizador, acto sem o qual ele não teria eficácia. A publicação e regulamentação da Lei Orgânica de um Ministério é sempre um acto importante do ministro respectivo. Daí o interesse que, a nosso ver, tem o presente Regulamento, da responsabilidade política do ministro da Instrução Pública Leonardo José Coimbra. Ele veio tornar funcional o quadro institucional já criado e torná-lo adequado à realização continuada da política educativa que prosseguia.

Nos termos do artigo 1º do Regulamento do Ministério da Instrução Pública, os serviços do Ministério competiam às seguintes dependências: Conselho Superior de Instrução Pública; Secretaria Geral; Direcção-Geral do Ensino Primário e Normal; Direcção-Geral do Ensino Secundário; Direcção-Geral do Ensino Superior; Direcção-Geral de Belas Artes. As funções do Conselho Superior de Instrução Pública, dependência fundamental do Ministério, não eram ainda definidas no Regulamento. Determinava-se, no entanto, desde já, que a sua organização havia de fazer-se rigorosamente de harmonia com o disposto no artigo 2º e seu parágrafo único do Decreto nº 5267 (180), e que a sua função deveria vir a ser regida por diploma especial (181). Anexa à Secretaria Geral e dela dependentes funcionariam a Inspecção de Sanidade Escolar, criada pelo Decreto nº 5371, de 4 de Abril de 1919, e a Repartição de Construções Escolares, criada pelo Decreto nº 5373, de 5 de Abril de 1919 (182). A Inspecção de Sanidade Escolar, fruto da esclarecida acção política do ministro da Instrução Pública Dr. Alfredo de Magalhães, era já completamente integrada na orgânica do Ministério, sendo atribuídos ao Inspector de Sanidade Escolar os mesmos direitos e obrigações que competiam aos chefes das outras repartições dependentes das Direcções-Gerais, cabendo-lhe a exclusiva responsabilidade

de das informações que lhe fossem solicitadas por qualquer Director-Geral ou pelo Ministro (183). A Direcção-Geral do Ensino Primário e Normal abrangia duas repartições (184). Ficava a competir à 1.<sup>a</sup>: concursos de professores e escolas; provimentos temporários e definitivos; promoções de classe; processos disciplinares; permutas, nomeações e transferências; licenças; diplomas de funções públicas; aposentações, reintegrações e exonerações; cadastro dos professores, dos inspectores, das escolas primárias e das escolas normais; organização das listas de professores interinos para as escolas primárias; qualificação dos serviços prestados; classificação das escolas; vencimentos do professorado e processamento das folhas de vencimento do pessoal da Direcção-Geral. Ficava a competir à 2.<sup>a</sup> Repartição: orçamentos do ensino primário; ensino infantil; criação, conversação, transferência e extinção de escolas; cursos nocturnos; reclamações do professorado; orientação pedagógica; métodos de ensino; horários e distribuição de serviço; recenseamento escolar; estatística; instalação, funcionamento e mudança de escolas; exames; fiscalização do ensino; donativos e legados; assistência escolar; qualificação dos serviços (recursos); rendas de casa e subsídios; subsídios para o sustento de escolas; ensino livre; pretensões e reclamações diversas; ensino primário superior; ensino normal — escolas do novo regime e do regime transitório. A Direcção-Geral do Ensino Secundário abrangia também duas repartições (185). Ficava a competir à 1.<sup>a</sup>: nomeações, transferências e permutas de todo o pessoal efectivo e interino dos liceus e de outras escolas de ensino secundário pertencentes ao Estado; cadastro; diplomas de funções públicas; certificados sobre tempo de serviço; vencimentos e propinas; licenças e aposentações; disciplinas, processos disciplinares; sindicâncias; legislação escolar; professores de ginástica; processamento das folhas de vencimento do pessoal da Direcção-Geral. Ficava a competir à 2.<sup>a</sup> Repartição o estudo dos seguintes assuntos: organização dos liceus e outras escolas de ensino secundário; duração dos períodos escolares, do ano escolar e do ano lectivo; horários e programas, métodos e processos; matrículas; idade e frequência escolar; faltas, notas, perdas de ano; júris, provas, exames; concursos de professores, certidões e diplomas; subsídios escolares; material escolar, museus e laboratórios; informações sobre competência profissional; educação física, higiene escolar; excursões escolares, livros de ensino, bibliotecas; conferências pedagógicas; sua promoção e programas; nomeações de reitores e directores de classe; pensões de estudo; ensino secundário particular; inspecções; legislação sobre assuntos pedagógicos; estatística escolar. A Direcção-Geral de En-

sino Superior abrangia de igual modo duas repartições (186). Ficava a competir à 1.<sup>a</sup>: assuntos relativos à Universidade (matrículas, inscrições e transferências de alunos; exames de licenciatura e de Estado, concursos de admissão; todos os assuntos de carácter pedagógico, relativos ao ensino universitário); bolsas de estudo (pensionistas do Estado no estrangeiro; viagens de estudo dos professores); congressos e conferências; academias, sociedades científicas e literárias; serviços astronómicos e meteorológicos; serviço da hora legal; estatística escolar. Ficava a competir à 2.<sup>a</sup> Repartição: nomeações, transferências, exonerações, licenças e aposentações; concursos para assistentes e professores; diplomas de funções públicas; cadastro do pessoal dependente da Direcção-Geral; museus etnológicos e arqueológicos; biblioteca privativa da Direcção-Geral; processamento das folhas de vencimento do pessoal da Direcção-Geral. Também a Direcção-Geral das Belas Artes abrangia duas repartições (187). Ficava a competir à 1.<sup>a</sup> o estudo dos assuntos seguintes: Teatro Nacional de Almeida Garrett; Escola de Arte de Representar; Conselho Teatral; Teatro de S. Carlos; Conservatório Nacional de Música; Conselho de Arte Musical; pensionistas do Estado para música e cânto; Arquivo e Biblioteca da Repartição; cadastro do pessoal; processamento das folhas de vencimento do pessoal da Direcção-Geral. Ficava a competir à 2.<sup>a</sup> Repartição: Bibliotecas Eruditas, populares e arquivos; propriedade literária e artística; Escolas de Belas-Artes; pensionistas de escultura, pintura e arquitectura; Conselho de Arte Nacional e Monumentos Nacionais; Conselhos de Arte e Arqueologia de Lisboa, Porto e Coimbra; museus artísticos, nacionais e regionais; arquivo e biblioteca da Repartição; cadastro do pessoal.

Apresentámos intencionalmente com todo o pormenor a estrutura fundamental dos serviços do Ministério da Instrução Pública e respectivas competências consagrada pelo Regulamento do Ministério assinado pelo ministro da Instrução Pública Leonardo José Coimbra. Não referimos as competências da Secretaria Geral por não serem essenciais ao nosso propósito. O nosso propósito é pôr em evidência a lógica profunda, a coerência interna, das reformas educativas promovidas por Leonardo Coimbra na sua passagem pelo Governo em 1919. Cremos que o Regulamento do Ministério da Instrução Pública, que analisámos no que nos pareceu essencial, demonstra essa lógica, essa íntima coerência.

Também a Inspecção-Geral de Sanidade Escolar foi regulamentada pelo ministro Leonardo Coimbra. O Decreto nº 4695, de 14 de Julho de 1918 (188), criou-a, sendo ministro o Dr. Alfredo de Magalhaães, a Repartição de Sanidade Escolar. O Decreto nº 5371, de 4 de Abril de 1919, convertera —

— sendo o ministro responsável por essa conversão Leonardo Coimbra — a Repartição de Sanidade Escolar em Inspeção-Geral de Sanidade Escolar. É este último Decreto que o Decreto nº 5544, de 9 de Maio de 1919, vai completar, aprovando e mandando pôr em execução imediata o respectivo Regulamento (189). Ao Inspector-Geral de Sanidade Escolar eram cometidas atribuições técnicas em todos os assuntos médico-pedagógicos dependentes do Ministério da Instrução Pública (190). Competia-lhe ainda: orientar a execução de todas as medidas técnicas derivadas das atribuições ora concedidas à Inspeção; inspeccionar directamente os serviços médico-pedagógicos e higiênicos em todas as escolas do país; consultar sobre assuntos técnicos de higiene escolar referentes ao Ministério da Instrução Pública; organizar em Lisboa, Porto e Coimbra o Conselho de Sanidade Escolar, cujo fim era o estudo das questões adstritas a esse ramo de medicina (191). Sensível, como sabemos da sua biografia, à prática e aos benefícios da ginástica, Leonardo Coimbra — agora ministro — determinava ainda que adjunto à Inspeção-Geral de Sanidade Escolar haveria um inspector de ginástica, cargo esse que seria exercido, em comissão, por um diplomado em medicina (192). Competia ao inspector de ginástica: a orientação e fiscalização directa do ensino de educação física em todos os estabelecimentos dependentes do Ministério da Instrução Pública; informar sobre assuntos técnicos de educação física, quando para isso fosse solicitado pelo Inspector-Geral de Sanidade Escolar (193). Na Inspeção haveria duas secções, uma denominada Primária e Secundária e a outra Normal e Artística, ficando cada uma delas a cargo de um médico escolar, o qual exerceria esse lugar em comissão e cumulativamente (194). Todas estas preocupações com a saúde escolar já se haviam expresso claramente no Decreto nº 5372, de 4 de Abril (195). É afirmado expressamente nos considerandos preliminares que devia haver médicos escolares em todos os estabelecimentos de ensino do país. Reconhecia o legislador que era no ensino primário que a necessidade de serviços médicos escolares eram mais instante, pelo que determinava algumas medidas tendentes a melhorar a situação: nomear um médico escolar para a Escola de Belas-Artes de Lisboa, outro para a Escola de Belas-Artes do Porto e um outro para a Escola Normal de Lisboa (Calvário) (196); estabelecer em cada bairro de Lisboa um médico escolar adjunto (197) (havia apenas um lugar de médico escolar provido em cada bairro da capital, o que perfazia quatro no total) (198).

Quando à Repartição das Construções Escolares, foi ela criada pelo ministro da Instrução Pública Leonardo Coimbra, pelo Decreto nº 5373,

de 5 de Abril de 1919 (199), ficando a funcionar junto da então Direcção-Geral da Instrução Primária (200) e tendo como chefe um architecto(201). Este Decreto foi complementado pelo Decreto nº 5478, de 26 de Abril de 1919, que organizou a Repartição das Construções Escolares (202). Ficavam a cargo da Repartição das Construções Escolares todos os serviços de estudo, administração e fiscalização das obras de construção e reparação dos edifícios escolares, a que houvesse de proceder-se por conta do fundo das construções escolares primárias (203). Insistimos em que a Repartição das Construções Escolares é obra do ministro Leonardo Coimbra, e obra valiosa e significativa. O ministro não queria apenas organizar o sistema educativo existente, mas organizar desde já e expandir o sistema educativo idealizado. Como conseguiu-lo sem os necessários edifícios e respectivo mobiliário e material didáctico? Eis o profundo alcance da criação da Repartição das Construções Escolares pelo ministro da Instrução Pública Leonardo Coimbra, passo de enorme importância na estruturação global do sistema escolar português que tinha em vista. E eis a razão por que queremos pôr bem à vista a medida e as amplas finalidades da mesma. Seja-nos, pois, permitido enumerar as diversas atribuições cometidas à Repartição das Construções Escolares. Eram elas (204): 1º - promover a elaboração dos projectos tipos de edifícios destinados ao ensino oficial, em harmonia com os progressos de ordem técnica, higiénica e pedagógica, adaptando-os às necessidades locais, natureza dos materiais de construção e condições climáticas das diferentes regiões do país; 2º - fornecer os projectos tipos às diferentes entidades que requeressem a construção de edifícios escolares; 3º - estudar os projectos de adaptação, ampliação ou grandes reparações a que tivesse de proceder-se nos edifícios escolares, não podendo quaisquer obras desta natureza ter execução sem que previamente a mesma Repartição desse o seu parecer sobre os projectos mandados elaborar pelas entidades que tivessem promovido essa apropriação ou reparação; 4º - coligir os dados necessários sobre os preços dos salários e materiais de todo o país, sobre a natureza e procedência dos mesmos, como elementos para a organização das séries de preços, medições, orçamentos e cadernos de encargos que devessem acompanhar os projectos que lhe fossem solicitados ou aqueles sobre que tivesse de incidir o seu parecer; 5º - escolher os locais para a instalação dos edifícios escolares ou dar parecer sobre aqueles que fossem oferecidos por quaisquer entidades, tendo em especial atenção as conveniências do ensino, os preceitos da higiene e as condições técnicas da adaptação dos mesmos locais; 6º - promover a expropriação por utilidade pública dos terrenos destinados às instala-

ções escolares, quando tivessem de ser adquiridas pelo Estado, ou prestar a sua informação nos respectivos processos, quando essas expropriações fossem requeridas pelas autoridades administrativas ou por particulares; 7º - preparar diversos modelos de mobiliário e de material de ensino para serem adoptados nas escolas oficiais em conformidade com as prescrições de ordem pedagógica, higiênica e económica que devessem ser preferidos e elaborar os respectivos orçamentos; 8º - abrir, quando superiormente autorizada e mediante as formalidades legais, concursos públicos, para arrematação de empreitadas ou fornecimento de materiais, mobiliário ou utensílios escolares para as escolas primárias oficiais, lavrar os respectivos autos, submetendo-os em seguida à aprovação superior; 9º - redigir e assinar os contratos que tivesse sido autorizada a celebrar, sujeitando-os em seguida à sanção superior; 10º - dirigir os trabalhos de construção de todos os edifícios escolares, executados por administração directa da Direcção-Geral do Ensino Primário, organizar os serviços de estudo, contabilidade e fiscalização dessas construções, de modo a assegurar a mais vantajosa utilização das despesas e a mais escrupulosa execução das empreitadas e fornecimentos, propor à aprovação superior a recepção definitiva das mesmas empreitadas e fornecimentos, ou a rescisão dos contratos que não fossem regular e devidamente cumpridos; 11º - verificar o movimento e situação geral e especial dos trabalhos, conferir os documentos de receita e despesa e escriturar as contas, em conformidade com as leis e regulamentos da contabilidade pública; 12º - organizar os documentos de receita e despesa que mensalmente deviam ser remetidos à 10.<sup>a</sup> Repartição da Direcção-Geral da Contabilidade Pública; 13º - promover a aplicação de todos os donativos e legados com aplicação especial à construção de edifícios escolares; 14º - registar os pedidos relativos à construção, adaptação ou reparação de edifícios escolares que devessem ser subsidiados pelo fundo das construções escolares, prestar as informações devidas sobre cada um deles e preparar os respectivos processos; 15º - registar a correspondência recebida e expedida, termos de adjudicação, depósitos e caucões, coordenando e arquivando todos os documentos; 16º - requisitar, registar, conservar e vigiar a boa aplicação dos instrumentos, materiais e objectos necessários ao serviço; 17º - passar guias para a entrega dos depósitos provisórios e definitivos de garantia das arrematações na Caixa Geral de Depósitos e expedir precatórios para o seu levantamento em conformidade das disposições especiais que regulassem este assunto; 18º - fornecer à Direcção-Geral do Ensino Primário todas as informações que lhe fossem reclamadas sobre assuntos da sua especialidade, permutando com

as diferentes Repartições da mesma Direcção-Geral as informações que pudessem ser úteis aos serviços a seu cargo. Era este o amplo e importantíssimo conjunto de atribuições conferido pelo ministro Leonardo Coimbra à Repartição das Construções Escolares. É inegável que se tratava de um instrumento do mais largo alcance para efectivação de uma reforma global e profunda do sistema escolar nacional. O Regulamento do Ministério da Instrução Pública veio a anexar a Repartição das Construções Escolares à Secretaria Geral, como já referimos (205).

Creemos que a publicação do Decreto que aprovava e mandava pôr em execução o Regulamento do Ministério da Instrução Pública, a criação e organização da Inspecção-Geral de Sanidade Escolar e a criação e organização da Repartição das Construções Escolares, constituíram medidas notáveis do ministro da Instrução Pública Leonardo Coimbra, reveladoras de que o ministro tinha um projecto político educativo global e sabia perfeitamente como pô-lo rapidamente em prática. Foram, assim, medidas diversas, mas não dispersas. Foram realmente, como intencionalmente titulamos, medidas diversas de carácter instrumental e orientação totalizante.

### 7. O Ensino Religioso

A segunda passagem de Leonardo Coimbra pelo Ministério da Instrução Pública aconteceu entre 30 de Novembro de 1922 e 8 de Janeiro de 1923. Dominou-a a questão do ensino religioso. Em que consistiu essa questão, rapidamente tornada tão candente que levou à demissão do Ministro e mesmo à sua renúncia ao lugar de deputado? Em entrevista concedida a *O Primeiro de Janeiro* Leonardo explicou (206). Pretendia ele tão somente apresentar ao Parlamento uma simples moção, aclarando e regulando o que já era legal. Para Leonardo, a moção era constitucional e era urgente. Não pensavam do mesmo modo importantes sectores do Partido Republicano: as comissões políticas do Partido em Lisboa e no Porto, o Grupo Parlamentar do Partido, certas figuras importantes do Partido. Porque entendia Leonardo ser a medida constitucional? Porque a *letra* da constituição dizia que o Estado era *neutro* em relação ao ensino religioso nos colégios particulares; não dizia que era *laico*. Além disso, o Decreto de 20 de Abril de 1911 (207) 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 de outros lugares habitualmente destinados ao culto público por parte das corporações ou entidades requerentes. A moção seria, pois, constitucional e mesmo já legalmente

consagrada. Leonardo entendia que ela era também urgente, fundamentalmente porque o exercício da liberdade devia ser para a República em todos os casos sempre urgente. Além de que era realmente urgente encarar de frente o problema do ensino nos colégios congreganistas. O conteúdo da projectada moção era, pois, para o ministro, perfeitamente pacífico. Tratava-se apenas de 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" (208). A concretização prática desta medida far-se-ia do seguinte modo: "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" (209). No intuito de garantir a máxima isenção, "este ensino teria de ser feito por nacionais, que não pertencessem ou tivessem pertencido a qualquer congregação religiosa" (210). Era este o límpido pensamento e a pura intenção do ministro. Portanto, não foi a divergência *aparente* no seio do Partido Republicano Português que teve real importância. Foi, antes, a divergência *profunda*. E esta tinha que ver, não exactamente com a neutralidade do Estado em matéria religiosa, mas com a hostilidade do Estado à dimensão religiosa da vida. Era o livre pensamento como doutrina — e doutrina fechada e dogmática — oposto ao livre pensamento como método. A posição de Leonardo Coimbra era entre o Estado confessional e o Estado anti-religioso; era entre o Estado dogmático religioso e o Estado dogmático irreligioso. Esta foi, no fundo, a *questão do ensino religioso*. Informa-nos Cardoso Júnior que foi a si que Leonardo Coimbra recorreu "para justificar a sua proposta de concessão de liberdade de ensino religioso nas escolas particulares" (211). Cardoso Júnior aceitou o pedido do ministro: "Partidário da escola neutra, consciente de que o lugar do ensino religioso pertence à família e às confissões respectivas, não hesitei em explicar publicamente o pensamento do ministro, glosando a sua afirmação: «O livre pensamento é um método e não uma doutrina»" (212). Porém, para os livres-pensadores então triunfantes, o livre pensamento era uma doutrina e não um método.

Leonardo Coimbra teve, no entanto, ilustres defensores. Raul Brandão, por exemplo, em depoimento concedido ao *Diário de Notícias*, afirmou: "Estou absolutamente ao lado de Leonardo. Concordo absolutamente com ele" (213). Explicitava o ilustre escritor e republicano o seu pensamento, dizendo que "a criança não pode nem deve ser educada sem religião" e que

"mais tarde ou mais cedo o ponto de vista de Leonardo há-de triunfar " (214). Também Trindade Coelho, igualmente escritor e republicano ilustre e educador de primeira água (215) demonstrou na altura da polémica a rigorosa constitucionalidade da proposta do ministro Leonardo Coimbra(216). No mesmo periódico prestou Teixeira de Pascoaes o seu depoimento, declarando solenemente: "O gesto de Leonardo Coimbra é o primeiro de ampla e profunda simpatia humana nesta República" (217). Vivo ainda, embora poucos meses de vida lhe restassem, Guerra Junqueiro interveio na contenda em defesa e louvor de Leonardo Coimbra. "Estou absolutamente de acordo com a proposta de Leonardo Coimbra" — declarou em entrevista concedida ao jornalista João Paulo Freire (218). Digna de menção é também a intervenção de António de Sousa, que manifestou a sua concordância com a proposta do ministro (219). Pondo o dedo na ferida, António de Sousa declara o por-se à intolerância religiosa de alguns regimes políticos, repudiando falso "livre-pensamento". Escreve, a este respeito, estas palavras graves: "Foram os livres-pensadores que derrubaram da sua cadeira de ministro uma das mais belas cerebrações deste país" (220). Lembremos ainda a declaração formal de Raul Proença na *Seara Nova* : "(...) damos a nossa inteira adesão à proposta de Leonardo Coimbra sobre o ensino religioso " (221). Altamente honrosa para Leonardo Coimbra foi, anos mais tarde, a colectânea de entrevistas sobre a controversa proposta do ministro da Instrução Pública Leonardo Coimbra sobre a liberdade do ensino religioso, publicada em 1927 pelo jornalista João Paulo Freire sob o título *A Questão Leonardo Coimbra* (222). De novo nos aparecem os testemunhos ilustres de Raul Brandão, Guerra Junqueiro e Teixeira de Pascoaes, além do testemunho do próprio Leonardo Coimbra. O grande pensador declara aí que "educar é aproximar de Deus" (223). Como poderia ele, em consequência, aceitar uma política educativa que andava em sentido contrário? Sobre a sua posição religiosa da época, 1923, declara ao jornalista: "Não tenho nenhuma religião confessional. Adora Deus como posso, na meditação e no amor dos outros. Mas sempre lhe direi que as mais altas horas da minha vida são aquelas em que meu filho, sobre os Evangelhos, me fala do eterno mistério das almas" (224).

### *Conclusão*

Julgamos ter mostrado e demonstrado que a obra legislativa do ministro da Instrução Pública Leonardo José Coimbra foi notável, notabilíssima. Pensamos que Leonardo Coimbra foi um exemplo infelizmente raro (te

rã sido até ao momento exemplo único?!...) no nosso país: o exemplo da educação dirigida pela filosofia, do pensamento pedagógico fluindo do pensamento filosófico, da acção pedagógica fluindo do pensamento pedagógico, da política educativa como meio ou instrumento de realização de uma alta ideia filosófica e pedagógica. É uma lição que estamos sempre a tempo de seguir, se quisermos ter um sistema educativo autenticamente educativo e autenticamente nacional; se quisermos — deixem-nos dizer estas palavras graves — continuar a ser.

Queremos terminar a nossa análise da política governativa de Leonardo Coimbra relativamente à educação nacional com o juízo acreditado de Adolfo Lima. Em Julho de 1926, quando já a I República se extinguiu e o Estado Novo germinava sem que muitos ainda o suspeitassem, faz o ilustre professor da Escola Normal Primária de Lisboa um curioso juízo sobre a acção política educativa realizada pelos 40 ministros da Instrução Pública que houvera até então, desde a criação do Ministério da Instrução Pública pela Lei nº 12, de 7 de Julho de 1913 (225). O curioso juízo formulado é bastante negativo. Raros são os ex-ministros que recebem um elogio de Adolfo Lima. Na verdade, só três o obtêm: João Camoesas, Alfredo de Magalhães e Leonardo Coimbra. São as seguintes as palavras judicativas de Adolfo Lima: "Como se vê alguns foram duas e três vezes ministros, mas apesar desse treino (226) e de tanta competência, *ainda* esperamos por ver *em vigor* um estatuto geral, completo e perfeito da organização da Educação portuguesa. Neste sentido só há a citar o *projecto* do Dr. João Camoesas. É justo mencionar também as tentativas de reformas do Dr. Alfredo de Magalhães, e a organização da Educação primária do Dr. Leonardo Coimbra e ... nada mais" (227). Mês e meio após a queda da I República, era um bem triste epitáfio. O nosso juízo, se tivéssemos que o fazer, não seria tão negativo. Entendemos que Leonardo Coimbra, por exemplo, fez bastante mais do que organizar a educação primária. Mas não queremos deixar de registar, e salientar, que se João Camoesas *projectou* e Alfredo de Magalhães *tentou* reformar, Leonardo Coimbra *organizou*, ou seja, reformou mesmo — nas palavras de Adolfo Lima. O ilustre professor da Escola Normal Primária de Lisboa, obreiro de uma brilhante plêiada de professores do ensino primário republicanos, aprova o ministro da Instrução Pública Leonardo José Coimbra com distinção.

## NOTAS

- (1) *Diário do Governo* nº 98, I Série, de 10.5.1919, 18º Suplemento, publicado no dia 27.5.1919. O Decreto saiu com a numeração errada. O *Diário do Governo* nº 105, I Série, de 31.5.1919, fez as necessárias rectificações. O Decreto relativo ao ensino primário no seu todo passou a ter o nº 5787-A e o Decreto relativo às escolas primárias superiores passou a ter o nº 5787-B.
- (2) Essa comissão era constituída, entre outras individualidades, por Silva Barreto, Brito Moreno, Elmiro Moreira, Canhão Júnior, D. Deolinda Lopes Vieira, António Francisco dos Santos, Nunes da Graça, Henrique Santana, Dr. António Leitão, Dr. Luís Passos e Adolfo Lima.
- (3) Rogério Fernandes, *A pedagogia portuguesa contemporânea*, Instituto de Cultura Portuguesa, Secretaria de Estado da Cultura, Presidência do Conselho de Ministros, Lisboa, 1979, p. 86, citando *O Ensino como Factor do Ressurgimento Nacional*, de António Sérgio (Tipografia da Renascença Portuguesa, Porto, 1918, p. 42).
- (4) Idem, *ibidem*, p. 86.
- (5) Idem, *ibidem*, p. 88.
- (6) Idem, *ibidem*, p. 88.
- (7) Idem, *ibidem*, p. 88.
- (8) António Sérgio, *Aspectos do Problema Pedagógico em Portugal*, Publicações da Sociedade de Estudos Pedagógicos, Lisboa, 1934, p. 23; citado por Rogério Fernandes, in *A pedagogia portuguesa contemporânea*, Instituto de Cultura Portuguesa, Secretaria de Estado da Cultura, Presidência do Conselho de Ministros, Lisboa, 1979, p. 88.
- (9) Rogério Fernandes, *A pedagogia portuguesa contemporânea*, Instituto de Cultura Portuguesa, Secretaria de Estado da Cultura, Presidência do Conselho de Ministros, Lisboa, 1979, p. 88.
- (10) Idem, *ibidem*, p. 89.
- (11) Idem, *ibidem*, p. 89, citando António Sérgio, de *Aspectos do problema pedagógico em Portugal*, Seara Nova, Lisboa, 1934, p. 23.
- (12) Idem, *ibidem*, pp. 90-91.
- (13) *Diário do Governo* nº 93, I Série, de 5.5.1919.
- (14) Foram ambos publicados no *Diário do Governo* nº 93, I Série, de 5.5.1919.
- (15) *Diário do Governo* nº 98, I Série, 18º Suplemento, de 10.5.1919, distribuído em 27.5.1919. O Decreto saiu erradamente com o número 5787-A, mas foi rectificado no *Diário do Governo* nº 105, I Série, de

31.5.1919.

- (16) Referimos, na nota (2) deste capítulo, o nome das principais individualidades que constituíam a comissão.
- (17) *Diário do Governo* nº 98, I Série, de 10.5.1919.
- (18) *Diário do Governo* nº 98, I Série, de 10.5.1919.
- (19) *Diário do Governo* nº 128, I Série, de 2.7.1919. O Decreto aparece a inda assinado por Leonardo Coimbra, apesar de já não se encontrar no Governo neste dia.
- (20) *Diário do Governo* nº 98, I Série, de 10.5.1919, Portaria nº 1782.
- (21) *Diário do Governo* nº 98, I Série, de 10.5.1919, Portaria nº 1782.
- (22) *Diário do Governo* nº 98, I Série, de 10.5.1919, Portaria nº 1782.
- (23) *Diário do Governo* nº 98, I Série, de 10.5.1919, Portaria nº 1782.
- (24) "Escolas Primárias Superiores", in *A Tribuna*, Ano I, nº 274, de 9.3.1921, p. 1.
- (25) "Escolas Primárias Superiores", in *A Tribuna* Ano I, nº 275, de 10.3.1921, 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) Sant'Anna Dionísio, "Sentido humano e transcendente da eloquência em Leonardo Coimbra", in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 282 (nota de rodapé).
- (37) Idem, ibidem, p. 282 (nota de rodapé).
- (38) Idem, ibidem, p. 282 (nota de rodapé).
- (39) Idem, ibidem, p. 282 (nota de rodapé).
- (40) Idem, ibidem, p. 282 (nota de rodapé).
- (41) Idem, ibidem, p. 282 (nota de rodapé). Sant'Anna Dionísio remete-nos para a *Seara Nova*, nº 37, p. 10, e nº 41, p. 96: remete-nos também para o *Diário do Governo* de 7.1.1924.
- (42) Idem, ibidem, p. 282 (nota de rodapé). É curioso observar que Rogê-

rio Fernandes, no seu livro *A Pedagogia Portuguesa Cotemporânea* (Lisboa, 1979), fala elogiosamente do ministro que suspendeu e mandou encerrar as Escolas Primárias Superiores, mas omite qualquer referência significativa àquele que as criou e pôs a funcionar. As duas concepções — a de Leonardo e a de Sérgio — continuam a defrontar-se no Portugal dos nossos dias, no que concerne à formação dos professores. A filosofia de Sérgio é a que subjaz à actuação dos defensores da "formação de formadores", como é a que subjaz, na Universidade, à acção dos que só no estrangeiro vêem a solução para a formação do nosso pessoal docente e investigador universitário.

- (43) Adolfo Lima publicou em *Educação Social - Revista de Pedagogia e Sociologia* dois importantes artigos sobre as Escolas Primárias Superiores: nº 7(61-62), de 15.7.1926 (pp. 210-213), e nº 12(71-72), de 15.12.1926 (pp.390-398). Seguiremos Adolfo Lima nesses dois artigos.
- (44) Adolfo Lima, "Escolas Primárias Superiores", in *Educação Social - Revista de Pedagogia e Sociologia*, nº 7(61-62), de 15.7.1926, p. 210.
- (45) Idem, ibidem, p. 210.
- (46) Idem, ibidem, p. 210.
- (47) Idem, ibidem, p. 210-211.
- (48) Idem, ibidem, p. 211.
- (49) Idem, ibidem, p. 211.
- (50) Idem, ibidem, p. 211.
- (51) Idem, ibidem, p. 211.
- (52) Adolfo Lima, "Escolas Primárias Superiores-II", in *Educação Social - Revista de Pedagogia e Sociologia*, nº 12(71-72), de 15.12.1926, p. 390.
- (53) Idem, ibidem, pp. 390-391.
- (54) Idem, ibidem, p. 391.
- (55) *Diário do Governo* nº 98, I Série, de 10.5.1919. Ver notas (1) e (15).
- (56) Adolfo Lima, "Escolas Primárias Superiores - II", in *Educação Social - Revista de Pedagogia e Sociologia*, nº 12 (71-72), de 15.12.1926, p. 391.
- (57) Adolfo Lima, "Escolas Primárias Superiores", in *Educação Social - Revista de Pedagogia e Sociologia*, nº 7(61-62), de 15.7.1926, p. 211.
- (58) Idem, ibidem, p. 211.
- (59) Idem, ibidem, p. 211.
- (60) Idem, ibidem, p. 211, citando o relatório, que "foi impresso e se não foi, esteve para ser publicado no Diário do Governo" (ibidem ,

- p. 211).
- (61) Idem, *ibidem*, p. 212.
- (62) Idem, *ibidem*, p. 213.
- (63) Adolfo Lima, "Escolas Primárias Superiores - II", in *Educação Social* - *Revista de Pedagogia e Sociologia*, nº 12(71-72), de 15.12.1926 , p. 392.
- (64) Idem, *ibidem*, p. 393.
- (65) Idem, *ibidem*, p. 393.
- (66) Idem, *ibidem*, p. 393.
- (67) Idem, *ibidem*, p. 393.
- (68) Idem, *ibidem*, p. 393.
- (69) Idem, *ibidem*, p. 393.
- (70) Adolfo Lima, "Escolas Primárias Superiores", in *Educação Social* - *Revista de Pedagogia e Sociologia*, nº 7(61-62), de 15.7.1926, p. 210.
- (71) Idem, *ibidem*, p. 213.
- (72) Adolfo Lima, "Escolas Primárias Superiores - II"; in *Educação Social* - *Revista de Pedagogia e Sociologia*, nº 12(71-72), de 15.12.1926 , p. 394.
- (73) Idem, *ibidem*, p. 394.
- (74) Idem, *ibidem*, p. 394.
- (75) Idem, *ibidem*, p. 394.
- (76) Idem, *ibidem*, p. 394.
- (77) Idem, *ibidem*, p. 394.
- (78) Idem, *ibidem*, p. 394.
- (79) Idem, *ibidem*, pp. 394-395.
- (80) Idem, *ibidem*, p. 395.
- (81) Idem, *ibidem*, p. 395.
- (82) Idem, *ibidem*, p. 396.
- (83) Idem, *ibidem*, p. 397.
- (84) Idem, *ibidem*, p. 397.
- (85) Idem, *ibidem*, p. 391.
- (86) Idem, *ibidem*, p. 391.
- (87) Idem, *ibidem*, p. 393.
- (88) Idem, *ibidem*, p. 394.
- (89) Idem, *ibidem*, p. 396.
- (90) Idem, *ibidem*, p. 396.
- (91) Idem, *ibidem*, p. 396.
- (92) Idem, *ibidem*, p. 396.

- (93) Decreto nº 5683, *Diário do Governo* nº 98, I Série, de 10.5.1919.
- (94) Idem, ibidem.
- (95) Idem, ibidem.
- (96) Decreto nº 5787-N, *Diário do Governo* nº 98, I Série, de 10.5.1919.0  
Decreto saiu com inexactidões, tendo sido republicado no *Diário do Governo* nº 114, I Série, de 16.6.1919.
- (97) Decreto nº 5787-SSS, *Diário do Governo* nº 98, I Série, de 10.5.1919,  
Suplemento nº 23. Por ter saído com inexactidões, o Decreto foi novamente publicado no *Diário do Governo* nº 125, I Série, de 28.6.1919.
- (98) "Universidade de Coimbra", in *Nova Silva*, 1909, Ano I, nº 3, p. 9.
- (99) Idem, ibidem, p. 9.
- (100) Idem, ibidem, p. 9.
- (101) Idem, ibidem, p. 9.
- (102) Leonardo Coimbra, "Porque abandonei o concurso", in *Vida Portuguesa*, nº 6, de 16.1.1913. pp. 42.
- (103) Idem, ibidem, p. 42.
- (104) Idem, ibidem, p. 42.
- (105) Idem, ibidem, p. 42.
- (106) Idem, ibidem, p. 42.
- (107) Decreto nº 5491, *Diário do Governo* nº 91, I Série, de 2.5.1919.
- (108) Ver a republicação, com exactidão, do artigo 2º do Decreto nº 5941.
- (109) Decreto nº 5770, *Diário do Governo* nº 98, I Série, de 10.5.1919.
- (110) Idem, ibidem.
- (111) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1979, vol. 2º, p. 151.
- (112) Idem, ibidem, p. 151.
- (113) Idem, ibidem, p. 152.
- (114) Idem, ibidem, p. 153.
- (115) Idem, ibidem, p. 159. Cf. *Diário da Câmara dos Deputados*, sessão nº 16, 30.6.1919, p. 45.
- (116) Idem, ibidem, p. 161.
- (117) Idem, ibidem, p. 162.
- (118) Idem, ibidem, p. 163.
- (119) Idem, ibidem, p. 163.
- (120) Idem, ibidem, p. 163.
- (121) Idem, ibidem, p. 163.
- (122) Idem, ibidem, p. 164.
- (123) Idem, ibidem, p. 166, citando o discurso de Alves dos Santos na Cã

mara dos Deputados, *Diário da Câmara dos Deputados*, sessões nºs 10, 11 e 13. Foi publicada uma segunda versão do discurso — "revista", retocada e integral" (Álvaro Ribeiro, *ibidem*, p. 165) — no fascículo referente à sessão número 16.

- (124) Vide os fascículos do *Diário da Câmara dos Deputados* referenciados em (123).
- (125) Vide os fascículos do *Diário da Câmara dos Deputados* referenciados em (123) e (124). Citado por Álvaro Ribeiro, in *Memórias de um Letrado*, Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1979, vol. 2º, p. 167. O livro de Alves dos Santos a que se referia Leonardo Coimbra é o seguinte: *Elementos de Philosophia Scientifica*, Lisboa, 1918, 2.<sup>a</sup> edição.
- (126) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1979, vol. 2º, p. 189.
- (127) *Idem*, *ibidem*, p. 189.
- (128) Lei nº 861, *Diário do Governo* nº 171, I Série, de 27.8.1919.
- (129) Decreto nº 6087, *Diário do Governo* nº 181, I Série, de 9.9.1919.
- (130) "Notas e Comentários — A Faculdade de Letras do Porto", in *A Águia*, Vol.X-3.<sup>a</sup> Série, nº58, Abril a Junho de 1927, pp. 113-114.  
Trata-se de uma Nota de Redacção.
- (131) *Idem*, *ibidem*, p. 113.
- (132) *Idem*, *ibidem*, p. 114.
- (133) *Idem*, *ibidem*, p. 114.
- (134) Decreto nº 5689, *Diário do Governo* nº 98, I Série, de 10.5.1919.
- (135) *Idem*, *ibidem*.
- (136) *Idem*, *ibidem*.
- (137) Portaria nº 1744, de 17.4.1919, publicada no *Diário do Governo* nº 80, I Série, de 17.4.1919.
- (138) Joaquim Ferreira Gomes, *Dez Estudos Pedagógicos*, Livraria Almedina, Coimbra, 1977, pp. 259-277. O estudo do Professor Ferreira Gomes em que se integra a análise deste problema intitula-se "Apontamentos para a história da formação psicopedagógica dos professores do ensino secundário".
- (139) Decreto de 19.4.1911, *Diário do Governo* nº 93, de 22.4.1911.
- (140) Decreto de 19.4.1911 (artigo 3º), *Diário do Governo* nº 93, de 22.4.1911.
- (141) Decreto de 21.5.1911, *Diário do Governo* nº 120, de 24.5.1911.
- (142) Decreto de 21.5.1911, (artigo 2º), *Diário do Governo* nº 120, de 24.5.1911.

- 020
- (143) Decreto de 21.5.1911 (artigo 3º), *Diário do Governo* nº 120, de 24.5.1911.
- (144) Joaquim Ferreira Gomes, *Dez Estudos Pedagógicos*, Livraria Almedina, Coimbra, 1977, p. 265.
- (145) Idem, *ibidem*, p. 268.
- (146) Decreto nº 4900, de 5.10.1918, *Diário do Governo* nº 227, I Série, de 18.10.1918.
- (147) Joaquim Ferreira Gomes, *Dez Estudos Pedagógicos*, Livraria Almedina, Coimbra, 1977, p. 272.
- (148) Decreto nº 18.973, de 16.10.1930, *Diário do Governo* nº 251, I Série, de 28.10.1930.
- (149) Joaquim Ferreira Gomes, *Dez Estudos Pedagógicos*, Livraria Almedina, Coimbra, 1977, p. 275.
- (150) Idem, *ibidem*, pp. 275-277.
- (151) Decreto nº 5787-6J, *Diário do Governo* nº 98, I Série, de 10.5.1919.
- (152) *Diário do Governo* nº 187, de 12.8.1911.
- (153) Lei nº 233, de 7.7.1914: *Diário do Governo* nº 111, I Série, de 7.7.1914. Esta lei reorganizava os serviços de ensino normal primário: cap. I, Do ensino; cap. II, Dos alunos, cap. III, Dos professores.
- (154) Decreto nº 4774, de 5.9.1918, *Diário do Governo* nº 192, I Série, de 5.9.1918. Criava na Escola Normal Primária de Lisboa o Curso Prático de Psicologia Experimental. Não fundamenta teoricamente a criação do Curso: apenas declara terem sido ouvidos o Conselho Escolar da Escola Normal Primária de Lisboa e a respectiva comissão instaladora.
- (155) Decreto nº 5596, *Diário do Governo* nº 98, I Série, de 10.5.1919.
- (156) Decreto nº 8491, *Diário do Governo* nº 239, I Série, de 17.11.1922. Reduz o quadro do pessoal das Escolas Primárias Superiores. Diz assim o artigo 1º: "O quadro dos professores efectivos das Escolas Primárias Superiores fica reduzido a doze em Lisboa, Porto e Coimbra, dez nas capitais de distrito e nove nas restantes localidades". É um sinal dos tempos e das vontades.
- (157) Decreto nº 8556, de 30.12.1922, *Diário do Governo* nº 271, I Série. Suspende a execução de uma política contrária à de Leonardo Coimbra quanto às Escolas Primárias Superiores, Escolas Normais Primárias e professores de ensino primário geral.
- (158) Decreto nº 5618, *Diário do Governo* nº 98, I Série, de 10.5.1919.
- (159) Decreto nº 4003, *Diário do Governo* nº 65, I Série, de 1.4.1918.
- (160) Decreto nº 5618, *Diário do Governo* nº 98, I Série, de 10.5.1919 (preâmbulo do Decreto).
- (161) Idem, *ibidem*, preâmbulo.
- (162) Idem, *ibidem*, preâmbulo.
- (163) Idem, *ibidem*, preâmbulo.
- (164) Idem, *ibidem*, artigo 1º.
- (165) Idem, *ibidem*, artigo 1º.
- (166) Decreto nº 5546, *Diário do Governo* nº 97, I Série, de 9.5.1919.

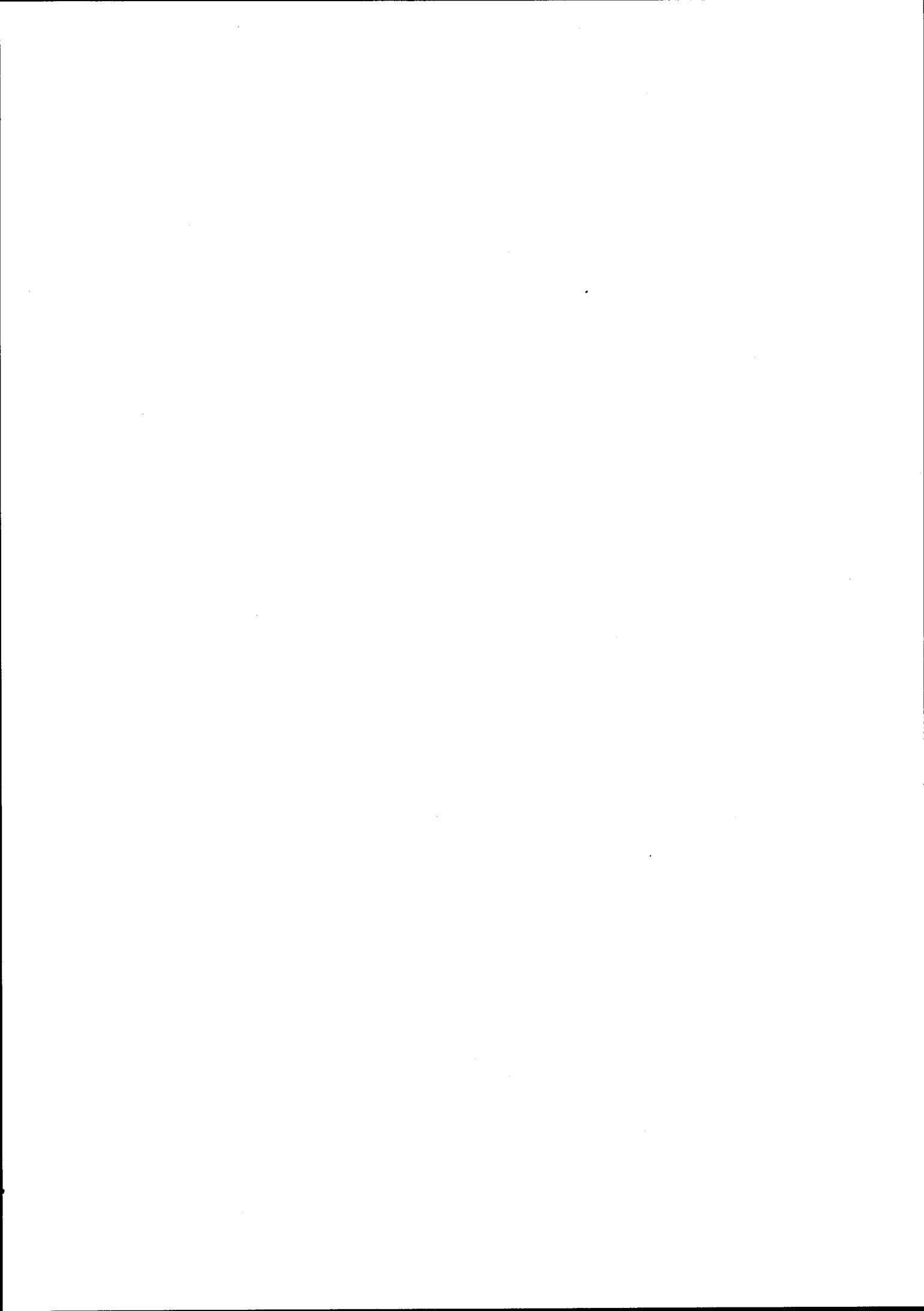
- (167) João de Freitas Branco, *História da Música Portuguesa*, Publicações Europa-América, Lisboa, 1959, p.169. Vide ainda: João de Freitas Branco, *Viana da Mota (Uma contribuição para estudo da sua personalidade e da sua obra*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1972; Fernando Lopes Graça, *Viana da Mota (Subsídios para uma biografia incluindo 22 cartas ao autor)*, Livraria Sá da Costa-Editora, Lisboa, 1949. Viana da Mota foi nomeado director do Conservatório em 1918, aos 50 anos de idade.
- (168) Decreto nº 5787-C, *Diário do Governo* nº 98, I Série, de 10.5.1919. O relatório que precedia o Decreto foi novamente publicado no *Diário do Governo* nº 104, I Série, de 30.5.1919. É este último texto que seguiremos.
- (169) Decreto nº 5.052, *Diário do Governo* nº 270, I Série, de 13.12.1918
- (170) *Diário do Governo* nº 104, I Série, de 30.5.1919, relatório que precede o Decreto nº 5787-C, *Diário do Governo* nº 98, I Série, de 10.5.1919. Ver nota (168).
- (171) Idem, ibidem, relatório.
- (172) Idem, ibidem, relatório.
- (173) Idem, ibidem, relatório.
- (174) Idem, ibidem, relatório.
- (175) Idem, ibidem, relatório.
- (176) Idem, ibidem, relatório.
- (177) Idem, ibidem, relatório.
- (178) Decreto nº 5267, *Diário do Governo* nº 56, I Série, de 19.3.1919.
- (179) Decreto nº 5617, *Diário do Governo* nº 98, I Série, de 10.5.1919, novamente publicado com as devidas rectificações, por ter saído com inexactidões, no *Diário do Governo* nº 100, I Série, de 26.5.1919, tanto no 5º como no 12º Suplementos.
- (180) Decreto nº 5267, *Diário do Governo* nº 56, I Série, de 19.3.1919. O Decreto reorganizava os serviços do Ministério da Instrução Pública.
- (181) Decreto nº 5617, *Diário do Governo* nº 100, I Série, de 26.5.1919 (publicação com as devidas rectificações do Decreto nº 5617, *Diário do Governo* nº 98, I Série, de 10.5.1919), artigo 1º do Regulamento do Ministério da Instrução Pública.
- (182) Idem, ibidem, artigo 4º do Regulamento do Ministério da Instrução Pública.
- (183) Idem, ibidem, artigo 5º do Regulamento do Ministério da Instrução Pública. Adolfo Lima, escrevendo com o pseudónimo de SEDOLFO, escreveu em *Educação Social — Revista de Pedagogia e Sociologia*, nº 12(71-72), de 15.12.1926, páginas 398-399, que foi o Dr. Alfredo de

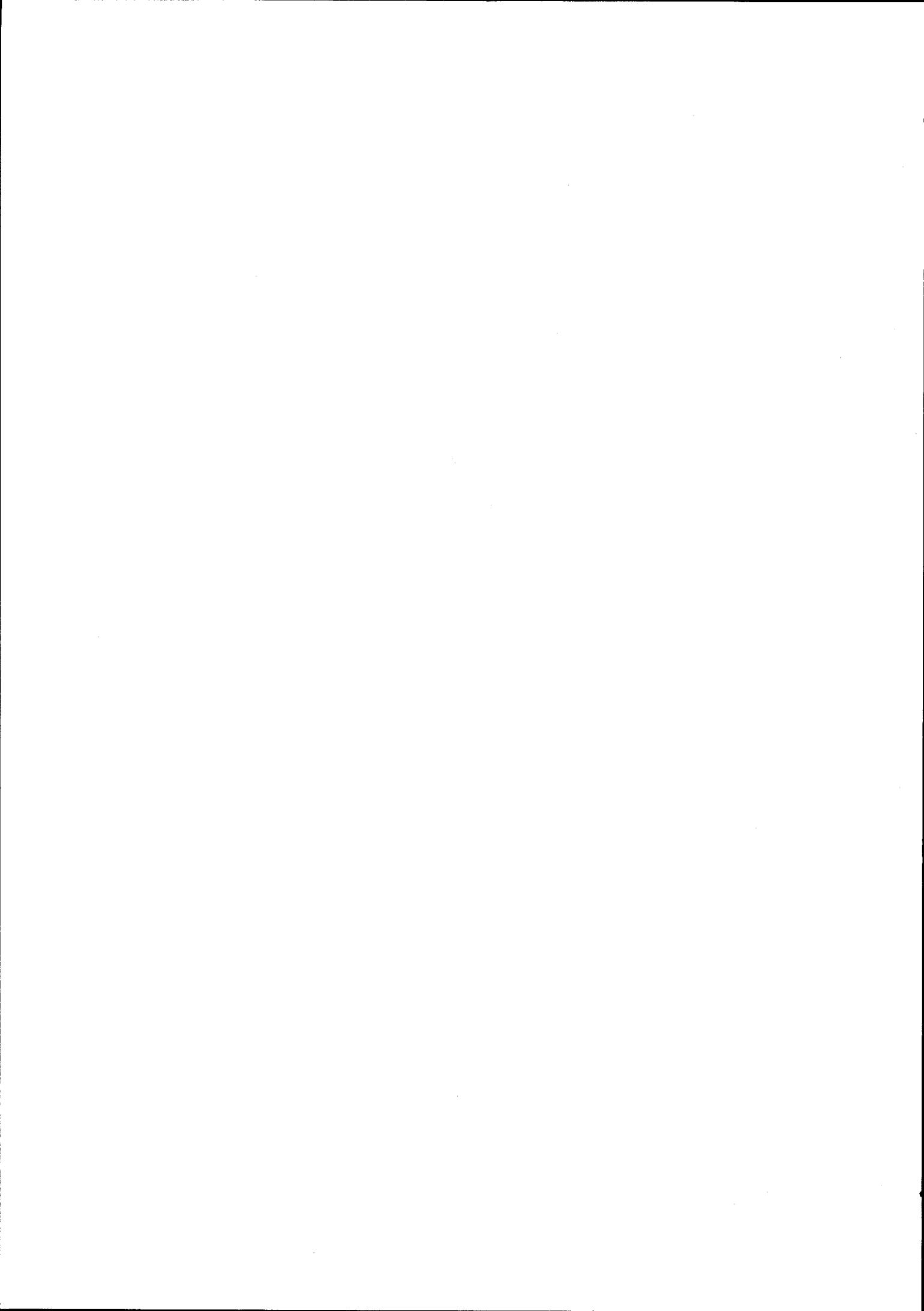
Magalhães , director da Faculdade de Medicina da Universidade do Porto, o ministro da Instrução Pública que criou a Repartição de Construções Escolares, bom como a Repartição de Sanidade Escolar . Afirma ainda que foi ele quem regulamentou, pela primeira vez entre nós, as Escolas Primárias Superiores e "quem primeiro pretendeu lançar as bases de uma organização completa, formando um todo, da Educação portuguesa, para o que nomeou as necessárias comissões de reconhecidos peritos". No que concerne à Repartição de Construções Escolares parece haver engano de Adolfo Lima, pois ela foi criada pelo Decreto nº 5373, de 5 de Abril de 1919, publicado no *Diário do Governo* nº 73, I Série, de 9 de Abril de 1919. Talvez ao Dr. Alfredo de Magalhães tivesse pertencido, no entanto, o projecto ou projecto semelhante.

- (184) Idem, ibidem, artigo 7º do Regulamento do Ministério da Instrução Pública.
- (185) Idem, ibidem, artigo 8º do Regulamento do Ministério da Instrução Pública.
- (186) Idem, ibidem, artigo 9º do Regulamento do Ministério da Instrução Pública.
- (187) Idem, ibidem, artigo 10º do Regulamento do Ministério da Instrução Pública.
- (188) Decreto nº 4695, *Diário do Governo* nº 163 , I Série, de 23.7.1918.
- (189) Decreto nº 5544, *Diário do Governo* nº 97, I Série, de 9.5.1919.
- (190) Idem, ibidem, artigo 3º do Regulamento.
- (191) Idem, ibidem, artigo 4º do Regulamento.
- (192) Idem, ibidem, artigo 5º do Regulamento.
- (193) Idem, ibidem, artigo 6º do Regulamento.
- (194) Idem, ibidem, artigo 7º do Regulamento.
- (195) Decreto nº 5372, *Diário do Governo* nº 73, I Série, de 9.4.1919.
- (196) Idem, ibidem, artigo 1º.
- (197) Idem, ibidem, artigo 2º.
- (198) Idem, ibidem, nos considerandos preliminares.
- (199) Decreto nº 5373, *Diário do Governo* nº 73, I Série, de 9.4.1919.
- (200) Idem, ibidem, artigo 2º.
- (201) Idem, ibidem, artigo 3º.
- (202) Decreto nº 5478, *Diário do Governo* nº 91, de 2.5.1919. O Decreto foi primeiro publicado no *Diário do Governo* nº 90, I Série, de 30.4.1919, mas saiu com inexactidões.

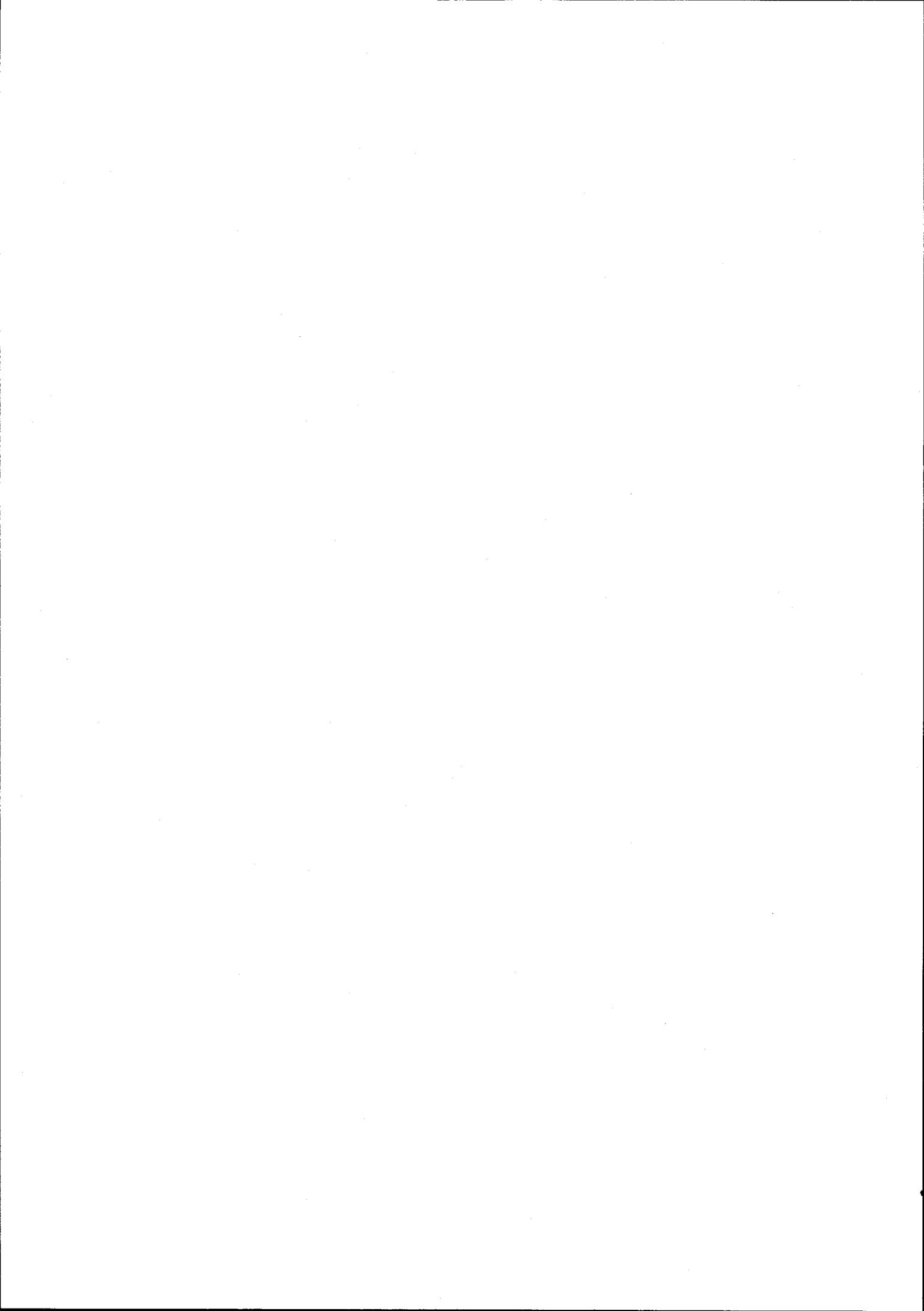
- (203) Idem, ibidem, artigo 1º.
- (204) Idem, ibidem, artigo 2º.
- (205) Decreto nº 5617, *Diário do Governo* nº 100, I Série, de 26.5.1919 (publicação com as devidas rectificações do Decreto nº 5617, *Diário do Governo* nº 98, I Série, de 10.5.1919), artigo 4º do Regulamento do Ministério da Instrução Pública.
- (206) "A Questão do Ensino Religioso", entrevista concedida por Leonardo Coimbra, *O Primeiro de Janeiro*, Porto, 6.1.1923, p. 1.
- (207) Portaria de 26.4.1911, in *Diário do Governo* nº97, de 27.4.1911.
- (208) "A Questão do Ensino Religioso", entrevista concedida por Leonardo Coimbra, *O Primeiro de Janeiro*, Porto, 6.1.1923, p. 1.
- (209) Idem, ibidem, p. 1.
- (210) Idem, ibidem, p. 1.
- (211) Cardoso Júnior, "O meu preito", in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 161.
- (212) Idem, ibidem, p. 161.
- (213) Raul Brandão, "Depoimento", in *Diário de Notícias*, Lisboa, de 13.1.1923.
- (214) Idem, ibidem.
- (215) Rogério Fernandes dedicou a Trindade Coelho o estudo *Ensaio sobre a obra de Trindade Coelho*, Portugália Editora, Lisboa, 1961.
- (216) Trindade Coelho, "O Ensino Religioso", in *A Pátria*, Lisboa, de 17.1.1923.
- (217) Teixeira de Pascoaes, "Depoimento dobre a questão do Ensino Religioso", in *A Pátria*, Lisboa, de 22.1.1923.
- (218) Guerra Junqueiro, "Depoimento sobre a questão do Ensino Religioso", in *Diário de Notícias*, Lisboa, de 26.1.1923.
- (219) António de Sousa, "A questão do ensino religioso", in *Vida Nova*, Coimbra, 1.2.1923.
- (220) Idem, ibidem.
- (221) Raul Proença, " O Ensino Religioso ", in *Seara Nova*, nº 20, Janeiro de 1923, p. 126. Diferente atitude tomou António Sérgio, para quem "o problema do ministro era não um problema pedagógico, nem filosófico: era um problema jurídico" (In *Seara Nova*, nº 21, Fevereiro de 1923, p. 150 ).
- (222) João Paulo Freire, *A Questão Leonardo Coimbra*, Porto, 1927.
- (223) Leonardo Coimbra, " Assim falou Leonardo Coimbra", in João Paulo Freire, *A Questão Leonardo Coimbra*, Porto, 1927, pp. 19-24.

- (224) Idem, ibidem, p. 19-24.
- (225) Adolfo Lima, "Ministros da Instrução", in *Educação Social—Revista de Pedagogia e Sociologia*, nº 7(61-62), de 15.7.1926, seccão "Factos e Documentos", p. 222.
- (226) O texto tem "treno", mas é galha óbvia.
- (227) Idem, ibidem, p. 222.





*C O N C L U S Ã O*



## CONCLUSÃO

### 1. Introdução à Pedagogia de Leonardo Coimbra

1.1. Quisemos estudar, com o devido pormenor, a pedagogia de Leonardo Coimbra, na sua teoria e na sua prática. Não quisemos, de modo nenhum, contentar-nos com uma análise superficial da pedagogia do eminente filósofo português, análise que começaria pela aceitação de um conceito superficial de pedagogia. O conceito corrente de pedagogia é um conceito superficial: fica-se pela superfície, pela epiderme, da pedagogia; não lhe penetra na profundidade. De qualquer modo, o mal não está em conhecer a superfície das coisas: o mal está em coisar nesse conhecimento. Leonardo gostava da superfície das coisas. Para quem está atento às coisas, a integridade das coisas — como estava Leonardo — a superfície das coisas é das coisas. A superfície das coisas é momento inicial do conhecimento das coisas. Pela superfície começa a viagem iniciática que culmina no coração das coisas. Sempre Leonardo nos ensina, tudo em Leonardo nos ensina, que o caminho é do baixo para o alto, do inferior para o superior, da platitude para a altitude, da superfície para a profundidade. Por isso começámos o nosso trabalho por uma "Introdução à Pedagogia de Leonardo Coimbra". Começámos em obediência à alta lição de Leonardo.

A fim de estabelecermos sobre sólidas bases a ideia, o ideal e o projecto leonardino de uma educação humana para os portugueses procurámos esboçar, nas suas linhas essenciais, a visão leonardina da Sociedade, do Estado e do Homem; a sua teoria da Cultura e a elevação desta a teoria da Razão humana; a sua concepção da Política, entendida helenicamente como o governo ético da pólis. O "problema educativo" assenta, com efeito, em Leonardo Coimbra, nesta poderosa e complexa estrutura de alicerces e pilares. O alicerce dos alicerces e o pilar dos pilares é, sem dúvida, o Homem. Essa obra espantosa que é *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* aí está para dizer no próprio título que há "o Homem de Sempre", o Homem perene, o Homem na sua essência. A centralidade do pensamento do Homem na obra filosófica e pedagógica de Leonardo Coimbra é algo de indubitável. Homem que é pessoa, que é pessoa moral — por isso a educação é processo criacionista. E como a culminância da dialéctica criacionista é o engolfamento no Absoluto — ou seja, em Deus —, aí temos o problema da educação religiosa como o cume do problema educativo.

Começou Leonardo Coimbra por assumir a teoria social anarquista .

Vimos que era o cuidado da Liberdade face à Opressão e à Tirania que habitava nessa sua matinal militância política e social. Desde logo o horizonte mais amplo do seu pensamento é religioso: Deus é a fonte da Liberdade e da Autoridade, só a ele deve o Homem obediência. Nesse anarquismo vimos já despontar o criacionismo: a vida do Homem, individual e social, é propriamente o crescimento da Liberdade. O Leonardo anarquista é anti-clerical por ser religioso, não para disfarçar a sua irreligiosidade: a divergência de destino com os republicanos jacobinos e com os marxistas e marxistas-leninistas está determinada antes da proclamação da República. Também o anti-totalitarismo de Leonardo se revela cedo: o indivíduo é uma realidade moral insacrificável nas aras da sociedade. Leonardo evoluirá, no entanto, para uma posição de harmonia e equilíbrio entre a Liberdade e a Autoridade, o Indivíduo e a Sociedade: a expressão desse equilíbrio e dessa harmonia é o seu reformismo, termo médio do liberalismo e do coletivismo.

Inclui o pensamento social de Leonardo uma meditação do Trabalho. A sua concepção do Trabalho é claramente personalista e criacionista: o Trabalho deve ordenar-se para a superior realização da pessoa humana e para o desenvolvimento da capacidade criadora do homem. Assim, a organização do Trabalho própria das sociedades fechadas tem que receber a sua condenação. No cristianismo vê Leonardo a doutrina que melhor garante a organização aberta, livre e criacionista do trabalho humano. Privilegia Leonardo o Trabalho relativamente ao Capital. O seu visionamento da sociedade contemporânea e da sociedade futura aponta para um socialismo cristão. Não se mostra o filósofo satisfeito com a sociedade existente — e com a sociedade portuguesa existente no seu tempo. Leonardo deseja, por conseguinte, a revolução social; mas uma revolução social anti-totalitária e, por conseguinte, anti radical-comunista. Filósofo da Memória, como o era também Bergson, não pode Leonardo defender uma revolução destruidora da Tradição. O criacionismo leonardino é do crescimento espiralado e integrador, não a permanente (pretensa) instauração da realidade. O Futuro é o sonho do Presente e este o depósito do Passado: o movimento do Tempo é movimento vivo. A Revolução Social desejada por Leonardo é indissociável da Revolução Educativa: tal sociedade, tal educação; tal educação, tal sociedade.

O problema da Sociedade liga-se, no pensamento de Leonardo, ao problema do Estado. Uma sociedade livre e criacionista não pode ser, por incompatibilidade de essência, uma sociedade integralmente estatizada. No

limite, não pode haver sociedades estatizadas. No limite, só pode haver a Sociedade estatizada. O que haverá então (ou haveria) é a Vida estatizada. A Vida? Só, então, a Vida resistente, sobrevivente, subsistente. Por isso Leonardo é o profético adversário do Estado Único. Um mundo humano integralmente estatizado seria também um mundo humano integralmente quantificado e integralmente desqualificado (esvaziado, por inteiro, de qualidade). O projecto do Estado Único é o projecto do Conhecimento Único — o da Ciência — e da Acção Única — a da Técnica. O anti-totalitarismo de Leonardo Coimbra tem uma pluralidade de componentes e de consequências. A oposição é entre a Máquina e a Alma, o Objecto e a Pessoa. O combate do filósofo português é pela Alma e pela Pessoa.

É esta posição fundamental de Leonardo Coimbra que faz dele um mérito pensador do Homem. Paralelamente a Max Scheler na Alemanha, vai Leonardo entre nós edificando uma verídica e profunda antropologia filosófica. Essa antropologia é, como a de Scheler, uma antropologia situada: o Homem é compreendido e dado, sempre, em situação. José Marinho revela-se bem atento ao pensamento íntimo do Mestre quando apresenta o seu programa de *Elementos para uma Antropologia Situada* (1). O Homem é no Mundo. O Homem e o Mundo são suspensos de Deus. Num certo sentido, Leonardo elaborou uma antropologia filosófica saudosista: o Homem caído, no Mundo caído com ele, é o Homem saudoso. Saudoso do Adão de si, saudoso do Mundo originário e paradisíaco, saudoso de Deus. Cristo é o corpo vivo da saudade do Homem: da saudade ternária do Homem, que é passado, presente e futuro. A antropologia filosófica de Leonardo Coimbra culmina verdadeiramente na sua antropologia teológica, a qual culmina verdadeiramente na sua cristologia. A melhor expressão da antropologia do filósofo português é a sua meditação franciscana: S. Francisco é o modelo perfeito do Homem pecador regressado a Adão, do Homem exilado regressado ao Paraíso. Esse Homem é outro a ser e é outro a ver. À luz da mais alta antropologia de Leonardo Coimbra é que tem de se compreender a sua mais alta gnoseologia. Há o Homem do Nada e o Homem do Infinito; há, para o primeiro, a visão do Nada e para o segundo a visão do Infinito. É também à luz da mais alta antropologia de Leonardo que tem de se compreender a sua mais alta sociologia, que é uma sociologia da Caridade. Há, mesmo, uma física da Caridade: no franciscanismo se prefigura, e transfigura, a recente ecologia.

A meditação leonardina da Sociedade, do Estado e do Homem alcança a sua culminância em *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*. O pólo que a Rússia representa, ou de algum modo constitui, é o do Nada. Com efeito,

no bolchevismo vê Leonardo a expressão mais acabada do niilismo contemporâneo. Leonardo opõe-se ao niilismo na organização da Sociedade, na organização do Estado e na organização da Vida do Homem. Não é num humanismo imanentista, à Brunschvicg ou outro, que vê o nosso filósofo a resposta para o niilismo. É num humanismo transcendentalista que essa resposta se encontra. Leonardo precisa a sua posição: é no humanismo teísta cristão que reside o triunfo pleno sobre o niilismo. Não há terceiras vias: ou a vida é polarizada pelo Nada ou pelo Infinito. O "Homem de Sempre" é o que ordena a sua vida para o pólo do Infinito. Desta antropologia deriva a antropagogia: ou o homem é educado para o Nada ou para o Infinito. Temos, assim: tal Sociedade, tal Estado, tal Homem, tal Educação. A unidade do pensamento de Leonardo Coimbra fulgura por sobre a massa dos seus escritos e dos seus actos.

1.2. A teoria e a prática da educação implicam, para Leonardo, uma referência essencial à cultura e à teoria da cultura. Ao discutir a primeira reforma republicana da educação já para o nosso filósofo o problema da educação é o problema da transmissão da cultura. É da análise da essência da cultura humana que o pensador extrai a conclusão de que a teoria tem supremacia sobre a prática e de que a organização da educação deve exprimir essa supremacia. A teoria da cultura de Leonardo Coimbra foi sempre distinta da de Comte, com recusa da verdade e validade da lei dos três estados. O quadro das formas da cultura que nos é apresentado não é meramente positivo, mas é realmente normativo. Esse quadro é já a antevisão do esquema dialéctico básico de *O Criacionismo*, sempre posteriormente confirmado no essencial. Assim, se a teoria da cultura é a essência de uma teoria da educação, chega a sê-lo de uma teoria criacionista da educação. Ora a educação criacionista é o próprio crescimento da pessoa moral. Não pode, deste modo, haver uma educação criacionista parcelar, ou sectorial; ela tem de ser, comenianamente, integral ou universal, realizadora da totalidade do processo dialéctico do conhecimento humano. O que nela cresce é a liberdade e o espírito. A liberdade e o espírito são simples, só podem crescer inteiros. A teoria da cultura contém já, como é fácil de ver, um programa educativo e até uma metodologia educativa: ela indica o que se deve ensinar, por que ordem e como. Ela define um movimento, que é anagógico. Se a educação é a transmissão da cultura, também a teoria da cultura deve então algo dizer sobre o agente transmissor e o sujeito da transmissão. Quem transmite? O professor, que tem de ser preparado com amplitude teórica suficiente para o desempenho da sua alta missão. A quem se

transmite? Ao educando, que é o Homem e tem de ser, portanto, na prática educativa concreta, cada homem. Intimamente ligada à teoria da cultura a parece, naturalmente, a teoria da história. Leonardo é um assumido ocidental. É difícil não ver na sua teoria da cultura humana a teoria da cultura ocidental. O coroamento da cultura ocidental é o cristianismo. Há um sentido e uma direção da cultura, como há um sentido e uma direção da história. A cultura e a história fundem-se e confundem-se, nos níveis superiores da análise, com a metafísica. É nessa metafísica que, em última instância, assenta a pedagogia de Leonardo Coimbra.

A teoria leonardina da História opõe a Matéria e o Espírito, a Autoridade e a Sociedade. A Matéria e a Autoridade são representadas pela Alemanha; o Espírito e a Liberdade, pela França. Esta oposição tem fundamentos filosóficos profundos, os quais em muito ultrapassam o circunstancialismo epocal, particularmente a eclosão e desenvolvimento da Grande Guerra. Explicitamente, Leonardo é contra a filosofia alemã e pela filosofia francesa, como é contra a pedagogia alemã e pela pedagogia francesa. É um importante correlato pedagógico da sua metafísica da História.

Há em Leonardo Coimbra uma teoria da Técnica. Em 1923, em *A Razão Experimental*, a Técnica aparece já explicitamente tratada. A meditação da Técnica não deixará de se aprofundar em seguida, desde o significado que lhe é dado no quadrinômio de Roberty, até ao mais elevado sentido que adquire no contexto do humanismo antropolátrico e do humanismo exaustivo. A teoria da cultura exposta em 1911 não a inclui explicitamente. Na verdade, a técnica aparece aí como a prática. O primado da teoria sobre a prática é já, com todas as consequências, o primado do pensar sobre o fazer, do obreiro sobre a obra. A meditação da técnica tem, sem dúvida, uma importância pedagógica transcendente: ela é, heideggerianamente falando, a meditação sobre a essência e o sentido do fazer. Ora educar é precisamente formar o homem, ou seja, fazê-lo. O fenómeno moderno da técnica é indissociável do fenómeno moderno do totalitarismo. O objetivo último do Estado Único é a tecnificação integral da vida humana. A meditação da técnica é essencial à preservação e crescimento da liberdade.

Vimos que a teoria leonardina da cultura anunciava já, com grande clareza de linhas, a dialéctica criacionista do filósofo. Num terceiro momento, por sobre ambas se edificará uma teoria da Razão Evolutiva, ou Razão Experimental. Esse momento define-se em 1920, ano em que é es -

crito *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental. A Razão Experimental*, publicado em 1923, é a confirmação e definitiva fixação desse momento, que *O Problema da Educação Nacional* reiterará. Que não é possível separar a pedagogia de Leonardo Coimbra da sua teoria da Razão Experimental basta para prová-lo *O Problema da Educação Nacional*. A Liberdade é, naturalmente, confirmada pela Razão experimental. A Razão experimental é aberta, evolutiva, movimento interminável de construção da Liberdade. A Razão leonardina não é nunca *suficiente*, mas infatigavelmente, e inesgotavelmente, *constituente*. Não envolve uma tal concepção um programa pedagógico?

1.3. O culto da Liberdade foi constante em Leonardo Coimbra. A esse culto foi permanentemente associada a análise filosófica. A Liberdade é, no fim de contas, obra do pensamento, ou o próprio pensamento em acto. Leonardo não degrada a Liberdade pulverizando-a em liberdades. As liberdades fluem da Liberdade como as águas do rio da eterna nascente. A vida do homem deve ser a vida em Liberdade. Ora sendo a educação o compromisso para a renovação e crescimento da Vida, é também sob o signo da Liberdade que ela tem de decorrer. A exigência que deste modo se faz ao pedagogo é máxima. O pedagogo autêntico só pode ser o escultor das liberdades segundo o modelo da Liberdade. Sendo *humano*, o problema da Liberdade não é exclusivamente do homem nem da mulher, mas do Homem. Há em Leonardo uma pedagogia diferenciada do homem e da mulher à luz da essencial pedagogia do Homem. O anti-clericalismo e até o anti-catolicismo do jovem Leonardo Coimbra têm por fundamento uma alta ideia da Liberdade e não qualquer inferior motivação epocal. Também no Leonardo anti-positivista desde logo se revela o militante estrênuo da Liberdade. O próprio termo "criacionismo" aparece na filosofia leonardina intimamente associado ao princípio e ao valor da Liberdade. Em *A Alegria, a Dor e a Graça* a Liberdade é a Graça — a própria culminância do mundo criado e do seu princípio criador. Evoluindo, Leonardo vai afirmando cada vez mais limpidamente a sua visão do cristianismo como tendo por sentido essencial o Amor e a Liberdade. Nos anos vinte, a sua procura de uma síntese social e ideológica nacional sob o signo magno da Liberdade será visível, provocará polémica e empurrá-lo-á progressivamente para o isolamento e o silêncio. Leonardo pôde experimentar a verdade expressa por Rilke da dificuldade do Amor e da Liberdade.

Teve Leonardo de concluir que o livre pensamento não chegou a ser, entre nós, nem livre nem pensamento. Na corrupção essencial dos livres pensadores viu o filósofo os maiores perigos e mais graves danos para a República. No cerne da questão estava, como se lhe tornou cada vez mais evi -

dente, o problema religioso. Esse problema era um abcesso que veio a re-bentar na questão do ensino religioso, sendo Leonardo Coimbra, pela segunda vez, Ministro da Instrução Pública da República. Distinguindo sempre o livre pensamento como método do livre pensamento como doutrina, teve Leonardo de concluir pelo carácter doutrinário, e não metódico, do livre pensamento português. O livre pensamento não aceitava, afinal, a liberdade de pensamento.

Definindo com precisão os conceitos de radicalismo e conservadorismo, Leonardo adopta para si uma posição intermédia, de radicalismo tendencial, não sistemático. É o seu um radicalismo da evolução e da tolerância. A unidade moral dos homens, que o filósofo deseja, deve integrar as diferenças.

Nada de consistente permite afirmar que Leonardo não guardou até ao momento fatídico da morte uma imaculada fidelidade ao ideal superior da democracia. Deve, no entanto, analisar-se com cuidado a ideia e o ideal leonardinos de democracia. São criacionistas essa ideia e esse ideal. Como se vê em Sampaio Bruno, a democracia tem que ser, na sua essência, demopédia: ela visa o aperfeiçoamento máximo dos homens e dos povos. É socrática e cristã a interpretação que faz Leonardo da democracia: a negação da igual responsabilidade humana face à Liberdade é anti-socrática e anti-cristã. Opondo-se ao aristocratismo de Nietzsche e de Fernando Pessoa, Leonardo Coimbra vive até ao fim o seu ideal democrático de sempre. É a sua maneira de ser grego e de ser cristão. Em Nietzsche e em Pessoa vê, no fim de contas, anti-cristãos. Os ideais políticos são em Leonardo, no entanto, ideais espirituais: nos cidadãos vê Leonardo as pessoas e nas pessoas as almas. O filósofo quer que a democracia o seja das almas. É este ideal de democracia que atravessa, profundamente, *O Problema da Educação Nacional*. É este ideal de democracia que deve plasmar-se na educação e na sociedade e devia plasmar-se, portanto, na educação e na sociedade portuguesas. O ternário revolucionário da *Liberdade - Igualdade - Fraternidade* deve ser social e pedagogicamente realizado neste horizonte de exigência e de profundidade. Filósofo do movimento e criacionista até ao fim, Leonardo não quer, de modo nenhum, que a Democracia se realize num Estado que seja um estado em vez de uma actividade espiritual, uma instituição em vez de um método. Não seria de esperar outro ponto de chegada do pensamento de Leonardo sobre a Democracia: uma nova recusa do Estado totalitário e, pedagogicamente, uma nova recusa da educação totalitária.

1.4. O interesse activo de Leonardo Coimbra pelo problema educativo é

documentável desde 1907. A militância anarquista é rigorosamente mais educativa do que política. Importante é anotar a persistente fundamentação filosófica da educação que se evidencia tanto nos escritos de *A Nova Silva* como de *A Vida*. O perfil filosófico-pedagógico de Leonardo esboça-se aí com grande pureza de linhas. Vemos despontar o seu criacionismo personalista, por sobre um anti-positivismo e um anti-materialismo sem ambiguidades. A íntima associação da pedagogia e da política sempre Leonardo a fez, na teoria e na prática. As múltiplas intervenções políticas do jovem pensador, na sua fase anarquista que antecede imediatamente a implantação da República, revelarão sempre essa associação. O mesmo acontecerá durante o período republicano, como não deixará de acontecer no período aberto pelo 28 de Maio até à morte do filósofo.

Após a colaboração de Leonardo em *A Nova Silva* e *A Vida*, e a sua militância politico-pedagógica anarquista, aparece-nos o jovem pensador ligado a *A Águia*, desde o primeiro momento. Leonardo escreve sobre a educação. O seu ideário pedagógico vai-se precisando, enriquecendo e consolidando. É o criacionismo em gestação. Ao intervir no debate nacional que antecedeu o início da reforma republicana da educação, o qual teve lugar no final de Março de 1911, Leonardo escreve artigos que o mostram portador de um projecto educativo nacional filosoficamente fundamentado. Já na hora de *O Criacionismo*, *A Vida Portuguesa* atesta ainda o continuado esforço de Leonardo Coimbra por pensar a educação portuguesa dentro do novo Portugal republicano. Esse esforço é permanente, e permite constituir um pensamento pedagógico razoavelmente amplo e bem fundado, entre 1907 e 1912.

Leonardo Coimbra analisou expressamente, em *O Problema da Educação Nacional*, a questão da finalidade da educação. A educação é para ele um Ideal. Três horizontes, que são três ordens de fins, vê na educação: o dos fins familiares, o dos fins nacionais, o dos fins humanos. Cada um destes horizontes engloba os anteriores sem os eliminar. De tal modo assim pensa o filósofo, que a mais larga finalidade de que nos fala é a da cultura nacional-humana. Apesar de expressamente não ser mencionada a finalidade individual da educação, não significa isso que o indivíduo-pessoa tenha sido esquecido. Obviamente que era tal impossível no quadro de uma filosofia personalista. Diz o filósofo que "educar é cultivar as liberdades criadoras da cultura nacional-humana" (2). Cultivar no indivíduo, naturalmente; na irreduzível realidade que é a pessoa.

O Leonardo criacionista não pode aceitar a educação como um pro-

cesso apassivante de mera transmissão cultural, mas tem de ver nela um processo activante de assimilação, crescimento e desenvolvimento pessoal. Assimilação de quê? De si e da realidade envolvente: a realidade de si e a realidade exterior a si acozzam o educando essencial e permanentemente. O personalismo aberto de Leonardo — diverso do monadologismo fechado de Leibniz — é correlativo de uma pedagogia dinâmica e situada, ou seja, de uma pedagogia da actividade idealista de um homem em situação. Dessa situação fazem parte o espaço e o tempo: o espaço que é logo o próprio corpo do educando; o tempo que é logo a sua duração (a "durée" bergsoniana). O processo educativo é para o filósofo português uma realidade eminentemente temporal: o aperfeiçoamento do educando é um movimento dirigido para o futuro, mas integrador de todo o tempo havido como a bola de neve de Bergson. A bola cresce sobre si mesma; assim o educando cresce. Porém, a bola rola montanha abaixo, enquanto o educando rola montanha acima. Também a humanidade é o educando. Esse é o sentido pedagógico mais profundo e secreto que encontramos na linha de continuidade histórica da cultura humana que é o quadrinómio de Roberty: um movimento de *desocultação* progressiva do homem face a si mesmo e face à realidade que o inclui e transcende. O espírito científico, tal como Leonardo o define e compreende, é desocultador. Nesse sentido deve a educação ser *científica*: habitada por um espírito que a conduz da ciência à filosofia, à arte e à técnica. O espírito científico não é a ciência. A ciência é apenas a base sobre que assenta o edifício completo da cultura humana. Que o educador o saiba. E a Religião? A seu tempo se verá.

Uma reforma da educação não pode ser estabelecida empiricamente, mas teórica e dedutivamente. Assim, se queremos determinar a estrutura geral da orgânica da educação nacional, devemos primeiro determinar o espírito que deve enformar tal orgânica. Esse espírito há-de ter dimensão metafísica, e não apenas política. Digamos, feita esta prevenção, que esse espírito é a Democracia, constituída pela liberdade, a igualdade e a fraternidade. Vimos que a Democracia o deve ser das almas. Mas não separa Leonardo nunca, no que ao homem respeita, o corpo da alma. Por isso, deve a educação fundada na Democracia dar cuidada atenção ao corpo, à alma e ao espírito: à totalidade do Homem na totalidade de cada homem. Como outras grandes figuras portuguesas da época, Leonardo quer delinear o projecto e o programa de uma educação portuguesa para os portugueses. Deve essa educação ser "a criação e expansão dum lusitanismo, que seja a travessia do espírito cultural em almas portuguesas" (3). É uma finalidade não inteiramente

mente coincidente com a consignada por Pascoaes em *Arte de Ser Português*, mas que devemos situar dentro da "Renascença Portuguesa". Era um ideal que vinha de trás, de Herculano a Junqueiro, passando pelo grande português que foi José Pereira de Sampaio (Bruno). A meditação pedagógica de Bruno, ressumante de intensidade e intencionalidade demopédica, foi seguramente um modelo e um estímulo para Leonardo Coimbra. Ao utopismo de Bruno responde, não obstante, o forte realismo de Leonardo, bem patenteado na sua acção rápida, certa e eficaz como Ministro da Instrução Pública. O centro do pensamento de Leonardo, como o de Bruno e como o de Pascoaes, foi Portugal. Terá sido assim, também, para os homens de *Orpheu* e os da *Seara Nova*. Distinta foi, no entanto, para todos eles, a ideia da Pátria Portuguesa ou Portugal. O nacionalismo de Leonardo Coimbra — e o seu nacionalismo pedagógico em particular — teve sempre o diâmetro do humano. Diversamente, o humanismo de Pascoaes — e o seu humanismo pedagógico em particular — teve sempre o diâmetro do português. É um ponto em que Leonardo está de um lado, e Pascoaes — com Pessoa esfumado atrás — do outro lado. Todos concordarão, no entanto, em que é imperativo e urgente criar (ou recriar) e expandir o lusitanismo — ainda que diversamente vivido, compreendido e explicado. O espaço de expansão da cultura portuguesa era, para Leonardo Coimbra em 1926, as colónias e o Brasil. Porém, expansão de quê? De uma cultura portuguesa que afinal não havia? A grande tarefa inicial era, pois, fazer a educação portuguesa que continuava por fazer. Bruno escrevera que, num país de analfabetos como Portugal era, a primeira coisa a fazer era ensiná-lo a ler. Ensinar a ler a quem, para Leonardo? Somente aos iletrados? Era preciso ensinar a ler, num sentido mais fundo, ao país inteiro, a começar pela Universidade. A comissão de que uma reforma profunda da Universidade portuguesa era essencial à redenção da Pátria é uma constante do pensamento e da acção de Leonardo Coimbra. Dessa reforma é que naturalmente fluiriam a reforma do ensino liceal e a do ensino primário. Trave mestra do revigoramento da cultura portuguesa tinha que ser o culto da língua portuguesa, nossa língua materna, verdadeira mãe nossa. O barco para levar às colónias e ao Brasil a cultura portuguesa só podia ser a caravela da língua portuguesa. Mas então seria Portugal propriamente o porto de chegada.

O sistema educativo não coincide com o sistema escolar; este fica compreendido naquele. Em *O Problema da Educação Nacional*, como em outros escritos anteriores e posteriores, Leonardo Coimbra evidencia o seu propósito de reforma global da educação nacional. Não espantará que acen

tue, para o efeito, as linhas básicas do sistema escolar com que deseja ver dotado Portugal. A mesma lei sociológica da cultura deve, no entanto, orientar o reformador tanto no que respeita à educação como no que mais restritamente respeita à escola. Essa lei é, no essencial, o quadrinómio de Roberty. Todos os momentos dinâmicos do quadrinómio, que também podem ser expostos e interpretados como formas de cultura, aparecem subsumidos pela categoria do Trabalho — para Leonardo, a grande categoria do pensamento colectivo moderno. Assim, a ciência é mais exactamente o trabalho científico, a filosofia o trabalho filosófico, a arte o trabalho artístico e a técnica o trabalho técnico. É claro que o trabalho nunca é para o nosso filósofo apenas a sua dimensão e expressão material e, diríamos, bruta. O trabalho é sempre a actividade de um espírito que termina num fazer. O produto é a conclusão do produzir, ou seja, da actividade produtiva. Nunca haveria — nunca haverá! — exterioridade material do produto sem a interioridade, a intimidade, espiritual da actividade produtiva. O quadrinómio de Roberty não é — e talvez a nossa análise presente explique porquê — o polinómio mais amplo da actividade espiritual humana. É sabido que o quadrinómio de Roberty não inclui a Religião. Não é ela uma actividade espiritual humana? Ou, mais simplesmente e mais profundamente, acontece não ser e la uma actividade espiritual produtiva, não subsumida pela grande categoria do pensamento *colectivo* moderno que é o Trabalho? A organização da Universidade proposta por Leonardo relaciona-se com o quadrinómio e não com o mais vasto polinómio da actividade espiritual humana. Baseia-se numa classificação das ciências e num quadro das artes e das técnicas, não numa classificação da totalidade das formas da actividade espiritual do homem. Não admirará, assim, que a Universidade visionada por Leonardo inclua uma Faculdade de Ciências da Natureza, uma Faculdade de Ciências do Espírito, uma Faculdade de Filosofia, uma Faculdade das Belas-Artes e Faculdades Técnicas diversas — mas não inclua uma Faculdade de Teologia. . Duas ideias devem ser bem vincadas no delineamento da visão leonardina da organização universitária: a primeira é a determinação do núcleo teorético das ciências, letras e filosofia como o coração da Universidade; a segunda é, conseqüentemente, a impensabilidade da faculdade das belas-artes e das faculdades técnicas sem a existência do núcleo teorético. Este entendimento do "teorético" e a posição que determina no conjunto do sistema do saber é, talvez, algo muito para pensar neste tempo que é o nosso. Relativamente ao sistema escolar, considerado na sua totalidade, o ensino superior é para Leonardo a alma da educação nacional. Isto implica que o pro

grama leonardino de reforma da educação portuguesa não quererá transformar a Universidade a partir dos ensinos primário e fundamental, mas quererá transformar os ensinos primário e fundamental a partir da Universidade. Como o ensino superior era a alma da educação nacional, o ensino fundamental seria a alma da sociedade portuguesa democrática. Para o filósofo e demopedagogo, a República não subsistiria sem o ensino fundamental, o qual realizaria, ao seu nível, o ciclo completo do quadrinômio de Roberty. O nome de Leonardo Coimbra ficou para sempre indissolúvelmente ligado à curta existência e controverso destino das escolas primárias superiores. Elas foram, de certo modo, a menina dos seus olhos de governante. Entre o ensino fundamental e o ensino superior colocava Leonardo o segundo ciclo do ensino liceal e as escolas técnicas especiais. Antes do ensino fundamental colocava ele o ensino primário e, antes deste, a assistência infantil em jardins escolas. Queria ainda Leonardo Coimbra uma instituição que fosse o vértice da pirâmide educativa: o Instituto Superior da Educação Nacional, o qual tudo unisse no seu abraço e pudesse ser, pela sua composição, a mais alta instância pensante da educação portuguesa. No entanto, não se preocupou Leonardo Coimbra apenas com as ideias e ideais educativos. Tudo em si exigia a realização das ideias e dos ideais. Preocupou-se, pois, o nosso filósofo e pedagogo com os meios necessários para realizar a reforma propugnada. Desses, diremos que o mais importante era o professorado: um professorado à altura das exigências e necessidades da Pátria, devidamente preparado no quadro da teoria criacionista da cultura do filósofo, no da sua formação científica específica e no da sua formação pedagógico-didáctica. A Universidade constituiria a chave do processo de formação dos professores de todos os graus de ensino. A formação pedagógico-didáctica seria garantida pela Escola Normal Superior ou pela Escola Normal Primária. Diferente seria a preparação dos professores das escolas profissionais, ou escolas de especialidade. Outro meio pedagógico a que Leonardo presta atenção especial é a inspecção escolar, na linha de reformas anteriores do ensino público português. A problemática da mulher está presente no pensamento pedagógico de Leonardo Coimbra. Sempre o filósofo pensa em termos da mais rigorosa e exigente universalidade. Em relação aos alunos, Leonardo defende a coeducação dos sexos, entendida como educação em comum, mas não como educação comum. Em relação aos professores, vê a carreira de educador aberta, naturalmente, às mulheres: mas aberta naturalmente, competindo à mulher conquistar essa situação social e política pelo mérito. Era o próprio sentido da realidade e da di-

gnidade do feminino que o conduzia a não prezar o feminismo.

A pedagogia de Leonardo Coimbra culmina na educação religiosa. O cume da filosofia criacionista haverá de ser, logicamente, o cume da pedagogia criacionista. O pensamento de Leonardo sobre a Religião teve alguma flutuação, em certos aspectos, e evoluiu, como sabemos, até à conversão final ao catolicismo. Foi sempre, no entanto, um pensamento profundamente religioso. Deus esteve sempre no centro, e no cume, da sua dialéctica filosófica. Essa dialéctica era, na sua essência, uma dialéctica anagógica. O próprio Leonardo o disse logo em *O Criacionismo*, ao explicitar que o método filosófico que utilizava era, também, um método pedagógico. Temos, assim, que Deus esteve sempre no centro, e no cume, da sua pedagogia. A questão religiosa que explodiu aquando da sua segunda passagem pelo Ministério da Instrução Pública não foi, portanto, uma questão accidental, mas substancial. Era a totalidade orgânica do pensamento pedagógico e filosófico de Leonardo Coimbra (e, evidentemente, do seu pensamento religioso! ...) que naquela questão estava presente e se manifestava com transparência. A educação integral do homem, que é pessoa moral, não o será se não for religiosa. A máxima altitude que a educação pode ter — e deve ter! — é a da educação religiosa. Leonardo não foi então compreendido. Poderá sê-lo hoje? Para se aproximar de si mesmo e da verdade, teve que escolher a dura solidão do deserto social e político e o cortante látigo de adversas ideologias. Estava certo, não obstante, de que a orientação dos seus adversários era a decrépita luz crepuscular de um tempo revolvido e a sua a madrugada de um tempo novo religioso e criador.

## 2. *A Filosofia criacionista de Leonardo Coimbra - raiz da sua pedagogia*

2.1. A gnoseologia é, para Leonardo Coimbra, a base da filosofia. Cedo esta posição do filósofo se definiu. Em *O Pensamento Criacionista* aparece ela amplamente exposta, justificada e desenvolvida. A gnoseologia leonardina define-se com referência ao materialismo gnoseológico de Stuart Mill e ao formalismo gnoseológico de Kant. Leonardo não é materialista como Mill nem formalista como Kant: é criacionista. O criacionismo aparece, não como um compromisso, mas como uma real superação do materialismo e do formalismo. No materialismo vê o filósofo português, introdutoriamente, uma dificuldade insuperável: não pode haver conhecimento de qualquer objecto se não houver um sujeito que conhece o objecto. O objectivismo absoluto é, pois, impossível. Dificuldade a tal ponto liminar não vê Leonardo no for-

malismo, pois também ele acentua fortemente a actividade apreensora, conquistadora, construtora e reconstrutora da consciência cognoscente. No fundo Leonardo é, em 1914, formalista: não um formalista kantiano, mas sim um formalista funcional. O filósofo português não quer ser apenas um seguidor de Platão e de Kant, mas um prosseguidor de Platão e de Kant.

Formalismo e materialismo são conceitos que precisam de ser determinados. Em ambos os casos distingue Leonardo o âmbito filosófico ou metafísico do âmbito meramente gnoseológico. Este, mais estreito, é, no entanto, a base necessária à perfeita definição e compreensão daquele. A análise do materialismo começa, exactamente, pela análise da *noção* inicial de matéria. Consegue o materialista Stuart Mill tudo reduzir à matéria do conhecimento? Não consegue. A matéria do conhecimento é por vários modos excedida: excedida por algo que é forma e actividade pensante racionalizada. O pensamento tético do empirismo tem de ser recusado pelo pensamento hipotético do criacionismo. O pensamento científico é hipotético, e não tético; é criacionista, e não materialista.

Um formalismo puro é, na verdade, impossível. Nem o de Kant o consegue ser, apesar de pôr frente a frente, separadas por um abismo, a forma absoluta e a matéria absoluta. É já um dualismo inaceitável para o pensamento criacionista. Mas há duas formas e duas matérias: as formas da sensibilidade e as do entendimento; a matéria primitiva, absoluto incognoscível, e a matéria secundária, que é o dado sensível. É um pluralismo ainda mais inaceitável para um pensamento impregnado do sentido e da exigência da unidade do que o anterior dualismo. Leonardo pensa que os problemas de Kant — a determinação das condições de possibilidade da ciência e da moral — são falsos problemas. A ciência e a moral são para ele, com efeito, factos postos pelo pensamento criacionista — pensamento criador de realidade e com entranhas de realidade. O pensamento de Leonardo quer uma realidade absoluta que o kantismo lhe nega. Kant está com Protágoras e Leonardo com o Sócrates balbuciante do Teeteto: não é o homem que é a medida de todas as coisas, pois o homem é à medida de todas as coisas, as quais são à medida do pensamento agente de Deus. O "incógnito" kantiano não chega a ser a realidade absoluta que Kant, afinal, também quer. O juízo sintético é essencial ao Kant crítico. O pensamento criacionista não pode ver justificado o juízo sintético *a priori*: nunca esse pensamento pode ser uma actividade oca. Também as formas *a priori* da sensibilidade — o Espaço e o Tempo — se vêem sujeitas à inquirição do implacável bisturi de Leonardo Coimbra. Nelas vê o nosso filósofo cristalizações da activida

de criadora e livre do pensamento. O Espaço e o Tempo não são pensamento cousificado, mas pensamento vivo: noções dialécticas. A análise crítica a que o filósofo português procede da analítica transcendental de Kant con firma o erro básico da separação absoluta da forma e da matéria: erro que é extensivo a toda a filosofia kantiana. Conseguem as categorias do entendimento a união da forma e da matéria? Não conseguem. E porquê? Porque a síntese da apercepção, irreduzível actividade do pensamento, só pode ser determinada como existência dentro do tempo, ou seja, aprisionada na sensibilidade. Kant é, para Leonardo, o filósofo do quase-criacionismo. Leonardo vê-se, pois, em relação a Kant, o criacionista que o filósofo de Königsberg esteve à beira de ser. A unidade do sensível e do intelectual não pode ser alcançada pela doutrina kantiana do "esquematismo" do entendimento puro: a natureza não pode ser reduzida a função do entendimento humano. O realismo instintivo de Leonardo ergue-se, vibrante, contra o idealismo quase solipsista de Kant. Também em relação à *Crítica do Juízo*, à *Crítica da Razão Prática* e aos *Fundamentos da Metafísica dos Costumes* a análise de Leonardo confirma a insuficiência do formalismo kantiano face ao criacionismo. A oposição de Leonardo à estética e à ética kantianas é frontal. Em ambas encontra o vazio formalismo a que se reduz todo o kantismo, como intenta demonstrar a sua análise.

A crítica de Kant tem, pois, de ser superada por uma "nova crítica": a crítica criacionista, que não separa a matéria da forma, pois dá uma matéria com forma e uma forma com matéria. Nessa nova filosofia a forma e a matéria invadem-se reciprocamente. É o que podemos chamar o hilemorfismo leonardino, sem contradição com o idealismo fundamental do filósofo português, para o qual somos e tudo é, em todos os momentos, pelo pensamento e no pensamento. *A Razão Experimental* não desmente, antes confirma, a gnoseologia de *O Pensamento Criacionista*. Isso é patente na análise leonardina das geometrias não-euclidianas e do conhecimento científico em geral. Das duas análises se conclui que o pensamento humano é hipotético-construtivo, ou seja, informador efectivo de um número finito de matérias por meio das formas, activo de uma actividade com conteúdo. O idealismo fundamental de Leonardo Coimbra vê-se confirmado em *A Razão Experimental*. Em 1924 apresenta o filósofo um esquema da descendência platónica. Aristóteles e S. Tomás de Aquino são, afinal, descendentes de Platão: idealistas realistas, ou realistas críticos. A valorização do idealismo realista de Aristóteles e de S. Tomás de Aquino é clara, forte e sintomática — afirmamos, mau grado a explícita emergência anti-aristotélica representa

tada por *Notas sobre a Abstracção Científica e o Silogismo*, de 1927. O primeiro ponto de clara valorização do aristotelo-tomismo é a doutrina do movimento, entendido como o próprio acto da potência. O segundo ponto é o paralelismo do Conhecer-Ser, da Gnoseologia-Ontologia. No fim de contas, também Leonardo é um descendente de Platão. Havemos de considerar natural que a sua gradual transição de filósofo implicitamente cristão para filósofo explicitamente católico o aproxime dos platônicos Aristóteles e S. Tomás, sempre dentro do grande lago materno do platonismo.

A mais alta ideia da Razão que encontramos em Leonardo Coimbra é a de Razão Poética. Já em *A Razão Experimental* se reconhecia que não pode ser excluída da Realidade a dimensão espiritual. Ora a dimensão espiritual não pode ser acolhida no seio da Razão Experimental. A Razão Experimental é ainda, é tão somente, Razão Lógica. Apenas uma Razão Trans-Lógica, que é a que designamos por Razão Poética, é à medida da trans-medida da dimensão espiritual. O racionalismo de Leonardo Coimbra não vai, com isto, dissolver-se em irracionalismo. A Razão Poética é a Razão da Lógica Maior, da Lógica do Infinito. É Deus que a Razão supremamente visa: para Deus só podemos caminhar por uma Razão espiritualmente poética. Apraz-nos aproximar, neste ponto, Leonardo Coimbra de Martin Heidegger: ambos assinalam entre a poesia e a filosofia a existência de um íntimo laço de parentesco. Leonardo chega a escrever que o melhor pensamento metafísico português reside na poesia. Todo o seu labor filosófico pode ser interpretado, a esta luz, como o esforço de constituição de uma filosofia poética. Era, no fundo, a filosofia que Pascoaes queria fazer, e queria que se fizesse. Essa filosofia é um fundamental idealismo. Toda a realidade é, para Leonardo, pensamento: o filósofo defende a radical continuidade da realidade que é pensamento. Temos a experiência do pensamento, que é logo a experiência da realidade. A teoria da experiência é, em Leonardo Coimbra, indissociável da teoria do pensamento e da teoria da realidade. A experiência é experiência da realidade, por ser a experiência do pensamento da realidade. O que vem à experiência é a Realidade. A experiência é a atenção total dum consciência à vida total das consciências solidárias, porque a Realidade é o sistema do pensamento, a sociedade das mônadas activas sob a mônada das mônadas. Aqui se insere a filosofia leonardina da palavra. A palavra é oração porque o pensamento é oração: é a oração das mônadas à mônada das mônadas. A melhor palavra, a palavra que melhor leva as almas para a verdade, é a palavra poética. Levar as almas para a verdade é levá-las para a Verdade. A Razão Poética não se contenta com a verdade, a Razão Poética só

se contenta com a Verdade. A Verdade é o Mistério. Nunca uma Razão da Lógica menor pode dar conta do Mistério: do Mistério, que é o rosto infinitamente e indizivelmente luminoso de Deus. À Razão Lógica corresponde a *visão material* e à Razão Poética a *visão etérea* (ou *espiritual*, ou *amorosa*), de que fala Leonardo em *Do Amor e da Morte*. Há a visão dos olhos carnis e a visão dos olhos espirituais, como há a *visão directa* e a *visão ginástica*, a *visão diurna* e a *visão nocturna*. São expressões diversas para falar de dois modos bem distintos, e em certo sentido antagónicos, de ver. Há o conhecimento intelectual e o conhecimento espiritual: este é o fruto esplêndido da Razão Poética; aquele o fruto defectivo da Razão Lógica. O que aconteceu a Paulo na estrada de Damasco foi a comutação da visão: nisso consistiu a sua conversão. Paulo perdeu a visão diurna para ganhar a visão nocturna, deixou a Razão Lógica helênica pela Razão Poética cristã. Idêntica foi a experiência de Francisco de Assis, que deitou fora a visão do Ter para entesourar a visão do Ser. É à luz da Graça que Paulo e Francisco vêem, conhecem, são. A Razão Poética é a Graça; só ela permite ver o permanente milagre da Criação.

2.2. O trans-racionalismo de Leonardo Coimbra é visível já em 1911. É ao cristianismo que desde logo aparece ligado. Só pela Trans-Razão da Graça podemos pensar o Absoluto, que é o Infinito: Infinito que tem de ser Infinito de Moralidade, Infinito de Moralidade que é o próprio Deus. Quando, ainda antes de *O Criacionismo*, o filósofo chega a esta concepção, é que já encontrou o seu criacionismo moral. É para Deus que o esforço moral do homem se dirige. Nesse itinerário consciente, nessa via verdadeiramente sacra, assume o homem a plenitude da sua responsabilidade e se revela e cresce a sua eminente dignidade.

Essa via é uma dialéctica: é a dialéctica criacionista. Essa dialéctica é uma dialéctica de noções. O pensamento põe a realidade, que se oferece ao pensamento. É na *noção* que a realidade se dá sempre. A conquista progressiva da realidade pelo pensamento é o próprio fruto da dialéctica ascendente do criacionismo, que parte da noção mais simples para chegar à noção mais rica. O naturalismo e o positivismo são refutados no quadro desta dialéctica nocional, como superado é o próprio kantismo. A realidade é pensamento móvel e activo; é, mais, obra do pensamento, exactamente a sua mobilidade assimiladora. Entre a realidade e a síntese pensante há uma relação de biunivocidade: sempre uma implica a outra. A dialéctica nocional criacionista não chega apenas a *um todo*, mas ao *Todo* ,

que é sistema. Esse sistema tem que ser *criado-criante*. O crescer do pensamento criacionista é subir; a dialéctica criacionista é ascensional.

O pensamento dialéctico criacionista não se cumpre apenas na composição, mas só se cumpre na transposição: não é com-positivo, mas trans-positivo. A verdadeira síntese leonardina é a transtese. Temos, no nível mais baixo, o plano do pensamento vulgar. Nele não se demora a dialéctica criacionista. Ela começa verdadeiramente no plano da análise científica: primeira parte de *O Criacionismo*. Desse plano se alça o pensamento ao plano da síntese ou reflexão filosófica, que tem como cume a última noção irredutível. O que o verídico filósofo pode ver no pensamento é o movimento criador do pensamento. Pecam todos os que imobilizam o pensamento, cousando-o. O *cousismo* é pecado filosófico que Leonardo encontra no materialismo, no energetismo, no naturalismo, no monismo, no haeckelismo, no dantequismo, no evolucionismo de Spencer, mesmo no evolucionismo de Bergson, no cientismo, no positivismo, no pragmatismo, no contingencialismo. Até na família idealista aparece a mancha do pecado cousista: em Berkeley, em Kant, em Fichte, em Hegel. Leibniz e Schelling não são nomeados, como nomeados não são Renouvier, Hamelin, Brunschvicg. Para nós — também aqui —, quem cala, algo consente. Leonardo apresenta a sua dialéctica como radicalmente mobilista e anti-cousista. Três planos dialécticos deveremos distinguir na dialéctica criacionista: o da dialéctica científica, o da dialéctica artística, o da dialéctica filosófica. Os dois primeiros constituem o momento positivista, de mera coordenação ou composição; o terceiro e último constitui o momento metafísico, de transposição. É neste último momento que a pessoa se apreende em Deus, como mônada. Leonardo demarca-se claramente do panteísmo de Hamelin e de Brunschvicg: a pessoa não se dissolve em Deus, mas apreende-se n'Ele como mônada. O que assim se delineia é uma sociedade de mônadas: a república leibniziana dos espíritos, de que Deus é o monarca.

O personalismo de Leonardo Coimbra inspira-se directamente na filosofia monadológica de Leibniz, sem que queiramos deixar de mencionar, neste momento, as inegáveis influências de Renouvier e de Hamelin. A fonte comum é, no entanto, Leibniz. Em Leibniz bebem os personalistas Renouvier, Hamelin e Leonardo Coimbra.

A dialéctica criacionista culmina na pessoa. É, com efeito, em doutrina da pessoa que se cumpre o criacionismo, vindo o pensamento dialéctico do mínimo de pensamento — mínimo de realidade — que é a matéria,

até ao infinito de pensamento — infinito de realidade — que é o Pensamento do pensamento, a Mônada das mônadas, a Pessoa das pessoas, Deus. O que o pensamento dialéctico atinge ao pensar a Ideia Suprema é a plenitude espiritual do Universo. A pessoa chega a ser identificada por Leonardo Coimbra à alma. Assim é que ele pergunta, obsessivamente, em *A Alegria, a Dor e a Graça*, para onde vão as almas. Em 1912 perguntava para onde vão as pessoas, perguntava se as pessoas podem desaparecer. Às duas perguntas, que são a mesma pergunta, respondeu pela impossibilidade do desaparecimento das pessoas ou das almas, pelo compromisso essencial de Deus com as almas — compromisso que é ontológico e moral. Deus é foco de todas as almas: não há as almas sem o foco nem o foco sem as almas. O compromisso de Deus criador não é apenas com a existência das almas. É, mais rigorosamente, com a existência livre das almas, com a liberdade das almas. A pessoa é livre e criadora. A liberdade de cada pessoa com-põe-se com a liberdade de todas as outras, formando a sociedade livre de consciências livres que é o próprio universo criado, dotado de poder criador. Também se com-põe com a pessoa de Deus, formando a república monadológica prefigurada por Leibniz.

A meditação d'*o eu* e d'*o outro* é constante em Leonardo Coimbra. É um problema fundamental no quadro do seu personalismo. É o problema dos seres pensantes. Aquilo a que chamamos o desenvolvimento de um indivíduo humano é a conquista progressiva d'*o outro* pel' *o eu*. Esse *eu* é o ponto central de pensamento que constitui o núcleo criacionista do indivíduo humano. O desenvolvimento é a posse progressiva que a alma vai tomando do corpo. Uma educação que não dê esta prevalência à alma sobre o corpo não é criacionista. A educação criacionista é a que visa o limite da apropriação total da alma pelo corpo. Essa educação é um processo límpido de espiritualização. Mas há também *o outro* social. Haverá aqui, também, a posse progressiva do *mesmo* sobre o *outro*? Há. O amor é a fusão humana perfeita do *mesmo* e do *outro*. O sexo aparece, no criacionismo, como um caminho para o espírito. A sexualidade infantil e juvenil são momentos na construção do amor humano. O educador deve saber o que está em causa. Acresce que o amor humano é experiência de todo o homem, é o único ponto de contacto com o mistério que todas as almas vivem e sentem. O mistério, no fundo, é o Mistério. A única porta para Deus aberta a toda a humanidade é o Amor. Que Amor? O amor clássico é um amor apenas trágico. O amor pagão é-o bem mais do corpo que da alma. Só o amor cristão dá ao amor a plenitude do seu sentido e da sua realidade. É cristão o personalismo de Leonardo Coimbra.

Escrevemos que a pessoa é sem sentido, e tudo é sem sentido para a pessoa, se não houver a liberdade da pessoa, se a pessoa não for livre. Na análise desta magna questão evidencia-se mais uma vez o afastamento de Leonardo em relação a Kant. Para o filósofo português — que analisa e refuta a terceira antinomia kantiana. — a liberdade é superior à causalidade, mas não há liberdade possível sem um determinismo que a sirva. O "nada numenal" que é a liberdade da pessoa em Kant não serve a Leonardo Coimbra.

O personalismo do filósofo português é ao mesmo tempo individualista e socialista: a pessoa é, inequivocamente, cada pessoa; mas é também com-pessoa, e é mesmo com-Pessoa, ou seja, com-Deus. Uma pedagogia criacionista tem que ter este complexo e completo recorte personalista: tem que assentar na pessoa, tem que apostar na actividade livre e criadora da pessoa, tem que ordenar-se para a sociedade das pessoas livres e criadoras e para a suprema comunhão com A Pessoa.

A doutrina criacionista da Memória confirma o personalismo a que nos vimos referindo. Também evidencia muito bem os três grandes níveis do pensamento dialéctico criacionista: a matéria, a vida, a pessoa. Leonardo reafirma, neste contexto, que a pessoa existe necessariamente em sociedade de pessoas, que o destino de *uma* liberdade é a unidade de *todas* as liberdades. O seu teísmo é aqui afirmado explicitamente, ao declarar que para um pensamento sistemático o panteísmo fica sempre no caminho do personalismo divino.

A consciência é aquela realidade que é *em si e para si*. Aqui radica a dignidade ontológica da pessoa, que o epifenomenismo naturalista é incapaz de compreender. O ponto mais alto da consciência é a pessoa moral. O personalismo de Leonardo Coimbra é, pois, um personalismo moral. Mas o pensamento é inexplicável sem O Pensamento, a pessoa sem A Pessoa. N'O Pensamento se funda o pensamento, n'A Pessoa a pessoa.

Todo o personalismo leonardino converge para Deus. Dissemos — e temos de o repetir — que o problema da existência de Deus é nuclear na filosofia criacionista de Leonardo Coimbra. A existência de Deus não se prova de qualquer maneira estritamente intelectual. Só por meio da sua actividade moral pode a pessoa chegar a Deus. O que na prova cosmológica e na prova ontológica guarda, e esconde, a sua eficácia demonstrativa é essa experiência moral da prova. Deus emerge e cresce no seio da consciência moral do homem. A teodiceia de Sampaio Bruno foi meditada persistentemente por Leonardo, que não podia, não obstante, contentar-se com a ausência da Pessoa na sua ideia de Deus. Bruno é, em *Do Amor e da Morte*, no seu máxi-

mo, apenas Antônio, enquanto Leonardo é Célio — o Platão culminante em cristianismo. Deus é o próprio Amor. A experiência do amor é já a experiência de Deus. É também a experiência do Bem. Sem o amor não é possível a redenção do homem. O que é Cristo? É a relação amorosa do homem pecador com o homem adâmico. O regresso do homem caído ao homem adâmico só é possível pelo Amor.

No esboço de sistema filosófico que é *O Criacionismo* — e, por conseguinte, no criacionismo como filosofia —, a pessoa é o alfa e ômega do pensamento. A trajectória do pensamento científico tem por alvo a irreductível realidade que é a pessoa. Na verdade, é já a pessoa o princípio desse movimento. A pessoa é, como vimos, actividade livre, inteligente, amorosa, aberta às outras pessoas e para as outras pessoas. É uma sociedade ideal de mônadas livres e amorosas que Leonardo visiona, deseja, quer e pela qual se bate e para a qual vive. Ele bem sabe que o Mal existe. Mas sabe também que a potência do Bem é irresistível. Essa potência é o amor residente na mônada. A essência das mônadas é a actividade. Essa actividade pode ser malevolente ou benevolente, maléfica ou benéfica. O mal e o bem não são o ser, mas modos de ser, das mônadas. Há, portanto, na intimidade da mônada, um princípio determinante da prevalência final global do modo de ser benevolente sobre o malevolente. A educação deve assentar nesta inebriante certeza. Esse princípio determinante é o Amor. O amor mora na mônada, mas o Amor mora no amor. Para Leonardo, o Amor mora em tudo o que é real; é mesmo, deve dizer-se, a essência da Realidade. Há o amor descendente e o amor ascendente. O primeiro é o princípio da criação contínua da Realidade. O segundo é o princípio da redenção contínua e progressiva da Realidade. O criacionismo é uma filosofia impregnada de um profundo sentimento e sentido cósmicos. A queda do Homem foi a queda do Mundo; a redenção do Homem é também a redenção do Mundo, a plena espiritualização do Universo. Já esta correlação é encontro. Leonardo chega a identificar, explicitamente, o Amor com o próprio Deus. O princípio determinante presente em tudo o que é, é o próprio Deus. O Mundo é então teofania, Deus é imanente ao Mundo. Não significa isso, porém, que Deus se esgote na manifestação. O que há é a indissociabilidade essencial da imanência e da transcendência. Ao princípio determinante chama Leonardo a *Presença*. O Amor é a própria *Presença*. O que o Amor pode ser para nós é o *Encontro* com a *Presença*. Dentro da filosofia cósmica de Leonardo Coimbra o *Encontro* não é um acontecimento puramente humano, mas cósmico. Interpretar a Mulher à luz desta metafísica do Amor é erigi-la em

princípio cosmico-espiritual fundamental. A *visão etérea*, ou *amorosa*, da Realidade é feminina. Só pela Mulher chegamos a ter o *sentido da Presença*. Ao vermos então a Realidade com os olhos de ver a reconhecemos em movimento de Redenção. A evolução da Matéria, da Vida e da Consciência é este movimento. O limite da evolução é a espiritualização integral do Cosmos.

### 3. A pedagogia profunda de Leonardo Coimbra

3.1. Dissemos que há em Leonardo Coimbra uma pedagogia superficial e uma pedagogia profunda. Também dissemos que entre a filosofia e a pedagogia existe um laço da maior intimidade. O caminho que começa na superfície abre-se gradualmente para a profundidade. Temos tentado percorrer esse caminho. Vimos o profundo sentido cósmico da filosofia criacionista de Leonardo. Julgamos ter também evidenciado, manifesta e ocultamente, o verdadeiro sentido pedagógico dessa filosofia. Ao dizermos pedagógico queremos dizer anagógico; e ao dizermos anagógico queremos dizer, mais rigorosamente, pan-anagógico. Do que Leonardo fala sempre é da criação contínua de perfeição para a Perfeição. Nenhuma obra do filósofo exemplifica tão bem esta ideia como *A Alegria, a Dor e a Graça*. Lê-la filosofico-anagógicamente é dirigirmo-nos para as profundezas do seu pensamento.

Fizemos uma longa leitura dessa obra — uma leitura ainda assim tão breve! Seremos agora, mais do que breves, sumários. Seja-nos permitido dirigirmo-nos ao itinerário por ela assinalado e desenhado. Nesse itinerário — nessa via sagrada! — há três passos: a Alegria, a Dor e a Graça. Há primeiro para viver e para ser, há primeiro que viver e que ser, a Alegria; há depois a Dor; há finalmente a Graça. São três núcleos de realidade, são três núcleos de conhecimento. Fernando Pessoa deixou escrito: "Quem quer passar além do Bojador/Tem que passar além da Dor". Além da Dor é a Graça. O pedagogo profundo quer passar, e quer fazer passar, além da Dor; quer, portanto, chegar, e fazer chegar, à Graça.

Há o itinerário que nos leva da Alegria à Dor e da Dor à Graça. A Alegria, como a Dor, como a Graça — tem cada uma delas o seu próprio itinerário. Viver é movimento; conhecer é movimento; ser é movimento. Educar não pode, pois, ser outra coisa senão esse movimento de aproximação infatigável do mais alto, do mais pleno, do mais perfeito. Leonardo dá-nos o movimento da Alegria pelo movimento do Dia: é analogicamente que nos fala. O que no Dia está presente é a Luz. O que na Noite está ausente — ou se esconde, ou é em repouso criador — é a Luz. Vivemos a Alegria sob o signo da Luz: da Luz

que vem na aurora e vai no crepúsculo; da Luz que vem no nascimento e vai na morte; que vem na infância da humanidade e vai retirando na sua senectude. É da Unidade Maternal da Noite que a Luz vem; é para a Unidade Paternal da Graça que a Luz vai. Em cada "núcleo de realidade" se cumpre o completo itinerário da Alegria, da Dor e da Graça. A analogia da Luz é o Sol. Havemos de ver que o Sol é a intensa Luz Negra procurada ansiadamente pela Dor e é a presença analógica final do próprio fulgor da Graça esplendente.

A criança é a própria Alegria. Há que viver a criança até ao fim. Até ao fim de quê? Da vida? Se a criança for conservada resolvemos facilmente a enigmática e obsessiva interrogação da Dor e sairemos da vida em Graça, na qual, de resto, sempre então teremos vivido. Se o adulto conservar em si a criança, é a Luz que conserva. O adolescente é o descobridor do Amor. O caminho do adolescente para o Amor é físico-espiritual. É errada toda a educação que não está à altura da exigência da Alegria do Amor pelo adolescente. Quantos maus educadores não orientam catagógicamente a fome humana de Unidade tão forte no adolescente, em vez de o fazerem anagógicamente!

Leonardo expõe, em *A Alegria, a Dor e a Graça*, uma filosofia completa do movimento. No movimento vê o esboço da alma. É no centro do centro de cada forma que o movimento mora e principia, propagando-se até aos abismos dos infinitos espaços do Universo. A lei ou princípio da inércia tem um papel fulcral na sua filosofia do movimento. Por ela aparece o Universo como um espantoso equilíbrio social vivo. Se o movimento é o esboço da alma, o que não será o movimento da alma verídica! Por aqui se entrevê a pedagogia leonardina do movimento, e o que pode ser o princípio da inércia como princípio da alma humana. Da doutrina do movimento deriva directamente uma teoria da arte e da educação artística. O grande poder que o movimento atinge na arte é um poder de revelação. As artes mais altas são, a este respeito, a música e a poesia. É o movimento da palavra que em ambas domina: da palavra verbal e da palavra cósmica. É sempre para uma pedagogia da palavra, e não para uma pedagogia da imagem ou do ícone, que nos aponta a filosofia de Leonardo Coimbra. Educar é ensinar a palavra, a qual jamais se perde depois de aprendida. À filosofia criacionista tem que corresponder a pedagogia criacionista, pois que a criação é um acto da palavra. O que é o Mundo senão o próprio verbo divino? E o que é a Cultura senão o próprio verbo humano?

Quando, ao declinar o Dia, se olha para o que a Alegria foi, é a Alegria da Memória que então se vive. Essa é a Alegria Final, verdadeira-

mente a Alegria das alegrias. É na suave Alegria da memória que o homem guarda a plena posse de todas as alegrias. A Memória, que inclui o movimento, inclui, por conseguinte, o Espaço e o Tempo. Não encontra guarida na filosofia de Leonardo Coimbra qualquer pedagogia que menorize, ou omita, a Memória. É ainda, como se vê, a filosofia leonardina do movimento que está presente na sua doutrina da Memória. Leonardo entende que o pensamento de Platão, propondo para a criança uma educação pela arte, revela uma grande compreensão do interior da imitação, ou seja, do movimento imitativo. O que a arte põe na alma da criança é a própria vibração da Realidade, o ritmo exacto do seu movimento, a essencial fraternidade cósmica que habita esse movimento. Ora a pedagogia culminante, sendo a pedagogia do movimento, há-se ser a pedagogia da Memória, porque — como escreveu Leonardo — "toda a Alegria do Universo é a posse plena da sua harmonia, a integral memória do seu Ser" ( 4 ).

Cumprido o momento da Alegria, há que cumprir o momento da Dor. A Alegria é a presença pura da Realidade. A Dor é a presença da Realidade como problema. Tem a Realidade sentido? — eis o problema. Neste problema está outro: tem o Homem sentido, tem a Vida do Homem sentido? O que a consciência encontra a envolvê-la é o grande, o terrível, silêncio do mundo. Ela quer conversar com o mundo envolvente, mas decobre-se consciência solitária no cosmos mudo. A consciência, de qualquer modo, é. Mas não deixa também, aparentemente, de ser? Não aparecem e desaparecem as almas? O que é a ausência de uma alma? É a passagem da alma ao nada? Eis a dupla experiência da Dor: a dor da consciência solitária, a dor da consciência desesperada. Os naturalistas não têm resposta satisfatória para nenhum dos dois problemas em que se desdobra a Realidade como problema. Resposta satisfatória não têm nem Stuart Mill nem Sampaio Bruno. A Dor da solidão e da mortalidade, o Sonho da companhia e da imortalidade: o problema de Deus continua. No cerne da teodiceia dos naturalistas — que ainda assim a têm —, de Stuart Mill e de Sampaio Bruno, encontra-se o problema do Bem e do Mal. A não aceitação por Leonardo destas teodiceias mostra que elas são incompatíveis com a sua própria teodiceia. Não é possível assentar uma satisfatória pedagogia na teodiceia dos naturalistas, de Mill, de Bruno — é o que teria de pensar Leonardo. Veja-se o caso de Mill: nada vale a pena, porque o mundo, o homem, o próprio Deus — nada faz sentido. À luz de uma tal filosofia, que sentido pode ter a educação? Diverso é o caso de Bruno: o seu Deus não é uma hipótese, mas um ser bem real. Porém, ser de potência finita. Nessa finitude se abre o imenso horizonte da luta universal do homem, em cooperação com Deus, pelo resgate

do próprio Deus. A educação tem aqui o seu lugar — e alto lugar! — e o seu sentido. Acontece, no entanto, que o "homogêneo" final de Bruno parece, panteístamente, ser o oceano dissolvente das individualidades. Leonardo não aceita que para tal oceano se dirijam as almas. Se educar é aperfeiçoar a individualidade, como pode esse esforço resolver-se na dissolução da individualidade? Leonardo veria no seu criacionismo teísta o fundamento sólido e satisfatório de uma pedagogia que não podia ver na dos naturalistas, na de Mill, mesmo na de Bruno. Foi o filósofo português pensador e pedagogo anti-niilista. Comparemo-lo com Sartre: Sartre desfaz o Ser em Nada, enquanto Leonardo refaz o Nada em ser. Sartre encontrou um nada de sentido; Leonardo encontrou o sentido do próprio Nada. Uma filosofia como a de Sartre não pode ser o suporte de nenhuma autêntica pedagogia. Já a filosofia de Leonardo Coimbra dá sentido ao mínimo acto do educador. A pedagogia da Dor do nosso filósofo insere-se numa ilustre linhagem portuguesa: Antero, Nobre, Laranjeira, Basílio Teles, Pascoaes, Junqueiro ... Atendamos, no entanto, a que a Dor de Leonardo não se relaciona com a sensação, mas com o conhecimento. Só pode praticar-se uma pedagogia leonardina da Dor ali onde houver "conhecimento". Só, pois, na puberdade e na adolescência pode iniciar-se uma tal pedagogia. A experiência da Dor só pode ser a experiência de uma consciência profunda. Como Rilke, como Bergson, Leonardo quer uma pedagogia da consciência profunda. A psicologia que há-de servir uma tal pedagogia não pode limitar-se a ser a psicologia dita normal, tem que ser também a psicologia dita paranormal. Leonardo exige uma psicologia total, integral, que não recuse nada do que é psíquico. William James era um ilustre e sólido apoio para a sua posição. É neste quadro que colocamos e interpretamos a defesa leonardina de uma pedagogia dos grandes exemplos, dos grandes arquétipos humanos. É uma nova luz para iluminar a sempre admirativamente referida pedagogia platônica da imitação.

Falemos da Graça. Onde encontrá-la? Desde logo, no próprio esquema da dialéctica criacionista. Aí descobrimos que são três os grandes níveis ou planos de Realidade construídos, garantidos e mostrados pelo pensamento criacionista: o nível do mundo mecânico, o nível do mundo físico, o nível do mundo psíquico. Há, do mundo físico para o mundo mecânico, um excesso: é a Graça. Há, do mundo psíquico para o mundo físico, um excesso: é a Graça. O mundo físico é a graça do mundo mecânico, como o pensamento é a graça do mundo físico, como o pensamento divino é a graça do pensamento humano. A Graça é o movimento do movimento. A grande interrogação de Leonardo é agora esta: existe a liberdade? Este é, para ele, o problema da

Graça. A solução vai ser positiva. Dentro da tradição metafísica ocidental, o nosso filósofo relaciona a liberdade com a necessidade. São os dois pólos entre os quais fica toda a Realidade e toda a experiência do homem. Porém, a liberdade é a Graça da necessidade. O homem é pessoa moral livre. Sem a liberdade o homem não seria homem. O que o homem transporta para o quotidiano na barca da liberdade é o eterno, para a parcela o todo, para o acidente a essência. Educar o homem tem de ser fazê-lo o timoneiro capaz dessa barca. O homem é racional. Porém, há no homem duas razões: a Razão da Necessidade e a Razão da Liberdade. Esta é a Razão do Excesso, do Infinito, do Irracional, da Graça. Retomemos uma expressão anterior: é a Razão Poética. O problema do movimento é retomado pelo filósofo em *A Graça*. O que o movimento é à luz da Graça é acção e, superiormente, acto. A pedagogia da imitação alcança neste contexto a altitude da liberdade da criação. É agora uma pedagogia da actividade transmutada em acção e da acção transmutada em acto. É agora, verdadeiramente, uma pedagogia da pessoa moral livre e criadora. A Graça pulsa na intimidade da consciência de cada homem. Essa pulsação da consciência humana é como a da água tranquila do lago para cujo centro se atirou uma pedra: ela gera um fluxo de círculos concêntricos cada vez mais amplos. Assim a alma sobe, em movimento expansivo, até à sensação de Deus. De igual modo a alma sobe, em movimento expansivo, até ao pensamento e até ao sentimento de Deus. Esse subir é sempre a vontade de Deus. É a Graça que Leonardo vê a inundar, e a fecundar, a alma de S. Paulo. S. Paulo teve, vivíssimos, o sentimento e o pensamento da Graça como o Espírito, o Infinito, o Irracional, Deus. Mas teve, mais escandalosamente, a própria sensação da Graça como o Espírito materializado, o Infinito finitizado, o Irracional racionalizado, Deus humanizado; ou seja, como Cristo. A ideia leonardina da Graça é incompreensível sem a ideia de Cristo. O próprio coração do Cosmos vive da presença expansiva de Cristo. O Cristo de Leonardo Coimbra é Cristo cósmico. A forma mais elaborada do criacionismo moral de Leonardo Coimbra integra como elemento essencial a realidade de Cristo. Cristo é um movimento partido do centro do Universo e tudo assimilando ao seu íntimo segredo de amor. O criacionismo culmina em cristologia. Cristo é o vértice de todos os cones desenhados pela filosofia de Leonardo Coimbra. O sentimento de amável dependência do Pai e de inteira comunicação é o coroamento da figura de Cristo. Ele é, deste modo, o paradigma supremo da humildade. Afirmamos, neste sentido, que a mais alta pedagogia leonardina é uma pedagogia da humildade cristã (mais rigorosamente, da humildade cristológica).

Está definido, e sumariamente percorrido, o itinerário de *A Alegria*,

a Dor e a Graça. O termo é a Serenidade. A Serenidade é o acordo profundo com o Universo. Leonardo faz coincidir o termo da via sagrada com o pôr do Sol, que é necessário acompanhar com uma forte tensão de vontade para explorar a fundo a íntima correspondência cósmica que há entre o Universo e o Homem. É uma analogia da Morte? Não. É uma analogia da vida perenemente renascente. Leonardo dá-nos, antes do silêncio da última sílaba, Cristo tornado o Deus-Menino nos braços da Virgem-Mãe: analogia da criação contínua, da eterna infância da criação.

3.2. Cremos poder apresentar como conclusão do nosso estudo que a teoria e a prática da formação do homem na sua humanidade se deve designar pelo termo Antropagogia. Por outro lado, parece claro que o movimento dialéctico criacionista é movimento anagógico. Dois caminhos se abrem sempre aos pés da pessoa: o caminho para o alto e o caminho para o baixo. Leonardo chega a falar de Deus e de Satã: de Deus que une e de Satã que separa. Podemos mover-nos anagógicamente para Deus, ou catagógicamente para Satã. Leonardo é optimista. Aos satanistas diz nada poderam contra a Harmonia. A Antropagogia leonardina deve ser compreendida no horizonte total do Cosmos. Ela é, mais rigorosamente ainda do que Anagogia, Pan-anagogia.

A comparação entre a pedagogia de Leonardo Coimbra — concebida com esta amplitude — e a de Kant permite iluminar de um ângulo novo, e melhor compreender, o que separa realmente a filosofia formalista do segundo da filosofia criacionista do primeiro. A pedagogia kantiana é penetrada de intenção moral. Essa intenção moral vai até ao exagero do rigorismo ético. Não poderia a pedagogia kantiana ser uma pedagogia da Alegria, nem da Graça, mas tão somente da Dor, ou verdadeiramente apenas da dor. Kant e Leonardo não fundamentam a educação com a mesma amplitude filosófica: o primeiro faz dela uma consequência directa da sua ética; o segundo, um aspecto da sua onto-gnoseologia.

Mais próximo se sentiria o filósofo português da pedagogia de Platão. Toda a filosofia de Platão é para ele uma pedagogia. O que é essa filosofia? É um movimento inteligível de sentido oposto ao fluxo do sensível. A alegoria da caverna figura bem aquela grave realidade que é a conversão educativa: conversão que é mutação, mutação que é transmutação. Chamemos-lhe consciencialização, no sentido de tomada de consciência de uma realidade superior. A regra de ouro pedagógica da vida humana vê-a já Leonardo em Platão: o mais modesto acto de um homem vale exactamente pelo grau da sua participação no Supremo Bem.

É quase o cristianismo, a religião do Amor. O cristianismo de Leonardo Coimbra é joanino e paulino, com uma límpida concepção do Cristo cósmico. Há um enlace íntimo e intrínseco do aqui e do além, do agora e do depois, da temporalidade e da eternidade, da imanência e da transcendência. Cristo liga a solidão de Deus e a desgraça e o abandono dos homens. Esse laço é o próprio Amor. Leonardo pensa, como S. Paulo, que o Ser é Caridade. A pedagogia cristológica de Leonardo Coimbra pode sintetizar-se assim: é pedagogia da Caridade, da Interioridade criadora e da Vontade criacionista. O Amor é a chave suprema: se amarmos, tudo nos será dado por acréscimo. Filosofia da criação contínua, tem o criacionismo de ser também pedagogia da criação contínua. A cristologia de Leonardo Coimbra emerge gradualmente do seu cristianismo até ao ponto de o envolver e a todo o seu criacionismo. Quando Pascoaes publica o seu *São Paulo*, o cristianismo de Leonardo já não é apenas filosófico, mas é o cristianismo da Revelação. Cristo é agora para Leonardo, em crença viva, Deus em pessoa no meio dos homens. Leonardo está agora numa margem da crença e Pascoaes e Bruno na outra margem. Ainda que Pascoaes se divida, ou multiplique, pelas duas margens. É toda a história que está em causa e em jogo. Cristo é a salvação: do Homem e do Universo. O Supremo Bem de Platão tem agora um rosto, é o nosso Pai tornado nosso Irmão vivendo connosco.

Apresentámos a pedagogia de Leonardo Coimbra como uma pedagogia da palavra alta. A palavra alta é aquela que leva as almas para a verdade. Contrariamente à palavra baixa, que fala à superfície da alma, a palavra alta fala nos píncaros e profundidades da alma. A palavra é o *logos*. Hoje mais do que na época de Leonardo, é preciso defender, contra a pedagogia faústica ameaçadora, a pedagogia lógica ameaçada. Pascoaes viu em Leonardo um eminente dispensador da Palavra, boca incandescente do Verbo inspirado. Também José Marinho o viu habitado pelo *logos genesiaco*. Sant'Anna Dionísio fala-nos, por seu lado, do *verbo levitante* do Mestre; do verbo com que ele praticava uma espécie de pedagogia do último grau. Leonardo sabia, realmente, o valor da palavra. Sabia que só Deus e as almas falam, que só há palavra ao nível mais elevado da Realidade ou do Ser. O que Leonardo pede e quer, no entanto, são palavras novas e não gastas; não palavras que restaurem, mas palavras que instaurem. É todo um programa, e um repto, para o pedagogo. Uma tal pedagogia da palavra há de conter em si uma pedagogia do livro. Leonardo divide os livros em duas classes: os livros finitos e os livros infinitos. Correspondem os primeiros à pedagogia da palavra baixa; correspondem os segundos à pedagogia da palavra alta. Os livros infinitos são as Bíblias: revelados e re-

veladores. Escreveu Leonardo que eles são a presença viva de realidades espirituais superiores. Com eles devemos encher as nossas escolas, as nossas casas e as nossas vidas. Para nós, é isto importante. Só queremos acrescentar que todo o Leonardo nos aponta, não apenas para uma pedagogia da palavra alta, mas para uma pedagogia da palavra portuguesa alta. Foi esse, de resto, o exemplo da sua pedagogia.

#### 4. A prática pedagógica de Leonardo Coimbra

4.1. Na esteira de Sampaio Bruno, Leonardo Coimbra empenhou-se a fundo na tarefa ingente da educação do povo português: tarefa de demopaidéia. Pensou e fez, fez e pensou. Muito e bem. A sua militância anarquista é, na intenção e no conteúdo, demopedagógica. Assim aconteceu na *Nova Silva*, folha anarquista que fundou com Jaime Cortesão. Assim aconteceu no grupo *Os Amigos do A.B.C.*, em que foi educador anarquista. Com maior fôlego filosófico, assim aconteceu em 1909, no semanário de doutrinação anarquista *A Vida*. É um período em que a sua actividade civico-política é intensa, sob vários aspectos.

*A Águia* aparece quase com a República, logo no 1º de Dezembro de 1910. Desde o princípio ao fim, Leonardo é homem d'*A Águia*: como colaborador, como Director, como espírito. É também um dos fundadores da "Renascença Portuguesa". Colabora activamente n'*A Vida Portuguesa*, com Jaime Cortesão e outros, sobre a questão educativa portuguesa. Lecciona na Universidade Popular do Porto, uma das grandes criações da "Renascença", que em 1922 tentará reavivar. A partir de 1919, as relações da "Renascença Portuguesa" com a Faculdade de Letras da Universidade do Porto serão íntimas e intensas. O golpe que, em 1928, se abateu sobre a segunda, atingiria indirectamente a primeira.

Um dos aspectos mais notáveis da actividade demopedagógica de Leonardo Coimbra consiste no grande número, e na superior qualidade, de conferências, lições e discursos que proferiu. Da juventude anarquista à plena maturidade em que acabou é um programa vivo de superior educação popular, sempre exigente de espiritualidade e nunca vulgarizadora, que o estudioso vê desenrolar-se com a vida do empenhado pensador. Todas as suas intervenções são educativas, no melhor sentido do termo; muitas delas versam expressamente o problema da educação e do ensino portugueses.

4.2. Foi Leonardo Coimbra, como é sabido, um profissional de ensino e

de educação. A sua actividade pedagógica profissional desenvolveu-se desde Outubro de 1911 até à data da sua morte, em 2 de Janeiro de 1936. O magistério liceal e o magistério universitário constituíram a quase totalidade da sua vida profissional. Deve ser dado o relevo máximo ao magistério universitário, o qual foi exercido na Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Foi em Lisboa, no Curso Superior de Letras, que Leonardo completou em 1910 a sua habilitação para exercer o magistério secundário (Secção de Ciências). Aquele que veio a ser uma eminente figura de filósofo não era portador das habilitações exigidas legalmente para o ensino liceal da filosofia.

Ensinou Leonardo em vários liceus. Foi, no entanto, na Faculdade de Letras da Universidade do Porto — que ele mesmo fundara aquando da passagem pelo Ministério da Instrução Pública, em 1919 —, que a sua actividade pedagógica atingiu a culminância. A extinção da Faculdade, decretada em 1928 e consumada em 1931, foi também — de algum modo e em medida importante — a extinção de Leonardo como professor de filosofia. A actividade pedagógica profissional de Leonardo Coimbra, se comparada com a de António Sérgio — a deste, realmente exígua... —, faz avultar a grandeza do silenciado Leonardo face ao trombeteado Sérgio. De resto, o professor oficial Leonardo Coimbra teve o indesmentível perfil do professor permanente, do qual se pode dizer que *também ensinava nas aulas*. A sua acção pedagógica impregnava, realmente, a aberta convivência com os alunos. Também impregnava a convivência com os colegas, pois Leonardo não se furtava a actuar culturalmente no âmbito da escola. Finalmente, foi Leonardo — sem dúvida — um professor comunitário, como julgamos oportunamente evidenciado.

O juízo de alunos, discípulos, colegas e outras individualidades relevantes sobre o profissional de educação e ensino que foi Leonardo Coimbra parece elemento de peso para a apreciação global a fazer sobre ele, nessa qualidade. Julgamos ter demonstrado que Leonardo foi um educador e um professor excepcional. Analisámos, com o fito nessa mostrativa demonstração, os testemunhos de um friso notável de intelectuais portugueses: Hernâni Cidade, Santos Graça, Paulo de Castro, Alfredo Coelho de Magalhães, José Marinho, Adolfo Casais Monteiro, Augusto Saraiva, Eugénio Aresta, António Salgado Júnior, Sant'Anna Dionísio, Álvaro Ribeiro e José Rêgio. Demos um desenvolvimento particularmente grande ao juízo de Álvaro Ribeiro. Pensamos que o conteúdo o justifica inteiramente. Como feito, Álvaro Ribeiro reflectiu profundamente — a nosso ver, mais longamente e mais rigorosamente que ninguém — sobre o Mestre que foi Leonardo Coimbra e a essên-

cia dessa mestria. Só com uma análise suficientemente extensa e atenta dessa reflexão nos seria possível pôr à mostra o pensamento contido nessa reflexão e o perfil de Leonardo esparso nesse pensamento. Álvaro Ribeiro vê em Leonardo Coimbra, pedagogicamente, três dimensões: a do mestre, a do didacta e a do educador. Tudo o que fizemos foi procurar o sentido exacto destes termos, para compreendermos o juízo real (e complexo) do discípulo sobre o Mestre. Terminámos pela apreciação de Régio, confessado sergiano. Foi para nós gratificante ver Régio reconhecer em Leonardo "um grande Mestre": Mestre que "abriu aos seus discípulos o imenso mundo do Espírito " ( 5 ).

4.3. Leonardo Coimbra foi ministro da Instrução Pública por duas curtas vezes e deputado da Nação no Parlamento, em duas legislaturas. A sua acção governativa como ministro foi particularmente notável. Ministro por três meses, da primeira vez, e por pouco mais de um mês, da segunda, a sua passagem pelo governo ficou, ainda assim, brilhantemente assinalada. Ficou provado que o filósofo e pedagogo era realmente portador de um programa completo e coerente de educação nacional, que sabia perfeitamente o que queria e como passá-lo à prática. A "questão do ensino religioso" dominou a sua — por isso mesmo — fugaz passagem pelo Ministério da Instrução Pública. Era no quadro da sua filosofia criacionista — como bem sabemos — a questão magna. Também o era no quadro do seu rigoroso e transparente democratismo: a liberdade não era, para Leonardo, negociável como desqualificada mercadoria.

A reforma dos ensinos primário e primário superior constitui ainda hoje justo motivo de glória para Leonardo Coimbra. Adolfo Lima considerou-a a única obra realmente positiva realizada pela República no campo da educação. São, tanto a primeira como a segunda, reformas completas e de fundo. Relativamente ao ensino primário, a República só fez duas reformas: a de Março de 1911 e a de Maio de 1919 (reforma Leonardo Coimbra) . Quanto ao ensino primário superior, que já aparece prefigurado na reforma de 1911, é Leonardo Coimbra o seu efectivo obreiro. António Sérgio decretou a suspensão do ensino primário superior, como ministro que foi da Instrução Pública. A Ditadura Nacional saída do 28 de Maio extinguiu-o. Quando, em 1968, o ministro da Educação Nacional Inocêncio Galvão Teles obteve a criação do ciclo preparatório do ensino secundário, foi a ideia do ensino primário superior que renasceu. Só que tinha passado meio século sobre a iniciativa de Leonardo Coimbra e a ideia era, em nossa opinião, mais

pobre que a originária. A República, que tanto criticara a monarquia constitucional pela sua incapacidade de organizar à altura das necessidades e da exigência dos tempos a educação do povo português, não soube apoiar e sustentar as clarividentes reformas do melhor ministro da Instrução Pública que teve. O Estado Novo, que tanto criticou a confusão e a incapacidade da República, só 49 anos depois da reforma de Leonardo Coimbra empreendeu a criação e lançamento de um escalão de ensino com desmaiadas semelhanças com o ensino primário superior. É que Leonardo compreendia perfeitamente a importância da educação do povo português para a renascença de Portugal.

O ensino secundário não chegou a ser objecto de uma reforma global. É de crer que Leonardo desejasse promovê-la, dado que já em 1911 escrevera sobre o assunto em termos de concepção global. O tempo de que dispôs foi escasso. Limitou-se a fazer alterações no Regulamento do Ensino Secundário Feminino e no Regulamento de Instrução Secundária. O que fez foi bem feito.

A primeira passagem de Leonardo pelo Governo polarizou-se naquilo que veio a ficar para a história como "a questão universitária". Desde *A Nova Silva* que é visível em Leonardo o desejo de que seja profundamente reformada a Universidade portuguesa. Por outro lado, é certo que o filósofo via na instituição universitária o próprio coração do sistema educativo. O ensino nacional derivava do ensino universitário e o ensino universitário derivava do ensino da filosofia. O ministro actuou em perfeita conformidade com o seu pensamento filosófico. Procurou alterar profundamente a situação vigente, reformando o quadro das disciplinas que constituíam o 6º grupo das Faculdades de Letras das Universidades de Lisboa e Coimbra, com vista ao aperfeiçoamento e expansão da alta cultura intelectual no domínio das ciências filosóficas. Já em plena "questão universitária", procedeu o ministro à desanexação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, colocando-a na Universidade do Porto. A "questão universitária" veio a saldar-se no compromisso, negociado pelo sucessor de Leonardo no Ministério da Instrução Pública, Joaquim José de Oliveira. A Universidade do Porto veio a conseguir a sua Faculdade de Letras, mas a Universidade portuguesa não veio a ter o ensino da Filosofia que Leonardo considerava essencial para a regeneração do espírito pátrio.

Preocupou-se o ministro Leonardo Coimbra com a habilitação dos professores portugueses. Essa preocupação traduziu-se na reforma das Escolas Normais Primárias, enquadrada na reforma do ensino primário, e na pre

paração da reforma do Ensino Normal Superior. O ministro constituiu e nomeou uma Comissão com a finalidade de habilitar o Governo a adoptar as medidas necessárias para que as Escolas Normais Superiores desempenhassem a vital função que lhes cabia na República. O escasso período de governação não lhe permitiu proceder à reforma projectada.

Também no campo da cultura superior nacional e no das Belas-Artes se fez sentir a acção reformadora do ministro da Instrução Pública Leonardo Coimbra. A reforma da Biblioteca Nacional de Lisboa, de 1919, foi promovida por ele. Promovidas por ele foram também a reforma do Conservatório Nacional de Música — a que não deve ligar-se apenas o nome, eminente, de Viana da Mota — e a do Teatro Nacional. Em todos os casos se tratou de reformas profundas, globais, assentes numa teoria geral da cultura e numa teoria geral da arte.

A organização do Ministério da Instrução Pública era já, em 1919, um problema importante e urgente. O Ministério da Educação é hoje um monstro, provavelmente mais um obstáculo do que um instrumento de concepção e efectivação da educação nacional. Em Março de 1919 havia o ministro da Instrução Pública, o Dr. Domingos Pereira, reorganizado os serviços do Ministério. Leonardo Coimbra regulamentou rapidamente o Decreto reorganizador, acto indispensável para o tornar eficaz. Também a Inspeção-Geral de Sanidade Escolar se viu regulamentada pelo ministro Leonardo Coimbra. Criação importante do ministro foi a Repartição das Construções Escolares. É um conjunto de medidas diversas, mas não dispersas. Foram, como oportunamente justificámos, medidas diversas de carácter instrumental e orientação totalizante. Não era possível reformar, e tornar efectivas as reformas, sem a perfeita adequação do aparelho do Ministério aos fins e objectivos que lhe eram cometidos.

Entre 30 de Novembro de 1922 e 8 de Janeiro de 1923 foi Leonardo Coimbra ministro da Instrução Pública pela segunda vez. Quis então o ministro garantir a liberdade de ensino religioso nas escolas particulares. Para isso — pensava — bastava-lhe apresentar ao Parlamento uma simples moção, aclarando e regulando o que já era legal. Foi a tempestade. O livre pensamento como doutrina opôs-se ao livre pensamento como método. Entre o Estado dogmático religioso e o Estado dogmático irreligioso Leonardo Coimbra não conseguiu instalar o Estado tolerante. A liberdade dos discursos das palavras não era para existir nos discursos dos actos.

5. *Encerrando...*

É tempo de encerrar o nosso trabalho. Consideramos ter estabelecido sobre base consistentes os pontos principais que tínhamos em vista demonstrar.

Julgamos, com efeito, ficar provada — mais ampla e solidamente do que até agora fora feito —, contra os adversários do filósofo, a existência na obra de Leonardo Coimbra de um pensamento filosófico coerente, sistemático, informado e fundamentado.

Entendemos, de igual modo, ficar provada a existência, em Leonardo Coimbra, de um pensamento pedagógico consciente, coerente, completo, informado e filosoficamente fundamentado. É num personalismo criacionista, de matriz cristã, que se enraiza a pedagogia de Leonardo Coimbra.

Pensamos ainda ter provado o espiritualismo da filosofia e da pedagogia de Leonardo Coimbra.

Também temos a convicção de que fica demonstrada a vastidão, a grandeza e a superior qualidade de um magistério filosófico e cívico e de uma prática pedagógica de espiritual intencionalidade.

Não é concebível uma Pedagogia que não seja informada por uma Antropologia Positiva, ou seja, por uma ciência positiva do Homem. Encontramos em Leonardo Coimbra essa Antropologia.

Também não é concebível uma Pedagogia que não seja orientada por uma Antropologia Normativa, ou seja, por uma doutrina normativa do Homem. Encontramos em Leonardo Coimbra essa doutrina.

É evidente, no quadro da filosofia criacionista de Leonardo, que o homem é ordenado para Deus. Logo, a Antropologia criacionista só é integralmente legível à luz da Teologia.

Por isso mesmo, só à luz da Teologia é integralmente legível a Pedagogia de Leonardo Coimbra.

Como teoria e prática da formação humana do homem que é, a Pedagogia deve ser entendida como Antropagogia. Como o homem é ordenado para Deus, a Antropagogia é, na verdade, Anagogia Humana. E como a plenitude humana do homem — que é a sua redenção — implica, para Leonardo, a plenitude cósmica do cosmos, a Anagogia Humana acaba por ser Pan-anagogia. Pensamos que este é o sentido profundo do pensamento filosófico-pedagógico de Leonardo Coimbra.

Numa hora de crise profunda dos valores do espírito como é aquela

em que nos encontramos. Leonardo Coimbra não é realmente um pensador do passado. É, verdadeiramente, um pensador do futuro. É, sobretudo, um pensador para o futuro. Pensamos que um pensador português para um futuro português.

NOTAS

- (1) José Marinho, *Elementos para uma Antropologia Situada*, Fundação Calouste Gulbenkian, Cadernos do Centro de Investigação Pedagógica, Lisboa, 1966.
- (2) Leonardo Coimbra, *O Problema da Educação Nacional*, Edição de Marânus, Porto, 1926, p. 9.
- (3) Idem, *ibidem*, p. 38.
- (4) Idem, *A Alegria, a Dor e a Graça*, Edição da "Renascença Portuguesa", Porto, 1916, p. 121.
- (5) *Leonardo Coimbra - Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, pp. 30-31.



*BIBLIOGRAFIA*



A - BIBLIOGRAFIA DE LEONARDO COIMBRA

I. - Livros

*O Creacionismo.* (Esboço de um sistema filosófico). Tese de curso para professor assistente do grupo de filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Renascença Portuguesa, Porto, 1912.

*A Morte.* Conferência da "Renascença Portuguesa" pronunciada no Centro Comercial do Porto, na noite de 23 de Julho de 1913. Renascença Portuguesa, Porto, 1913.

*O Pensamento Criacionista.* Lições efectuadas na Universidade Popular do Porto em Abril e Maio de 1914. Renascença Portuguesa, Porto, 1915.

*A Alegria, a Dor e a Graça.* Renascença Portuguesa, Porto, 1916.

*A Alegria, a Dor e a Graça.* 2.<sup>a</sup> edição - 2.<sup>o</sup> milhar. Renascença Portuguesa, Porto e Anuário do Brasil, Rio de Janeiro, 1920.

*A Luta pela Imortalidade.* Renascença Portuguesa, Porto, 1918.

*A Questão Universitária* (Discurso Parlamentar). Portugal-Brasil-Limitada, Sociedade Editora, Lisboa-Rio de Janeiro, s.d. (1919).

*Camões e a fisionomia espiritual da Pátria.* Separata de *Camões* (Discurso pronunciado no Teatro Águia de Ouro no dia 10 de Junho de 1920). Junta Patriótica do Norte, Porto, 1920.

*O pensamento filosófico de Antero de Quental.* J. Pereira da Silva, Porto, s.d. (1921).

*Adoração.* Cânticos de amor. Renascença Portuguesa, Porto, 1921.

*Do Amor e da Morte.* Livraria Chardron de Lêlo & Irmão, Lda., 1922.

*A Razão Experimental.* (Lógica e Metafísica). Renascença Portuguesa, Porto, 1923.

*Guerra Junqueiro.* Renascença Portuguesa, 1923.

*Jesus.* Renascença Portuguesa, Porto, 1923.

*O Problema da Educação Nacional.* Tese apresentada ao Congresso da Esquerda Democrática em 26 de Abril de 1926. Marânus, Porto, 1926.

*S. Francisco de Assis.* (Visão franciscana da Vida). Marânus, Por

to, 1927.

*Notas sobre a Abstracção Científica e o Silogismo.* Marânus, Porto, 1927.

*A Filosofia de Henri Bergson.* 1.º volume. Renascença Portuguesa, Porto, 1932 (editada em 1934).

*A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre.* Livraria Tavares Martins (Colecção Filosofia e Religião), Porto, 1935.

## II. - Livros que contêm colaboração de Leonardo Coimbra

*Camões e a fisionomia espiritual da Pátria.* In: *Camões, Discursos pronunciados na Sessão Comemorativa do seu 340.º ano*, promovida pela «Junta Patriótica do Norte» no Teatro Águia de Ouro, no dia 10 de Junho de 1920. Porto, 1920.

*S. Francisco de Assis e a Visão Franciscana da Vida.* (Os dois polos limites: o Nada e o Infinito). In: *Em louvor de S. Francisco. - A literatura portuguesa.* Braga, 1926 - 1927.

## III. - Livros que contêm textos de Leonardo Coimbra

Carta in: Boavida Portugal. *Inquérito Literário.* Livraria Clássica Editora, Lisboa, 1915.

Carta in: Artur Botelho. *Guerra Junqueiro,* Porto, 1925.

Entrevista in: João Paulo Freire. *A Questão Leonardo Coimbra.* Porto, 1927.

## IV. - Prefácios

Durão, Américo. *Tântalo.* Sonetos. 1921.

Mesquita da Câmara, Marta. *Triste.* Porto, s.d. (1923).

Platão, *Fédon.* Tradução de Angelo Ribeiro. Renascença Portuguesa, Porto, 1919.

Ribeiro, Angelo. *Verbo Antigo.* Lisboa, 1919.

Teixeira de Pascoais. *Regresso ao Paraíso.* 2.ª edição, Porto, 1923. O 4.º volume das *Obras Completas de Teixeira de Pascoais* organizadas pelo Prof. Jacinto do Prado Coelho inclui também o prefácio de

Leonardo Coimbra.

V - *Artigos e Ensaios em publicações periódicas*

*A doida.* In: *O Diário*. Lisboa, 16 de Abril de 1905.

*O homem livre e o homem legal.* In: *Nova Silva*. Revista ilustrada. Porto, nº1, 2 de Fevereiro de 1907.

*Umor místico.* In: *Nova Silva*. Revista ilustrada. Porto, nº2, 17 de Fevereiro de 1907.

*"Para a Vida", versos de Augusto Casimiro.* In: *Nova Silva*. Revista ilustrada. Porto, nº3, 5 de Março de 1907.

*O despotismo na família.* In: *Nova Silva*. Revista ilustrada. Porto, nº3, 5 de Março de 1907.

*Por Ferrer e Nakens.* In: *Nova Silva*. Revista ilustrada. Porto, nº 4, 24 de Março de 1907.

*As matrículas.* In: *Azorrague*. Semanário dos estudantes intransigentes. Porto, nº 1, 5 de Junho de 1907.

*A inquisição positivista.* In: *A Vida*. Semanário de doutrinação anarquista. Porto, II série, Ano V, nº1, 3 de Janeiro de 1909.

*O individualismo.* In: *A Vida*. Semanário de doutrinação anarquista. Porto, II Série, Ano V, nº2, 10 de Janeiro de 1909.

*O tempo científico.* In: *Ilustração Popular*. Semanário de vulgarização artística, literária e científica. Porto, nº11, 10 de Janeiro de 1909.

*O padre liberal.* In: *A Vida*. Semanário de doutrinação anarquista. Porto, II Série, Ano V, nº3, 17 de Janeiro de 1909.

*O pensamento e a liberdade.* In: *A Vida*. Semanário de doutrinação anarquista. Porto, II Série, Ano V. nº4, 24 de Janeiro de 1909.

*O pensamento e a liberdade.* In: *A Vida*. Semanário de doutrinação anarquista. Porto, II Série, Ano V, nº6, 7 de Fevereiro de 1909.

*O poeta Teixeira de Pascoais.* In: *Ilustração Popular*. Semanário de vulgarização artística, literária e científica. Porto, nº16, 14 de Fevereiro de 1909.

*A fome do Douro.* In: *A Vida*. Semanário de doutrinação anarquista. Porto, II Série, Ano V, nº8, 21 de Fevereiro de 1909.

*O pensamento e a liberdade.* In: *A Vida*. Semanário de doutrinação anarquista. Porto, II Série, Ano V, nº9, 28 de Fevereiro de 1909.

*O homem livre e o homem legal.* In: *A Vida*. Semanário de doutrinação anarquista. Porto, II Série, Ano V, nº11, 4 de Março de 1909.

*O materialismo.* In: *A Vida*. Semanário de doutrinação anarquista. Porto, II Série, Ano V, nº 12, 21 de Março de 1909.

*Anarquismo de escada.* In: *A Vida*. Semanário de doutrinação anarquista. Porto, II Série. Ano V, nº13, 28 de Março de 1909.

*O Materialismo.* In: *A Vida*. Semanário de doutrinação anarquista. Porto, II Série, Ano V, nº15, 11 de Abril de 1909.

*Excerto.* In: *A Vida*. Semanário de doutrinação anarquista. Porto, II Série, Ano V, nº16, 18 de Abril de 1909.

*O Subconsciente.* In: *A Vida*. Semanário de doutrinação anarquista. Porto, II Série, Ano V, nº18, 2 de Maio de 1909.

*O reformismo.* In: *A Vida*. Semanário de doutrinação anarquista. Porto, II Série, Ano V, nº 20, 16 de Maio de 1909.

*O sociólogo Alfredo Pimenta.* In: *A Vida*. Semanário de doutrinação anarquista. Porto, II Série, Ano V, nº22, 30 de Maio de 1909.

*O tempo científico.* In: *A Vida*. Semanário de doutrinação anarquista. Porto, II Série, Ano V, nº23, 6 de Junho de 1909.

*O sociólogo Alfredo Pimenta.* In: *A Vida*. Semanário de doutrinação anarquista. Porto, II Série, Ano V, nº24, 13 de Junho de 1909.

*O princípio da conservação da energia.* In: *A Vida*. Semanário de doutrinação anarquista. Porto, II Série, Ano V, nº26, 27 de Junho de 1909.

*O pessimismo e o optimismo.* : *A Vida*. Semanário de doutrinação anarquista. Porto, II Série, Ano V, nº28, 11 de Julho de 1909.

*Em face do despotismo.* In: *A Vida*. Semanário de doutrinação anarquista. Porto, II Série, Ano V, nº29, 18 de Julho de 1909.

*Os miseráveis.* In: *A Vida*. Semanário de doutrinação anarquista. Porto, II Série, Ano V, Nº 31, 1 de Agosto de 1909.

«*A Morte da Águia*», poema de Jaime Cortesão. In: *A Pátria*. Diário republicano do Norte. Porto, nº305, de 25 de Setembro de 1910.

*Sobre a educação (I)*. In: *A Águia*. Revista quinzenal ilustrada de literatura e crítica. Porto, I Série, nº1, de 1 de Dezembro de 1910.

*Carta a uma companheira de viagem*. In: *A Águia*. Porto, I Série nº2, de 15 de Dezembro de 1910.

*Natal e novo ano*. In: *A Águia*. Porto, I Série, nº3, de 1 de Janeiro de 1911.

*O poeta*. In: *A Águia*. Porto, I Série, nº4, de 15 de Janeiro de 1911.

*A Arte e a Medicina*.— *Antero de Quental e Sousa Martins*, de Jaime Cortesão. In: *A Águia*. Porto, I Série, nº4, de 15 de Janeiro de 1911.

*A Ressureição*. In: *Pátria Livre*. Número único ilustrado. Porto, 31 de Janeiro de 1911.

*Sobre a educação (II)*. In: *A Águia*. Porto, I Série, nº5, de 1 de Fevereiro de 1911.

*O Mistério*. Excerto do livro inédito *O coração da Vida*. In: *A Águia*. Porto, I Série, nº 7, de 1 de Março de 1911.

*O preconceito científico*. In: *A Montanha*. Diário republicano da tarde. Porto, nº8, de 9 de Março de 1911.

*Palavras de um desconhecido*. In: *A Águia*. Porto, I Série, nº8, de 15 de Março de 1911.

*A reforma do ensino*. In: *A Montanha*. Diário republicano da tarde. Porto, nº14, de 16 de Março de 1911.

*A separação da Igreja e do Estado*. In: *A Montanha*. Porto, nº 34, de 8 de Abril de 1911.

*O padre e a educação*. In: *A Montanha*. Porto, nº38, de 14 de Abril de 1911.

*O Senhor Diabo e Anto*. In: *A Águia*. Porto, I Série, nº10, de 15 de Abril de 1911.

*Aos poetas portugueses religiosos. Uma monadologia*. In: *A Águia*. Porto, I Série, nº10, de 15 de Abril de 1911.

*Um aspecto da Lei de Separação*. In: *A Montanha*. Porto, nº51, de 29 de Abril de 1911.

*A reforma do ensino secundário.* In: *A Montanha*. Porto, nº66, de 17 de Maio de 1911.

*A simpatia social.* In: *A Montanha*. Porto, nº74, de 28 de Maio de 1911.

*Por Camões.* Texto duma conferência sobre Camões proferida no Liceu de Rodrigues de Freitas. In: *A Montanha*. Porto, nº88, de 12 de Junho de 1911.

*Jaurès, filósofo.* In: *A Montanha*. Porto, nº 124, de 24 de Julho de 1911.

*O Infinito.* In: *Serões*. Magazine mensal ilustrado. Lisboa, nº73, II Série, vol. XII, de Julho de 1911.

*Augusto Martins.* In: *A Montanha*. Porto, nº 134, de 4 de Agosto de 1911.

*Radicais e conservadores.* In: *A Montanha*. Porto, nº 148, de 21 de Agosto de 1911.

*Uma fala de espíritos.* In: *A Águia*. Revista mensal de literatura, arte, ciência, filosofia e crítica social. Porto, II Série, nº1, vol. I, de Janeiro de 1912.

*Excerto (da tese O Criacionismo).* In: *A Águia*. Porto, II Série, nº2, vol. I, de Fevereiro de 1912.

*Mater Dolorosa.* In: *A Águia*. Porto, II Série, nº3, vol. I, de Março de 1912.

*Basílio Teles.* In: *A Águia*. Porto, II Série, nº4, vol. I, de Abril de 1912.

*A Matemática e a Realidade.* In: *A Águia*. Porto, II Série, nº 5, vol. I, de Maio de 1912.

*O «Regresso ao Paraíso», por Teixeira de Pascoais.* In: *A Águia*. Porto, II Série, nº6, vol. I, de Junho de 1912.

*Águas religiosas.* In: *A Águia*. Porto, II Série, nº8, vol. II, de Agosto de 1912.

*O Mal e o Erro.* In: *A Águia*. Porto, II Série, nº9, vol. II, de Setembro de 1912.

*A voz da incompetência - Júlio de Matos e a «Renascença Portuguesa».* In: *A Montanha*. Porto, nº475, de 12 de Setembro de 1912.

*O duelo do louco.* In: *A Águia*. Porto, II Série, nº11, vol.II , de Novembro de 1912.

*O problema educativo.* In: *A Vida Portuguesa*. Quinzenário de inquérito à vida nacional. Porto, nº3, de 30 de Novembro de 1912.

*Por que abandonei o concurso.* In: *A Vida Portuguesa*. Porto , nº6, de 16 de Janeiro de 1913.

*A luta pela imortalidade. O Tempo e o Espaço.* In: *A Águia*. Porto, II Série, nº 14, vol. III, de Fevereiro de 1913.

"Programa do curso de História da Filosofia em 4 lições na Universidade Popular Portuguesa". In: *A Vida Portuguesa*. Porto, nº10 , de 16 de Março de 1913.

*Sobre a distinção entre o pensamento platónico e o pensamento moderno.* In: *A Águia*. Porto, II Série, nº 16, vol.III, de Abril de 1913.

"Programa do curso de Filosofia em 4 lições na Universidade Popular Portuguesa". In: *A Vida Portuguesa*. Porto, nº12, de 17 de Abril de 1913.

*O imperialismo e o criacionismo.* In: *A Águia*. Porto, II Série, nº20, vol. IV, de Agosto de 1913.

*A Transnatureza.* In: *A Águia*. Porto, II Série, nº21, vol. IV , de Setembro de 1913.

*O problema do milagre.* In: *A Águia*. Porto, II Série, nº22, vol. IV, de Outubro de 1913.

*A «Liberdade Transcendente», de Raúl de Oliveira Leal.* In: *A Águia*. Porto, II Série, nº 23, vol. IV, de Novembro de 1913.

*A Categoria da Qualidade.* In: *A Águia*. Porto, II Série, nº 24, vol. IV, de Dezembro de 1913.

*Cantares.* In: *A Águia*. Porto, II Série, nº 27, vol. V, de Março de 1914.

*O problema religioso.* In: *O Comércio da Póvoa de Varzim*. Póvoa de Varzim, nº 10 e nº 11, de 15 e 24 de Março de 1914.

*A crítica do sublime de Kant.* In: *A Águia*. Porto, II Série, nº 31, vol. VI, de Julho de 1914.

*Acerca da morte dramática de Jaurès.* In: *O Comércio da Póvoa de*

*Varzim*. Póvoa de Varzim, nº 29, de 2 de Agosto de 1914.

*Jean Jaurès*. In: *O Norte*. Diário democrático da tarde. Porto, nº 30, de 4 de Agosto de 1914.

*A Desolação*. In: *A Águia*. Porto, II Série, nº 40, vol. VII, de Abril de 1915.

*Os grandes problemas*. In: *A Águia*. Porto, II Série, nº 41, vol. VII, de Maio de 1915.

*Bruno, filósofo*. In: *A Águia*. Porto, II Série, nº 48, vol. VIII, de Dezembro de 1915.

*Aspectos da vida religiosa (Notas)*. In: *Gente Lusa*. Arquivo de Letras e Artes. Praia da Granja, nº 1, de Janeiro de 1916.

*A favor da Morte*. In: *Atlântida*. Mensário artístico, literário e social para Portugal e Brasil. Lisboa, nº 5, de 15 de Março de 1916.

*O sentido da Guerra*. In: *A Águia*. Porto, II Série, nºs 52-54, vol. IX, de Abril-Junho de 1916.

*Le Génie de la France et son rôle*. In: *A Águia*. Porto, II Série, nºs 52-54, vol. IX, de Abril-Junho de 1916.

«*A Primavera de Deus*», por Augusto Casimiro. In: *A Águia*. Porto, II Série, nºs 52-54, vol. IX, de Abril-Junho de 1916.

*A Educação religiosa*. In: *A Águia*. Porto, II Série, nºs 61-63, vol. XI, de Janeiro-Março de 1917.

*Uma nova arma de guerra (Aos soldados da minha Pátria)*. In: *A Capital*. Diário republicano da noite. Lisboa, nº 2342, Ano VII, de 22 de Fevereiro de 1917.

*A insubsistência dos valores germânicos*. In: *Atlântida*. Lisboa, nº 18, de 15 de Abril de 1917.

*A poesia e a filosofia moderna em Portugal*. In: *Atlântida*. Lisboa, nº 25, de 15 de Novembro de 1917.

*O Natal. Vozes do meu silêncio*. In: *Atlântida*. Lisboa, nº 26, de 15 de Dezembro de 1917.

*O ensino da Filosofia nos liceus*. In: *Jornal da Tarde*. Diário político e noticioso. Lisboa, nº 26, de 8 de Março de 1918.

*Esboço dum programa de Filosofia para os liceus*. In: *A Águia*.

Porto, II Série, nºs 75-76, de Março-Abril de 1918.

*A experiência e o simbolismo do Pensamento.* In: *A Águia*. Porto, II Série, nºs 79-81, de Julho-Setembro de 1918.

*João Lúcio.* In: *A Águia*. Porto, II Série, nºs 82-84, de Outubro-Dezembro de 1918.

*Sobre a Guerra Mundial.* In: *Atlântida*. Lisboa, nºs 33-34, de Julho-Agosto de 1919.

*O problema da Indução.* In: *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*. Porto, nºs 1 e 2, 1920.

*Ligeira notícia sobre os cadernos de António Nobre.* In: *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*. Porto, nºs 1 e 2, 1920.

*Do Amor.* In: *A Nortada*. Quinzenário, órgão da Federação Académica do Porto. Porto, nº 3, de 1 de Maio de 1920.

*Em louvor da maiorias.* In: *A Tribuna*. Diário republicano da manhã. Porto, nº 22, de 13 de Maio de 1920.

*Do Amor.* In: *A Nortada*. Porto, nº 4, de 15 de Maio de 1920.

*O riso e a calínia.* In: *A Tribuna*. Porto, nº 26, de 18 de Maio de 1920.

*A liberdade e o livre-pensamento.* In: *A Tribuna*. Porto, nº 31, de 23 de Maio de 1920.

*O jornal e a opinião.* In: *A Tribuna*. Porto, nº 33, de 26 de Maio de 1920.

*Livros e livros.* In: *A Tribuna*. Porto, nº 41, de 4 de Junho de 1920.

*A morte do coronel Baptista.* In: *A Tribuna*. Porto, nº 44, de 8 de Junho de 1920.

*Camões e a fisionomia espiritual da Pátria.* In: *A Tribuna*. Porto, nº 47, de 11 de Junho de 1920.

*O Centenário de 1820. Os cantos, a música e os costumes populares.* In: *A Voz Pública*. Jornal independente. Porto, 16 de Junho de 1920.

*A crise social (O bolchevismo), I.* In: *A Tribuna*. Porto, nº 56, de 22 de Junho de 1920.

*A crise social (O bolchevismo)*, II. In: *A Tribuna*. Porto, nº57, de 23 de Junho de 1920.

*A crise social (O bolchevismo)*, III. In: *A Tribuna*. Porto, nº 59, de 26 de Junho de 1920.

*Ao povo republicano*. In: *A Tribuna*. Porto, nº 64, de 2 de Julho de 1920.

*Liberdade*. In: *A Tribuna*. Porto, nº 109, de 24 de Agosto de 1920.

*Em louvor da Liberdade*. In: *A Tribuna*. Porto, nº111, de 26 de Agosto de 1920.

*Miguel de Unamuno e a Reacção*. In: *A Tribuna*. Porto, nº134, de 23 de Setembro de 1920.

*A vida do Espírito. O sacrifício de Lord-Maior de Corck*. In: *A Tribuna*. Porto, nº 149, de 12 de Outubro de 1920.

*Os poveiros. O abraço da Academia*. In: *A Tribuna*. Porto, nº169, de 4 de Novembro de 1920.

*Carta breve*. In: *A Tribuna*. Porto, nº 185, de 23 de Novembro de 1920.

*Excerto do livro «O pensamento filosófico de Antero de Quental»*. In: *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*. Porto nºs 3 e 4, 1920.

*Comemoração das Constituintes de 1820 (Discurso)*. In: *A Tribuna*. Porto, nºs 274, 275, 276, 277 e 278, de 9, 10, 11, 12 e 13 de Março de 1921.

*No altar da Pátria*. In: *A Tribuna*. Porto, nº 301, de 9 de Abril de 1921.

*À memória de Alexandre Braga*. In: *A Tribuna*. Porto, nº 308, de 17 de Abril de 1921

*A degradação dos Ideais*. In: *A Tribuna*. Porto, nº 387, de 26 de Julho de 1921.

*Nota sobre a ideia de Tempo e a física de Einstein*. In: *A nossa Revista*. Mensário fundado por alunos da Faculdade de Letras do Porto. Porto, nº 3, de Setembro de 1921.

*Sobre o Amor platónico*. In: *A Nossa Revista*. Porto, nº 4, de Outubro de 1921

*A Crise Social. O bolchevismo, as categorias colectivas ou os valores. A ciência, a arte, a religião nas transformações sociais.* In: *A Águia*. Porto, II Série, nºs 115-117, vol. XX, de Julho - Dezembro de 1921.

*A morte da pena de Morte.* In: *A Hora*. Revista-panfleto de Arte, actualidades e questões sociais. Lisboa 1921.

*O espírito do Cristianismo.* In: *A Nossa Revista*. Porto, nºs 6-7, Dezembro 1921 - Janeiro de 1922.

*O nosso caminho.* In: *A Águia*. (3.<sup>a</sup> série). Revista mensal de literatura, arte, ciência, filosofia e crítica social. Porto, nº1, vol. I, 1922.

*Contribuição das modernas teorias para uma nova concepção espiritualista do Universo.* Excerto da conferência realizada na Residência dos Estudantes de Madrid. In: *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*. Porto, nºs 5 e 6, 1922.

*As doutrinas de Einstein, seu valor científico e filosófico. A teoria da relatividade restrita.* In: *A Águia*. Porto, III Série, nº1, vol. I, 1922.

«*Regresso ao Paraíso*». *O Poeta*. In: *A Águia*. Porto, III Série, nº 2, vol. I, Agosto de 1922.

*A Tradição e a Democracia (Intellectualismo e Voluntarismo).* In: *A Tribuna*, nº 540, de 31 de Janeiro de 1922.

*Sobre la moderna poesia portuguesa.* In: *España*. Semanário de la vida nacional. Madrid, nº 309, de 25 de Fevereiro de 1922.

*A pena de morte.* In: *A Tribuna*, nº 571, de 10 de Março de 1922.

*A pena de morte e a estupidez indígena.* In: *A Tribuna*, nº 573, de 12 de Março de 1922.

*Sursum corda!* In: *A Tribuna*, nº 590, de 1 de Abril de 1922.

*O livre-pensamento é um método e não uma doutrina.* In: *A Tribuna*, nº 604, de 19 de Abril de 1922.

*O Congresso de Coimbra (Congresso do P.R.P.).* In: *A Tribuna*, nº 613, de 29 de Abril de 1922.

*O caminho dos ares. Sacadura Cabral e Gago Coutinho.* In: *A Tribuna*, nº 626, de 14 de Maio de 1922.

*Consagração dos heróis. A mensagem da cidade.* In: *A Tribuna*, nº 655, de 17 de Junho de 1922.

« *regresso ao Paraíso*». *O Poeta*. Prefácio para a 2.<sup>a</sup> edição do poema de Pascoaes. In: *A Águia*. Porto, III Série, nº 2, vol. I, Agosto de 1922.

*A última greve geral.* In: *A Águia*. Porto, III Série, nº 2, vol. I, Agosto de 1922.

*Bibliografia.* In: *A Águia*. Porto, III Série, nº 2, vol. I, Agosto de 1922.

*As doutrinas de Einstein, seu valor científico e filosófico. A relatividade generalizada.* II. In: *A Águia*. Porto, III Série, nº 3, vol. I, Setembro de 1922.

*Os argumentos de Zenon de Eleia.* In: *A Águia*. Porto, III Série, nº 4, vol. I, Outubro de 1922.

*Bergson - Durée et simultanéité. À propos de la théorie d'Einstein.* In: *A Águia*. Porto, III Série, nº 4, vol. I, Outubro de 1922.

*A Universidade Popular do Porto.* In: *A Águia*. Porto, III Série, nº 5, vol. I, Novembro de 1922.

*Palavras à mocidade.* In: *Porto Académico*. Quinzenário de estudantes da Universidade do Porto. Porto, nº 1, de 6 de Novembro de 1922.

*A Revolução (para ambos os lados).* In: *A Tribuna*, nº 792, de 26 de Novembro de 1922.

*Esclarecendo.* In: *A Tribuna*, nº 794, de 29 de Novembro de 1922.

*Moços de Portugal.* In: *Porto Académico*. Porto, nº 3, de 1 de Dezembro de 1922.

*Glória a Portugal eterno!* In: *A Tribuna*, nº 798, de 3 de Dezembro de 1922.

*A filosofia como processo original do conhecimento.* In: *Gente Nova*. Semanário Académico. Letras. Artes. Ciências. Lisboa, nºs 1, 2 e 3, de 7, 14 e 21 de Dezembro de 1922.

*O Mistério.* In: *A Águia*. Porto, III Série, nº 7, vol. II, Janeiro de 1923.

*A existência de Deus.* In: *A Águia*. Porto, III Série, nºs 9-10,

vol. II, Março e Abril de 1923.

«Pastorais», por Mário Beirão. In: *A Águia*. Porto, III Série, nºs 9-10, vol. II, Março - Abril de 1923.

*Jesus*. In: *O Primeiro de Janeiro*. Porto, nº 75, de 1 de Abril de 1923.

*Sobre a Saudade*. In: *A Águia*. Porto, III Série, nºs 11-12, vol. II, Maio - Junho de 1923.

*Junqueiro e a Morte*. In: *O Primeiro de Janeiro*. Porto, nº 158, de 8 de Julho de 1923.

*Guerra Junqueiro. A despedida do Poeta*. In: *A Águia*. Porto, III Série, nºs 11-12, vol. II, Maio - Junho de 1923.

*Guerra Junqueiro. O Poeta dos «Simples» e das «Orações» e o Pensador*. In: *A Águia*. Porto, III Série, nºs 13-14, vol. III, Julho-Agosto de 1923.

*Cristo como ideal de Beleza*. In: *Contemporânea*. Grande revista mensal. Lisboa, 1923.

*Quem é Unamuno*. In: *O Primeiro de Janeiro*. Porto, nº 45, de 23 de Fevereiro de 1924.

*Miguel de Unamuno*. In: *Terra de Sol*. Revista de arte e pensamento. Rio de Janeiro, vol. I, de Janeiro e Março de 1924.

*O problema do conhecimento*. In: *A Águia*. Porto, III Série, nºs 21-22, vol. IV, Março-Abril de 1924.

*A ideia de tempo e as relações entre a ciência e a filosofia*. In: *Universidade*. Quinzenário académico. Porto, nº 1, de 11 de Abril de 1924.

*Política e Religião*. In: *A Águia*. Porto, III Série, nº 24, vol. IV, Junho de 1924.

*Eterna luz*. In: *O Comércio de Leixões*. Jornal independente. Leixões, de 8 de Junho de 1924.

*Camões e a nacionalidade*. In: *O Primeiro de Janeiro*. Porto, nº 134, de 10 de Junho de 1924.

*Uns grãos de bom senso*. In: *O Primeiro de Janeiro*. Porto, nº 131, de 7 de Junho de 1924.

*A Arte - Um músico portuense: Américo Ângelo*. In: *O Primeiro de*

*Janeiro*. Porto, nº 202, de 29 de Agosto de 1924.

«*Sinfonia do Vento*», pelo Capitão Sarmiento de Beires. In: *Seara Nova*. Revista de doutrina e crítica. Lisboa, nº38, de Setembro-  
-Outubro de 1924.

*As revoluções e a disciplina social*. In: *O Primeiro de Janeiro* Porto, nº 219, de 18 de Setembro de 1924.

*Portugal na Altura*. In: *O Primeiro de Janeiro*. Porto, nº 221, de 20 de Setembro de 1924.

*O Dia da Saudade*. In: *O Primeiro de Janeiro*. Porto, nº 258, de 2 de Novembro de 1924.

*Liberdade e Autoridade*. In: *A Águia*. Porto, III Série, nºs 37 - 39, vol. VIII, Julho-Setembro de 1925.

«*O Caminho do Céu*», de Guerra Junqueiro. In: *O Primeiro de Janeiro*. Porto, nº 43, de 21 de Fevereiro de 1926.

*O princípio da relatividade restrita*. In: *A Águia*. Porto, III Série, nº 58, vol. XI, Abril-Junho de 1927.

*O Homem e a Fatalidade. O triunfo do Amor*. In: *Correio do Minho*. Diário regionalista da manhã. Braga, nº 279, de 31 de Maio de 1927.

*O Mundo da Noite - Paisagem Russa*. In: *Portucale*. Revista ilustrada de cultura literária, científica e artística. Porto, nº2, vol. I, Março-Abril de 1928.

*A banalidade*. In: *Gazeta de Matozinhos*. Quinzenário. Matozinhos, nº 1, de 9 de Maio de 1928.

*A companhia de Jesus*. In: *Gazeta de Matozinhos*. Quinzenário. Matozinhos, nº 17, de 24 de Dezembro de 1928.

*A Democracia. I*. In: *República*. Semanário de doutrina e crítica. Porto, nºs 17-18, de 31 de Janeiro de 1929.

*A Democracia. II*. In: *República*. Porto, nº 20, de 25 de Fevereiro de 1929.

*Antero de Quental e a crise contemporânea*. In: *Mocidade*. Quinzenário de estudantes. Porto, Ano V, 2.<sup>a</sup> série, suplemento ao nº 8, 18 de Abril de 1929.

*Antero de Quental*. In: *Diário dos Açores*. Ponta Delgada, de 2 de

Maio de 1929.

*Uma nota sobre Junqueiro e Nobre.* In: *Gazeta de Matozinhos*. Semanário defensor da República. Matozinhos, nº 28, de 19 de Maio de 1929.

«*O Judas dos Seringueiros*», de *Euclides da Cunha*. In: *Mocidade*. Quinzenário de estudantes. Porto, Ano VI, 2.<sup>a</sup> série, nº 10, de 1 de Junho de 1929.

*Os fenómenos espiritóides, a sobrevivência e a imortalidade.* In: *Revista de Espiritismo*. Lisboa, nº 4, de Julho-Agosto de 1929.

*As ucronias.* In: *Gazeta de Matozinhos*. Semanário defensor da República. Matozinhos, nº 37, de 8 de Dezembro de 1929.

*O filósofo russo Chestov.* In: *Gazeta de Matozinhos*. Semanário defensor da República. Matozinhos, nº 40, de 29 de Dezembro de 1929.

*A Máquina e a Alma.* In: *A Águia*. Órgão da Renascença Portuguesa. (4.<sup>a</sup> série). Porto, nºs 10-11, de Julho-Outubro de 1930. (O fascículo da revista que contém este artigo não pôde ser distribuído. A informação é de Sant'Anna Dionísio, in *Leonardo Coimbra - Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 334). É publicado em *A Águia* do artigo *As ucronias*, publicado em *Gazeta de Matozinhos*, nº 37, de 8 de Dezembro de 1929.

*Carta-prefácio, da edição portuguesa do livro «Nós», de Zamiatine.* In: *A Águia*. Porto, nº 12, 4.<sup>a</sup> série, de Novembro-Dezembro de 1930.

*A Máquina e a Alma.* In: *A Águia*. Porto, Ano XX, nº 1, Janeiro-Fevereiro de 1932. (Reedição do artigo publicado nos nºs 10-11 da 4.<sup>a</sup> série, de Novembro-Dezembro de 1930, que foi impedido de circular).

*Augusto Martins.* In: *A Águia*. Porto, Ano XX, nº 2, Março-Abril de 1932.

*O último livro de Henri Bergson: «Les deux sources de la Morale et de la Religion».* In: *A Águia*. Porto, Ano XX, nº 3, Maio-Junho de 1932.

*O equívoco fundamental da política.* In: *31 de Janeiro* (nº único). Porto, 31 de Janeiro de 1933.

*O problema do Ensino Secundário.* In: *Comentário*. Publicação quinzenal. Porto, nº2, de 10 de Dezembro de 1933.

*São Paulo, de Teixeira de Pascoaes.* In: *Museu.* Revista portuguesa. Gaia, nº 1, de Setembro de 1934.

#### VI. Entrevistas concedidas a jornais

*Montanha (A).* Porto, nº 246, de 15.12.1911. *Leonardo Coimbra. Por que abandonou a directoria do Colégio dos Orfãos de Braga?*

*Mundo (O).* Diário republicano da manhã. Lisboa, 10 de Agosto de 1912. A «*Renascença Portuguesa*» .

*Mundo (O).* Diário republicano da manhã. Lisboa, nº 6532, de 27 de Abril de 1919. *O ensino e a República.*

*Tribuna (A).* Diário republicano da manhã. Porto. *Impressões da viagem a Espanha* (Trad. in: *El Noroeste, Coruña*), 23 de Fevereiro de 1912.

*Diário de Lisboa.* Lisboa, nº 281, 4 de Março de 1922. *A viagem a Espanha.*

*Jornal de Notícias.* Porto, nº 56, Ano XXXV, 9 de Março de 1922. *A pena de morte.*

*Última Hora.* Porto, 11 de Março de 1922. *Sobre a ida ao Rio de Janeiro.*

*A Voz Pública.* Porto, Novembro de 1922. *O Porto intelectual.*

*Primeiro de Janeiro (O).* Porto, 6 de Janeiro de 1923. *A questão do ensino religioso. Entrevista com o Sr. Dr. Leonardo Coimbra. O que o illustre estadista tencionava apresentar ao parlamento era uma simples moção aclarando e regulando o que já é legal.*

*Primeiro de Janeiro (O).* Porto, 10 de Janeiro de 1923. *A questão do ensino religioso nas escolas particulares. Outra entrevista com o Sr. Dr. Leonardo Coimbra.*

*Diário de Lisboa.* Lisboa, nº 847, de 11 de Janeiro de 1924. *Entrevista abusiva e em grande parte apócrifa. Importante para compreender as posteriores relações da Seara Nova com Leonardo Coimbra.*

*Montanha (A).* Diário republicano. Porto, nº 4219, de 24.7.1924. *Ensino religioso e assuntos políticos.* O título completo é o seguinte: *O Dr. Leonardo Coimbra diz a opinião de vários políticos sobre a proposta do ensino religioso, afirma que não renuncia ao seu mandato de deputado, e que não pretendeu o lugar do Vaticano. Revelações curiosas.*

*Novidades.* Lisboa, 6 de Novembro de 1924. *Entrevista sobre os motivos que levaram o pensador a regressar à vida política.*

*Diário de Lisboa.* Lisboa, 29 de Março de 1927. *Entrevista acerca de António Nobre.*

*Gazeta de Matosinhos.* Quinzenário. Matosinhos, nº 23, de 9 de Mar

ço de 1929. *Augusto Gil*.

*Jornal de Notícias*. Porto, 30 de Maio de 1933. Entrevista sobre *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, na véspera da sua conferência no Teatro Rivoli, do Porto.

*Jornal de Notícias*. Porto, 31 de Maio de 1933. Continuação da entrevista do dia anterior, agora sobre *O Estado Único, limite ideal da Rússia Vermelha? Considerações sobre um livro de Zamiatine*.

*Diário Liberal*. Lisboa, nº 226, de 17 de Junho de 1933. *Leonardo Coimbra e o enigma russo*.

*Diário Liberal*. Lisboa, nº 227, de 18 de Junho de 1933. *Leonardo Coimbra e o enigma russo*.

#### VII - Cartas publicadas em jornais

*O Jornal da Noite*. Lisboa, 24 de Junho de 1903. (Carta solicitando a inscrição para o concurso do campeonato de atletismo de 1903).

*O Norte*. Porto, 27 de Maio de 1920. (Carta esclarecendo o caso da nomeação dum professor).

*O Primeiro de Janeiro*. Porto, 28 de Dezembro de 1922. (Carta ao Presidente do Ministério, pedindo a demissão de Ministro da Instrução Pública).

*Jornal de Notícias*. Porto, 6 de Janeiro de 1923. (Carta às Comissões Políticas do Partido Republicano Português renunciando ao mandato de deputado).

*JL - Jornal de letras, artes e ideias*. Lisboa, nº 41 do Ano II, de 14 a 27 de Setembro de 1982. (Apresentação em fotocópia de duas cartas, de 6 e 10 de Outubro de 1911, ao Governador Civil do Porto, na qualidade de Administrador do concelho da Maia).

#### VIII - Discursos Parlamentares (Publicados no *Diário das sessões da Câmara dos Deputados*).

*A questão universitária*. (Proferido na Câmara dos Deputados, durante as sessões de 19, 20, 24 e 25 de Junho e 24, 25 e 26 de Julho de 1919).

*Homenagem aos revolucionários de 1820 e às respectivas Cortes*. (Proferido no Congresso da República, sessão de 26 de Janeiro de 1921).

*Comemoração dos antigos deputados e senadores falecidos no interregno parlamentar*. (Proferido na Câmara dos Deputados, sessão nº 4, de 2 de Março de 1922).

*Homenagem a Gago Coutinho e a Sacadura Cabral.* (Proferido no Congresso da República, sessão de 7 de Novembro de 1922).

*Discussão de assuntos referentes à Faculdade de Letras da Universidade do Porto.* (Proferido na Câmara dos Deputados, sessões de 6, 7, e 10 de Novembro de 1924).

*Debate acerca das escolas primárias superiores.* (Na Câmara dos Deputados, sessão de 13 de Novembro de 1924).

*Homenagem a Alves da Veiga.* (Proferido na Câmara dos Deputados, sessão de 3 de Dezembro de 1924).

*Discussão da proposta de lei referente ao monumento a Carvalho Araújo.* (Na Câmara dos Deputados, sessão de 5 de Dezembro de 1924).

*Debate político* (Discurso de apoio ao Conselho de Ministros presidido pelo Dr. José Domingues dos Santos. Na Câmara dos Deputados, sessão de 5 de Dezembro de 1924).

#### IX - Traduções

Émile Boutroux - *Moral e Democracia.* In: *A Tribuna*, Porto, 30 de Junho de 1921.

Léon Brunschvicg - *O ensino secundário.* In: *A Tribuna*, Porto, 17 de Agosto de 1921.

Émile Boutroux - *O futuro do pensamento humano.* In: *A Tribuna*, Porto, 26 de Abril de 1922.

Zamiatine - *Nós.* Inédito.

#### X - Obras Póstumas (Inéditos)

*Ação e Pensamento.* In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, tomo I, 1945.

*Nietzsche e a Tragédia Grega (Inédito de Leonardo Coimbra).* In: *Atlântico (Revista Luso-Brasileira)*, Nova Série (2.<sup>a</sup>), n.º 95, 1947. (O manuscrito foi entregue pessoalmente pelo filho de Leonardo Coimbra, o malogrado Dr. Leonardo Augusto Coimbra, a Orlando Vitorino, então redactor da revista).

*O Homem às Mãos com o Destino.* Separata da *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, tomo VI, 1950.

*O Espírito e a Guerra. A Alma. A Origem e o Valor da Ideia de Vida Espiritual. Dois Humanismos — Duas Liberdades. Espíritos Liberais e Espíritos Reaccionários. A Personalidade Espiritual de Guerra Junqueiro.* Separata da *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo XII, Braga, 1956.

*Oração.* In: Miguel Spinelli, *A Filosofia de Leonardo Coimbra. O Homem a a Vida — Dois termos da sua Antropologia Filosófica.* Publicações da Faculdade de Filosofia de Braga. Braga, 1981.

#### XI - Obras Completas

*A Alegria, a Dor e a Graça. Do Amor e da Morte.* Livraria Tavares Martins, Porto, 1956.

*O Criacionismo.* (Síntese filosófica). Livraria Tavares Martins, Porto, 1958.

*A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre.* Livraria Tavares Martins, Porto, 1962.

*Jesus. S. Francisco de Assis. S. Francisco de Assis e a Visão Franciscana da Vida. O Homem às Mãos com o Destino.* Livraria Tavares Martins, Porto, 1964.

*Nota:* O plano das *Obras Completas* apresentado pela Livraria Tavares Martins, do Porto, de que até ao momento se publicaram apenas os 4 volumes acima referenciados, era o seguinte (vide vol. IX das *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1964):

- I. *A Alegria, a Dor e a Graça. Do Amor e da Morte.*
- II. *O Criacionismo.* (Síntese filosófica).
- III. *A Morte. A Luta pela Imortalidade.*
- IV. *O Pensamento Criacionista. O Fundamento da Indução.*
- V. *A Razão Experimental. Notas sobre a Abstracção Científica e o Sigilismo.*
- VI. *Camões. Antero. Junqueiro. Pascoaes.*
- VII. *O Criacionismo.* (Análise científica).
- VIII. *Prometeu. Mistério. Saudade. Adoração.*
- IX. *Jesus. S. Francisco de Assis. S. Francisco de Assis e a Visão Franciscana da Vida. O Homem às Mãos com o Destino.*
- X. *A Filosofia de Henri Bergson.*
- XI. *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre.*
- XII. *Discursos.*
- XIII. *Dispersos*
- XIV. *Pensamentos.*

#### XII. Selecção de Obras de Leonardo Coimbra

*Obras de Leonardo Coimbra*, Lello & Irmão-Editores, Porto, 1983, 2

volumes. Selecção, coordenação, revisão e Introdução do Professor Sant' Anna Dionísio.

O I volume inclui os seguintes textos: *O Criacionismo (Esboço de um Sistema Filosófico)*; *O Criacionismo (Síntese Filosófica)*; *A Alegria, a Dor e a Graça*; *Dó Amor e da Morte*; *A Questão Universitária*; *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*.

O II volume inclui os seguintes textos: *O Pensamento Criacionista*; *A Morte*; *A Luta pela Imortalidade*; *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*; "O Problema da Indução"; *A Razão Experimental*; *Notas sobre a abstracção Científica e o Silogismo*; *Jesus*; *S. Francisco de Assis. Visão franciscana da Vida*; *O Problema da Educação Nacional*; "S. Paulo de Teixeira de Pascoaes"; *O Homem às mãos com o Destino*.

#### XIII - Obras Traduzidas

*La Alegría, el Dolor y la Gracia*. Espasa - Calpe, S.A., (Madrid), 1921 (Colección Contemporánea). Tradução para o castelhano de Valentim de Pedro.

*Jesus*. Tradução para o castelhano de Carlos Sabat Erckasty. Uruguai.

*La poésie et la philosophie moderne au Portugal*. In: *Atlântida*, nº 25, 1917, páginas 227-229. Tradução para o francês de Philéas Lebesgue.

#### XIV - Notícias de intervenções públicas de Leonardo Coimbra (Conferências, Lições e Discursos)

*Discurso* pronunciado num comício de propaganda republicana no Campo de 24 de Agosto, no Porto, no dia 10 de Janeiro de 1909. Tema: condenação do espírito dogmático. Cf. *O Primeiro de Janeiro*, de 12 de Janeiro de 1909.

*Discurso* sobre a liberdade e a religião, relatado em *A Vida*, Porto, nº 3, de 17 de Janeiro de 1909.

*Discurso* pronunciado no Palácio de Cristal do Porto, no final de uma execução coral do Orfeão dos Estudantes de Coimbra, em 30 de Maio de 1909. Cf. Sant'Anna Dionísio, in *Leonardo Coimbra - Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 342.

*Discurso* pronunciado num comício anti-jesuítico realizado no Campo de 24 de Agosto, no Porto, no último domingo de Julho de 1909. Cf. *A Vida*, Porto, nº 35, de 29 de Agosto de 1909.

*Discurso* pronunciado num comício efectuado no Porto em 15 de Outu-

bro de 1909, contra a Inquisição Espanhola, de protesto contra o fuzilamento do professor Ferrer. Cf. *A Vida*, Porto, nº 42, de 17 de Outubro de 1909.

*Conferência sobre O problema da Educação e do Ensino*, pronunciada no Teatro Sã da Bandeira, do Porto, na noite de 6 de Abril de 1911, em benefício do Sindicato dos Professores Primários. Cf. *A Montanha*, Porto, nº 33, de 7 de Abril de 1911.

*Conferência* proferida no liceu de Rodrigues de Freitas, do Porto, sobre *Camões*, no dia 10 de Junho de 1911. Cf. *A Montanha*, Porto, nº 88, de 12 de Junho de 1911.

*Conferência de apresentação do caricaturista Leal da Câmara*, no Teatro Águia de Ouro, do Porto, realizada em 19 de Julho de 1911. Cf. *A Montanha*, Porto, nº 121, de 20 de Julho de 1911.

*Conferência sobre O teatro moderno*, pronunciada no Teatro de Sã da Bandeira, do Porto, no dia 2 de Setembro de 1911. Cf. *A Montanha*, Porto, nº 160, de 4 de Setembro de 1911.

*Lição* de abertura da Universidade Popular, dada no dia 16 de Março de 1912, no Ateneu Comercial do Porto. Cf. *A Vida Portuguesa*, Porto, nº 1, de Outubro de 1912.

*Conferência sobre A filosofia da Liberdade*, no Ateneu Comercial do Porto, em 18 de Março de 1912. Cf. *A Montanha*, Porto, nº 325, de 20 de Março de 1912.

*Lição (2ª)*, da Universidade Popular, dada no dia 26 de Junho de 1912, no Porto. Cf. *A Vida Portuguesa*, Porto, nº 1, de Outubro de 1912.

*Conferência* pronunciada no Palácio da Bolsa, do Porto, no dia 28 de Julho de 1912. Cf. *A Vida Portuguesa*, Porto, nº 1, de Outubro de 1912.

*Discurso* proferido no salão da Associação dos Artistas, de Coimbra, no dia 25 de Novembro de 1912, na inauguração da Universidade Popular. Cf. *A Montanha*, Porto, de 28 de Novembro de 1912, e *A Vida Portuguesa*, Porto, nº 3, de 30 de Novembro de 1912.

*Discurso* pronunciado no acto de posse do cargo de director do Colégio dos Orfãos de Braga, em Outubro de 1911, sobre *Os fins da Educação*. Cf. *A Montanha*, Porto, nº 246, de 15 de Dezembro de 1911.

*Discurso* pronunciado na Póvoa do Varzim, num dos últimos dias de Janeiro de 1913, na estação do caminho de ferro, à chegada dos pescadores poveiros que haviam jogado a vida no salvamento dos naufragos do «Veronese». Cf. *Comércio da Póvoa de Varzim*, Póvoa do Varzim, nº 8 de 26 de Janeiro de 1913.

*Quatro Lições*, sobre *História da Filosofia*, dadas na Universidade Po

pular do Porto. Cf. *A Vida Portuguesa*, Porto, nºs 10 e 11, de Março de 1913.

*Quatro Lições*, de um *Curso de Filosofia*, dadas na Universidade Popular do Porto, em Abril de 1913. Cf. *A Vida Portuguesa*, Porto, nº 12, de 17 de Abril de 1913.

*Conferência* pronunciada no Centro Comercial do Porto, na noite de 23 de Julho de 1913, sobre *A Morte*. Foi editada pela "Renascença Portuguesa" em livro, em 1913.

*Discurso* pronunciado no Teatro de São da Bandeira, do Porto, no dia 26 de Outubro de 1913, em sessão solene de reabertura da Universidade Popular. Cf. *A Montanha*, Porto, de 29 de Outubro de 1913, e *A Vida Portuguesa*, Porto, nº 19, de 1 de Novembro de 1913.

*Discurso* pronunciado num Centro Republicano de Arroios, em 1916, em Lisboa, numa sessão de *propaganda e defesa da intervenção de Portugal na Grande Guerra*. Cf. depoimento de Augusto Casimiro, in *Leonardo Coimbra - Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, pp. 173-174.

*Conferência* pronunciada no Centro Evolucionista, no Largo da Trindade em Lisboa, a convite da *Liga Nacional da Mocidade Republicana*, na noite de 4 de Julho de 1918, sobre *O significado espiritual da Guerra europeia*. Cf. *República*, *A Manhã*, *O Mundo* e outros jornais de Lisboa, dos dias 6 e 7 de Julho de 1918.

*Lição* de abertura da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, dada no anfiteatro de álgebra da Universidade, no dia 24 de Novembro de 1919. Cf. Sant'Anna Dionísio, in *Leonardo Coimbra - Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 349.

*Discurso* pronunciado no Centro Republicano Democrático, do Porto, no dia 14 de Maio de 1920, comemorando *A Revolução de 14 de Maio*. Cf. *A Tribuna*, Porto, nº 24, de 15 de Maio de 1920.

*Conferência* sobre *Camões e a fisionomia espiritual da Pátria*, pronunciada no Teatro Águia de Ouro, do Porto, em uma festa Nacional promovida pela Junta Patriótica do Norte, no dia 10 de Junho de 1920. Foi integralmente publicada no jornal *A Tribuna*, Porto nº 47, 11 de Junho de 1920. Foi ainda integrada no volume *Camões*, publicado pela Junta Patriótica do Norte, e publicado isolado em separata, pela mesma Junta.

*Discurso* em *Louvor da Liberdade*, proferido no dia 25 de Agosto de 1920, no Porto, em uma rēcita de gala dedicada ao Presidente da República, António José de Almeida, que se encontrava de visita à capital do Norte. Cf. Sant'Anna Dionísio, in *Leonardo Coimbra - Testemunhos dos seus*

*contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 350.

*Discurso* pronunciada na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, no 1º aniversário da sua fundação, por ocasião de uma homenagem que todos os professores prestaram a Leonardo Coimbra nessa data, 4 de Dezembro de 1920. Cf. *O Comércio do Porto*, Porto, de 8 de Dezembro de 1920.

*Discurso* de apresentação do Professor Pedro Bosch Gimpera, da Universidade de Barcelona, proferido no salão nobre da Universidade do Porto, no dia 11 de Janeiro de 1921. Cf. Santa'Anna Dionísio, in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, 350 p.

*Conferência* sobre *O fenómeno religioso*, proferida no Centro Republicano Democrático do Porto, no dia 25 de Março de 1921. Cf. *A Tribuna*, Porto, nº 288, de 25 de Março de 1921.

*Discurso* sobre *A intervenção de Portugal na Grande Guerra*, pronunciado nos Paços do concelho de Amarante, no dia 11 de Abril de 1921. Cf. *A Tribuna*, Porto, nº 303, de 12 de Abril de 1921.

*Discurso* de saudação e boas-vindas ao Marechal Joffre, ao General Smith — Dorrien e ao Generalíssimo Díaz, proferido no salão nobre da Universidade do Porto, no dia 13 de Abril de 1921. Cf. *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 351.

*Oração fúnebre* pronunciada no cemitério de Agramonte, no dia 16 de Abril de 1921, no Porto, junto do corpo de Alexandre Braga. Cf. *A Tribuna*, Porto, nº 308, de 17 de Abril de 1921.

*Conferência* sobre *Antero de Quental e Sampaio Bruno*, proferida no *Círculo de Artesanos*, na Coruña (Galiza), no dia 7 de Setembro de 1921, por ocasião da excursão do Orfeão Académico do Porto. Cf. *Diário de la Marina*, Habana (Cuba) de 28 de Setembro de 1921.

*Oração fúnebre* pronunciada em Chaves, no dia 19 de Novembro de 1921, junto do corpo de António Granjo. Cf. Santa'Anna Dionísio, in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 352.

*Conferência* sobre *A contribuição das modernas teorias científicas para uma nova concepção do Universo*, realizada na Residência dos Estudantes da Universidade de Madrid, em Fevereiro de 1922. Foi integrada no livro *A Razão Experimental*.

*Lição* sobre *A Lógica das Ciências*, feita na Universidade Central de Madrid, a convite da mesma Universidade, em Fevereiro de 1922. Foi integrada no livro *A Razão Experimental*.

*Conferência* sobre *A moderna poesia portuguesa*, pronunciada no Ate-

neu de Madrid, em Fevereiro de 1922. Foi integrada no livro *A Razão Experimental*. Cf. *España*. Semanario de la Vida Nacional. Madrid, de 25 de Fevereiro de 1922.

*Discurso* pronunciado no salão nobre da Universidade do Porto, no dia 17 de Fevereiro de 1922, no regresso da viagem do pensador a Espanha. Cf. *Jornal de Notícias*, Porto, de 13 de Fevereiro de 1922.

*Conferência sobre O problema da entropia*, pronunciada no teatro da vila de Felgueiras, no dia 8 de Abril de 1922. Cf. *A Tribuna*, Porto de 13 de Abril de 1922.

*Discurso* em memória dos vimezanenses mortos na Grande Guerra, pronunciado no Teatro de D. Afonso Henriques, em Guimarães, na noite de 9 de Abril de 1922, em um serão promovido pelos sargentos do Regimento 20. Cf. *A Tribuna*, Porto, nº 602, de 16 de Abril de 1922.

*Discurso sobre O valor e a responsabilidade da Imprensa*, proferido na Associação dos Jornalistas e Homens de Letras do Porto, integrado no *Dia da Imprensa*, no dia 12 de Abril de 1922. Cf. *A Tribuna*, Porto, de 13 de Abril de 1922.

*Discurso* pronunciado num almoço de confraternização, no 29 aniversário da fundação do jornal republicano *A Tribuna*, do Porto. Cf. *A Tribuna*, Porto, nº 605, de 20 de Abril de 1922.

*Conferência sobre A arte e a sua significação*, pronunciada no Teatro de Sã da Bandeira, do Porto, na noite de 26 de Abril de 1922, em uma festa de homenagem a Chaby Pinheiro. Cf. *A Tribuna*, Porto, nº 611, de 27 de Abril de 1922.

*Discurso de homenagem a Guerra Junqueiro*, proferido no dia 18 de Junho de 1922, no Porto. Cf. *A Tribuna*, Porto, de 20 de Junho de 1922.

*Conferência sobre O homem e o sentimento do Infinito*, pronunciada na Associação Cristã de Estudantes, em Coimbra, a convite do poeta António de Sousa, em Junho de 1922. Cf. Sant'Anna Dionísio, in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 355.

*Discurso de boas-vindas aos aviadores Gago Coutinho e Sacadura Cabral*, de regresso da sua travessia aérea do Atlântico, proferido na Câmara Municipal de Lisboa, no dia 26 de Outubro de 1922. Cf. *A Tribuna*, Porto, nº 766, de 27 de Outubro de 1922, e outros jornais de Lisboa, da mesma data.

*Discurso* pronunciado no Ateneu Comercial do Porto, no dia 15 de Dezembro de 1922, em sessão solene de homenagem aos aviadores Gago Coutinho e Sacadura Cabral. Cf. *O Primeiro de Janeiro*, Porto, de 16 de Dezembro

bro de 1922.

*Discurso* pronunciado no liceu de Vila Real, em Dezembro de 1922, sendo ministro da Instrução Pública. Cf. Sant'Anna Dionísio, in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 356 (tem "Dezembro de 1923" por manifesta gralha).

*Lição* sobre *O problema do conhecimento*, feita no salão nobre da Universidade do Porto, a pedido da Associação Académica. Esta lição foi publicada em *A Águia*, Porto, 3.<sup>a</sup> série, nºs 21-22, de Março de 1924. A ela se refere Álvaro Ribeiro, in *Memórias de um Letrado*, vol I, pág. 116.

*Discurso* de apresentação dos estudantes pronunciado no Teatro de Viseu, no dia 26 de Abril de 1923. Cf. *Porto Académico*, Porto, nº 14, de Abril de 1923; *O Comércio de Viseu*, Viseu, de 29 de Abril de 1923; *A Beira*, Viseu, de Abril de 1923.

*Discurso* sobre *Camões e os Lusíadas*, pronunciado no Teatro-Circo de Braga, no dia 10 de Junho de 1924. Cf. *O Primeiro de Janeiro*, Porto, de 12 de Junho de 1924.

*Discurso* pronunciado em sessão do Congresso do Partido Nacionalista, efectuada no dia 20 de Julho de 1924, no Porto, como *Esclarecimento da sua situação política*. Cf. *O Primeiro de Janeiro*, Porto, de 22 de Julho de 1924, e *A Águia*, Porto, 3.<sup>a</sup> série, nºs 23-24, de Maio - Junho de 1924.

*Discurso* proferido junto do momento de Guilherme Gomes Fernandes, proferido no Porto, no dia 17 de Agosto de 1924 ("Dia do Bombeiro"). Cf. *A Tribuna* e *O Primeiro de Janeiro*, Porto, de 19 de Agosto de 1924.

*Discurso* sobre *O significado do heroísmo*, pronunciado no Teatro de Sá da Bandeira, do Porto, na noite de 22 de Setembro de 1924, num serão de homenagem aos aviadores Sarmento de Beires e Brito Pais. Cf. Sant'Anna Dionísio, in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 358.

*Conferência* sobre *O sentido do Trágico e do Cômico em Camilo*, pronunciada na Faculdade de Ciências da Universidade do Porto, no dia 14 de Novembro de 1924. Cf. Sant'Anna Dionísio, in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, pp. 358-359.

*Conferência* pronunciada no «Ayuntamiento» de Madrid, como representante de Portugal, no dia 17 de Dezembro de 1924, em sessão solene efectuada em *Homenagem a Camões*. Cf. *El Sol*, *El Imperial*, *ABC* e outros periódicos de Madrid, de 18 de Dezembro de 1924, e também *O Século*, de Lisboa, da mesma data.

*Discurso* em homenagem a dois precursores da República, pronunciado no

Salão Árabe do Palácio da Bolsa, do Porto, no dia 31 de Janeiro de 1925. Cf. *O Primeiro de Janeiro*, Porto, de 1 de Fevereiro de 1925.

*Discurso* pronunciado na "Renascença Portuguesa", no Porto, no dia 30 de Abril de 1925, em uma assembleia geral convocada para se rever a finalidade dessa Associação. Cf. Sant'Anna Dionísio, in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, pp. 360-361.

*Discurso* político proferido no Porto, em uma reunião de democratas, no dia 2 de Agosto de 1925. Cf. *A Tribuna*, Porto, nº 1601, de 4 de Agosto de 1925.

*Discurso* político proferido em uma sessão de propaganda eleitoral efectuada em Santarém, no dia 27 de Agosto de 1925. Cf. *A Tribuna*, Porto, nº 1624, de 30 de Agosto de 1925.

*Discurso* político proferido em Viana do Castelo, no dia 13 de Setembro de 1925, em uma sessão de propaganda eleitoral, pela Esquerda Democrática. Cf. *A Tribuna*, Porto, nº 1637, de 15 de Setembro de 1925.

*Discurso* político proferido em Penafiel, no dia 20 de Setembro de 1925, em uma sessão de propaganda eleitoral Cf. *A Tribuna*, Porto nº1641, de 24 de Setembro de 1925.

*Discurso* sobre *A República e o povo*, proferido no Centro Democrático do Porto, no dia 5 de Outubro de 1925. Cf. *A Tribuna*, Porto, nº1652, de 7 de Outubro de 1925.

*Discurso* proferido no Centro Escolar Democrático de Lordelo do Ouro, do Porto, no dia 5 de Outubro de 1925. Cf. *A Tribuna*, Porto, nº1656, de 11 de Outubro de 1925.

*Discurso* político de propaganda eleitoral proferido no Centro Republicano Democrático José Falcão, de Paranhos (Porto), no dia 25 de Outubro de 1925. Cf. *A Tribuna*, Porto, de 27 de Outubro de 1925.

*Discurso* político proferido na freguesia do Bonfim, do Porto, no dia 27 de Outubro de 1925, em uma sessão de propaganda eleitoral pela Esquerda Democrática. Cf. *A Tribuna*, Porto, nº 1670, de 28 de Outubro de 1925.

*Discurso* político proferido em uma sessão de propaganda eleitoral, na freguesia de Lordelo do Ouro, do Porto, no dia 31 de Outubro de 1925. Cf. *A Tribuna*, Porto, nº 1674, de 1 de Novembro de 1925.

*Discurso* político proferido em uma sessão de propaganda eleitoral, na freguesia de Santo Ildefonso, no dia 31 de Outubro de 1925. Cf. *A Tribuna*, Porto, nº 1674, de 1 de Novembro de 1925.

*Discurso* político proferido em uma sessão de propaganda eleitoral ,

na freguesia do Bonfim, do Porto, no dia 1 de Novembro de 1925. Cf. *A Tribuna*, Porto, de 2 de Novembro de 1925.

*Discurso* político proferido em uma sessão de propaganda eleitoral, no Centro Republicano Democrático do Porto, no dia 3 de Novembro de 1925. Cf. *A Tribuna*, Porto, de 4 de Novembro de 1925.

*Discurso* sobre *O Problema da Educação Nacional*, pronunciado no Congresso da Esquerda Democrática, em Lisboa, na sessão do dia 26 de Abril de 1926. Cf. *Diário de Notícias*, Lisboa, de 27 de Abril de 1926.

*Conferência* de *elogio de Guerra Junqueiro*, pronunciada no Teatro *Á* *guia de Ouro*, do Porto, em Junho de 1926. Cf. Sant'Anna Dionísio, in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 365.

*Discurso* de *inauguração do monumento a António Nobre*, pronunciado no Porto, no dia 25 de Março de 1927. Cf. *O Primeiro de Janeiro*, Porto, e *Diário de Lisboa*, Lisboa, 26 de Março de 1927.

*Conferência* sobre *S. Francisco de Assis*, pronunciada no Teatro de Guimarães, no dia 29 de Abril de 1927. Cf. Sant'Anna Dionísio, in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 365.

*Conferência* sobre *O Homem e a Fatalidade. O triunfo do Amor*, pronunciada em Braga, em uma celebração festiva dos Bombeiros Voluntários, em Maio de 1927. Cf. *Correio do Minho*, Braga, de 31 de Maio de 1927.

*Discurso* de apresentação do filósofo francês Jacques Chevalier, pronunciado na Universidade do Porto, no dia 25 de Maio de 1927. Cf. Sant'Anna Dionísio, in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, pág. 365.

*Conferência* sobre *S. Francisco de Assis*, pronunciada no Salão Recreativo de Braga, no dia 26 de Maio de 1927. Cf. *Correio do Minho*, Braga, n.º 276, de 27 de Maio de 1927.

*Conferência* sobre *S. Francisco de Assis (Visão Franciscana da Vida)*, pronunciada a seguir no Teatro de Matosinhos, e realizada em favor do cofre da *Sociedade de Auxílio aos Pobres*. Foi este texto que a editorial Marânus do Porto, editou em 1927, sob o título de *S. Francisco de Assis (visão Franciscana da Vida)*. Cf. Fr. João Ferreira, vol. IX das *Obras Completas*, da Livraria Tavares Martins, Porto, 1964, pp. 48-49.

*Conferência* de *homenagem póstuma ao Dr. Afonso Cordeiro*, pronunciada no salão nobre da Confraria do Bom-Jesus, em Matosinhos, no dia 4 de Julho de 1927. Cf. *O Comércio de Leixões*, Matosinhos, 3.ª série, n.º 1004, de 10 de Julho de 1927.

*Conferência sobre A noção de Tempo e de Acontecimento*, pronunciada na Associação dos Chauffeurs do Porto, em Junho de 1928. Cf. Sant'Anna Dionísio, in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 366.

*Conferência sobre O sentido do lirismo português*, pronunciada no Teatro de Carlos Alberto, do Porto, na noite de 19 de Março de 1929. Cf. *Jornal de Notícias*, Porto, 20 de Março de 1929.

*Conferência sobre O sentimento religioso na vida e na obra de Guerra Junqueiro*, pronunciada no Teatro de Constantino Nery, em Matosinhos, no dia 12 de Abril de 1929. Cf. *Gazeta de Matosinhos*, Matosinhos, nº 26, de 20 de Abril de 1929.

*Discurso* pronunciado na inauguração do monumento a Antero de Quental, no Jardim da Estrela, em Lisboa. Cf. *Diário de Lisboa*, *Diário de Notícias* e *O Século*, Lisboa, de 19 de Abril; *Diário dos Açores*, nº 11.082, de 2 de Maio de 1929.

*Discurso* pronunciado em Matosinhos, na cerimónia do descerramento do busto do Dr. Afonso Cordeiro, no dia 22 de Abril de 1929. Cf. *O Primeiro de Janeiro*, Porto, de 23 de Abril de 1929.

*Conferência sobre O sentimento trágico da vida*, pronunciado em Vianna do Castelo, no dia 23 de Março de 1929. Cf. Sant'Anna Dionísio, in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*. Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 370.

*Discurso* pronunciado na Associação dos Jornalistas e Homens de Letras do Porto, por ocasião da recepção que nela se fez ao embaixador do Brasil, Dr. Cardoso Oliveira, no dia 15 de Maio de 1929. Cf. *Jornal de Notícias* e *O Primeiro de Janeiro*, Porto, de 16 de Maio de 1929.

*Discurso* pronunciado na qualidade de presidente da Associação dos Jornalistas e Homens de Letras do Porto, no final de um banquete oferecido, no Grande Hotel do Porto, ao embaixador do Brasil, no dia 15 de Maio de 1929. Cf. *O Primeiro de Janeiro*, Porto, de 16 de Maio de 1929.

*Conferência sobre Antero de Quental*, pronunciada na Associação dos Empregados de Comércio, do Porto, em Junho de 1929. Cf. Sant'Anna Dionísio, in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 370.

*Discurso* pronunciado na Associação dos Jornalistas e Homens de Letras do Porto, no dia 10 de Novembro de 1929, na recepção do jornalista brasileiro Dr. Dinis Júnior. Cf. *O Primeiro de Janeiro*, Porto, de 12 de Novembro de 1929.

*Discurso* pronunciado no Grande Hotel do Porto, no dia 10 de Novem-

bro de 1929, no final de um banquete oferecido ao jornalista brasileiro Dr. Dinis Júnior. Cf. *O Primeiro de Janeiro*, Porto, de 12 de Novembro de 1929.

*Discurso de homenagem ao semanário «República»*, pronunciado no banquete realizado no Palácio de Cristal, do Porto, no dia 1 de Dezembro de 1929. Cf. *O Primeiro de Janeiro*, Porto, de 3 de Dezembro de 1929; *República*, Porto, nº 51, de 9 de Dezembro de 1929.

*Conferência sobre O valor da literatura. A obra de Tolstoi*, pronunciada no Ateneu Comercial do Porto, no dia 12 de Dezembro de 1929, no 60º aniversário da biblioteca dessa colectividade. Cf. Sant'Anna Dionísio, in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, pp. 371-372.

*Discurso de apresentação do filósofo alemão Conde de Keyserling*, pronunciado na Faculdade de Ciências da Universidade do Porto, no dia 19 de Abril de 1930. Cf. *O Primeiro de Janeiro*, Porto, de 20 de Abril de 1930.

*Conferência-improvisado de elogio de Trás-os-Montes*, proferido no final de uma conferência do escritor Sousa Costa, realizada na Associação dos Jornalistas e Homens de Letras do Porto, no dia 2 de Fevereiro de 1930. Cf. *O Primeiro de Janeiro*, Porto, de 3 de Fevereiro de 1930; Cf. Também o depoimento de Sousa Costa in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, pp. 109-111.

*Conferência de homenagem ao poeta Teixeira de Pascoaes*, pronunciada no salão de festas do Orfanato de Viana do Castelo, em uma sessão solene de homenagem ao poeta amarantino promovida pelo Instituto Histórico do Minho, realizada no dia 1 de Setembro de 1930. Cf. *O Primeiro de Janeiro*, Porto, de 3 de Setembro de 1930; *Diário de Notícias*, Lisboa, de 2 de Setembro de 1930; *A Aurora do Lima*, Viana do Castelo, nº 66, de Setembro de 1930.

*Conferência sobre A criação artística*, pronunciada no Conservatório de Música do Porto, no dia 18 de Novembro de 1930. Cf. Sant'Anna Dionísio, in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, pp. 373-374.

*Conferência pronunciada na Associação dos Jornalistas e Homens de Letras do Porto, em uma sessão de homenagem a Sampaio Bruno*, no dia 29 de Novembro de 1931. Cf. *Jornal de Notícias* e *O Primeiro de Janeiro*, Porto, de 1 de Dezembro de 1931.

*Conferência sobre Sampaio Bruno*, pronunciada no Ateneu Comercial do Porto, no dia 30 de Novembro de 1931. Cf. *Jornal de Notícias*, Porto, de 2 de Dezembro de 1931.

*Conferência sobre O último livro de Bergson: « Les deux sources de la morale et de la religion »*, pronunciada no salão do Montepio do Porto, por ocasião da Semana do Livro, no dia 1 de Junho de 1932. Cf. *Jornal de Notícias*, Porto, de 2 de Junho de 1932.

*Oração evocativa* pronunciada no cemitério da Maia, junto da campa de Augusto Martins, no primeiro aniversário da sua morte, no dia 31 de Maio de 1933. Cf. *Jornal de Notícias*, Porto, de 1 de Junho de 1933.

*Conferência sobre A Rússia de hoje e o Homem de sempre*, pronunciada no Teatro Rivoli, do Porto, no dia 31 de Maio de 1933. Cf. *Jornal de Notícias*, Porto, de 1 de Junho de 1933.

*Conferência* pronunciada na Faculdade de Ciências da Universidade do Porto, em Dezembro de 1933, no *centenário de Montaigne*. Cf. Sant'Anna Dionísio, in *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 375.

*Conferência sobre A Rússia de Hoje e o Homem de sempre*, pronunciada no Teatro de S. Carlos de Lisboa, no dia 2 de Fevereiro de 1934. Cf. *O Século*, *Diário de Notícias*, *Novidades*, *Diário de Lisboa*, Lisboa, de 3 de Fevereiro de 1934.

*Oração fúnebre* pronunciada no cemitério de Matosinhos, junto do corpo de *Teixeira Rego*, no dia 2 de Abril de 1934. Cf. *O Primeiro de Janeiro* e *Jornal de Notícias*, Porto, de 3 de Abril de 1934.

*Discurso* pronunciado no Grande Hotel do Porto, no dia 7 de Abril de 1934, no final de um banquete de homenagem ao médico-cirurgião *Abel Pacheco*. Cf. *Jornal de Notícias*, Porto, de 8 e 9 de Abril de 1934.

*Conferência sobre o S. Paulo*, de *Teixeira de Pascoaes*, e *O Livro de San Michele*, de *Axel Munthe*, pronunciada no Ateneu Comercial do Porto, no dia 12 de Dezembro de 1934. Cf. *Jornal de Notícias*, Porto, de 13 de Dezembro de 1934.

*Conferência sobre A Justiça Social*, realizada no Montepio Geral, do Porto, no dia 13 de Dezembro de 1934. Cf. *Jornal de Notícias*, Porto, de 14 de Dezembro de 1934.

*Conferência sobre o tema Apologética de Pascal*, pronunciada na Associação dos Estudantes Católicos do Porto, no dia 23 de Março de 1933. Cf. *Jornal de Notícias*, Porto, de 24 de Março de 1933.

*Conferência* pronunciada no Círculo Católico de Operários do Porto, no dia 21 de Maio de 1935, no aniversário das encíclicas *Rerum Novarum* e *Quadragesimo anno*. Cf. *Jornal de Notícias*, Porto, de 22 de Maio de 1935.

*Discurso sobre O valor da imprensa*, pronunciado no salão de honra do *Jornal de Notícias*, Porto, no dia 2 de Junho de 1935. Cf. *Jornal de*

Notícias, Porto, de 4 de Junho de 1935.

Discurso sobre *A Bondade*, pronunciado no Associação Protectora da Infância, no Porto, no dia 2 de Junho de 1935. Cf. *Jornal de Notícias e O Primeiro de Janeiro*, Porto, de 4 de Junho de 1935.

## XV - Iconografia

Fotografias e caricaturas in:

### A - Jornais e Revistas

*O Primeiro de Janeiro*, Porto, nº 10, de 12 de Janeiro de 1909.

*Ilustração Popular*, Porto, nº 12, de 17 de Janeiro de 1909.

*A Montanha*, Porto, nº 33, de 7 de Abril de 1911.

*A Montanha*, Porto, nº 121, de 20 de Julho de 1911.

*Comércio da Póvoa de Varzim*, de 20 de Abril de 1919.

*O Mundo*, Lisboa, de 22 de Maio de 1919.

*Ressureição*, Lisboa, nº 7, Julho de 1919.

*O Primeiro de Janeiro*, Porto, 1 de Janeiro de 1922.

*Diário de Lisboa*, nº 267, de 15 de Fevereiro de 1922.

*Jornal de Notícias*, Porto, de 18 de Fevereiro de 1922.

*Porto Académico*, nº 14, de 7 de Abril de 1923.

*A Montanha*, Porto, de 24 de Julho de 1924.

*Atlântico* (Revista Luso-Brasileira), Nova Série (2.<sup>a</sup>), nº5, <sup>Lisboa,</sup> 1947.

*Tribuna (A)*, Lisboa, 3 de Janeiro de 1980.

*O Comércio do Porto*, Porto, 7 de Outubro de 1980.

### B - Livros

João Paulo Freire (Mário), *A Questão Leonardo Coimbra*, Livraria Civilização, Porto, 1927.

Leonardo Coimbra, Filho - *Leonardo Coimbra. Considerações sobre o livro do Dr. Sant'Ana Dionísio*. Porto, 1936.

Sant'Ana Dionísio - *Objecções a António Sérgio sobre o valor da obra filosófica de Leonardo Coimbra*. Porto, Edição do Autor, 1938.

José Marinho - *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*, Livraria Figueirinhas, Porto, 1945.

*Leonardo Coimbra. Testemunhos dos seus Contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950 (Coordenação de Sant'Anna Dionísio).

*O Criacionismo (Síntese Filosófica). Obras Completas de Leonardo Co*imbra, Vol. II. Livraria Tavares Martins, Porto, 1958.

Alfredo Margarido - *Teixeira de Pascoaes*. Editora Arcádia. Lisboa, 1961.

VERBO - Enciclopédia, Luso-Brasileira de Cultura, vol. 5.<sup>o</sup> Lisboa, 1967.

Hernâni Cidade - *Portugal Histórico-Cultural*, Círculo de Leitores Lda., Lisboa, 1974.

*Obras de Leonardo Coimbra*, Lello & Irmão - Editores, Porto, 1983, 2 volumes. Selecção, coordenação, revisão e Introdução do Professor Sant'Anã Dionísio.

B - REFERÊNCIAS À PERSONALIDADE E À OBRA DE LEONARDO COIMBRA

I.- AUTORES PORTUGUESES

1903 - *Carta* solicitando a inscrição para um campeonato de atletismo. In: *Jornal da Noite*. Lisboa, 24 de Junho de 1903.

1909 - *Os estudantes da Politécnica do Porto, com o Orfeão Académico de Coimbra*. In: *O Primeiro de Janeiro*. Porto, de 29 de Maio de 1909.

1910 - *Diário do Governo*, Lisboa, nº 41, de 22 de Novembro de 1910.

1911 - Raul Proença, *Carta*. In: *A Águia*. Porto, 1.<sup>a</sup> série, nº 5, Fevereiro de 1911.

*Plano de uma viagem ao Brasil*. In: *A Montanha*. Porto, nº 132, de 2 de Agosto de 1911.

O.C. (Oldemiro César), *Leonardo Coimbra*. In: *A Montanha*. Porto, nº 202, de 24 de Outubro de 1911.

1912 - *A Renascença Portuguesa em Coimbra*. In: *A Montanha*. Porto, de 28 de Novembro de 1912.

*Cursos especiais da Universidade Popular do Porto*. In: *A Vida Portuguesa*. Porto, nº 8, 1912.

1913 - Jaime Cortesão, *Da «Renascença Portuguesa», e seus intuitos*. In: *A Águia*. Porto, 2.<sup>a</sup> série, nº 10, 1913.

Armando Cortesão, *A Teoria da Mutação e o melhoramento das plantas* (Estudo trematológico). Coimbra, 1913.

C.F., *Sociedade Renascença Portuguesa*. In: *O Século*. Lisboa, de 29 de Agosto de 1913.

Oldemiro César, *A «Renascença Portuguesa» . Opiniões de Leonardo Coimbra*. In: *A Vida Portuguesa*. Porto, nº 8, 1913.

1914 - António Correia de Sousa, *Materialismo e Medicina*. (Dissertação inaugural apresentada e defendida perante a Faculdade de Medicina de Lisboa). Porto, 1914.

*Dr. Leonardo Coimbra*. In: *O Comércio da Póvoa de Varzim*. Póvoa de Varzim, nº 1, de 10 de Janeiro de 1914.

1915 - Teixeira de Pascoaes, *Uma Carta a dois filósofos*. In: *A Águia*. Porto, 2.<sup>a</sup> série, nº 43, Julho de 1915.

José Teixeira Rego, *«O Pensamento Criacionista»*, de *Leonardo Coimbra*. In: *A Águia*. Porto, 2.<sup>a</sup> série, nº 42, vol. VII, Junho de 1915.

1916 - J.M.P., *A Alegria, a dor e a graça*. In: *A Águia*. Porto, 2.<sup>a</sup> série, nºs 58-59-60, Outubro-Novembro-Dezembro de 1916.

1917 - Lúcio dos Santos, «*A Alegria, a Dor e a Graça*». In: *Atlântida*. Lisboa, nº 15, de 15 de Janeiro de 1917.

1918 - Ângelo Ribeiro, *O ensino da Filosofia nos liceus*. In: *Jornal da Tarde*. Lisboa, nºs 9 e 13, de 16 e 21 de Fevereiro de 1918.

Francisco Newton de Macedo, «*A Luta pela Imortalidade*» de *Leonardo Coimbra*. In: *A Águia*. Porto, 2.<sup>a</sup> série, nºs 85-87, 1918.

*A nossa atitude*. (Editorial de *República*. Lisboa, de 10 de Junho de 1918).

Mayer Garção, *Novas Violências*. In: *A Manhã*. Lisboa, de 6 de Julho de 1918.

*Após uma conferência. O que se passou no Centro Evolucionista*. In: *A Manhã*. Lisboa, de 6 de Julho de 1918.

*A Conferência de ante-ontem*. In: *A Manhã*. Lisboa, de 6 de Julho de 1918.

*Nota oficiosa do secretariado do Interior do governo de Sidónio Pais relativa à mesma conferência*. Cf. jornais diários de Lisboa, de 6 de Julho de 1918.

Mayer Garção, *O que se passa*. In: *A Manhã*. Lisboa, de 7 de Julho de 1918.

Mayer Garção, *Para averiguar*. In: *A Manhã*. Lisboa, de 8 de Julho de 1918.

*Liga Nacional de Mocidade Republicana*. In: *República*. Lisboa, de 7 de Julho de 1918.

*No Centro Evolucionista. A conferência do professor Leonardo Coimbra*. In: *República*. Lisboa, de 9 de Julho de 1918.

Ângelo Ribeiro, *O assalto ao Centro Evolucionista. Um testemunho insuspeito*. In: *República*. Lisboa, de 9 de Julho de 1918.

1919 - Teixeira de Pascoaes, *Os poetas lusíadas*. Conferências realizadas no Instituto de Estudos Catalans da cidade de Barcelona, em Junho de 1918. Porto, 1919.

Eduardo Freitas, «*A Luta pela Imortalidade*». In: *Defesa de Felgueiras*. Felgueiras, de 8 de Março de 1919.

António Granjo, *Discurso parlamentar* pronunciado na sessão de 24 de Julho de 1919. In: *Diário das Sessões da Câmara dos Deputados*, Lisboa, de 24 de Julho de 1919.

Joaquim José de Oliveira, *Discurso Parlamentar* pronunciado na sessão de 24 de Julho de 1919. In: *Diário das Sessões da Câmara dos Deputados*, Lisboa, de 24 de Julho de 1919.

Ângelo Ribeiro, *Curso de Iniciação Filosófica. - I. Significação e valor da Filosofia.* Lisboa, 1919.

(Santos Graça), *A nossa homenagem.* In: *O Comércio da Póvoa de Varzim.* Póvoa de Varzim, nº 12, de 20 de Abril de 1919.

Ângelo Ribeiro, *O pensamento filosófico de Leonardo Coimbra.* In: *Atlântida.* Lisboa, nºs 33-34, 1919.

Lúcio dos Santos, «*A Alegria, a Dor e a Graça*». In: *Atlântida.* Lisboa 1919.

1920 - Teixeira Rego, *Escolas Primárias Superiores. I.* In: *A Tribuna.* Porto, nº 3, de 21 de Abril de 1920.

Raúl Proença, *A última reforma da Biblioteca Nacional.* In: *Anais das Bibliotecas e Arquivos.* Lisboa, vol I, nº 1, 1920.

Jaime Cortesão, *Relatório.* In: *Anais das Bibliotecas e Arquivos.* Lisboa, vol. I, nº3, de Julho-Setembro de 1920.

Augusto Martins, *Escolas Primárias Superiores.* In: *A Tribuna.* Porto. nºs 35, de 28 de Maio de 1920.

Augusto Martins, «*A Luta pela Imortalidade*». In: *A Tribuna.* Porto, nº 37, de 30 de Maio de 1920.

Augusto Martins, *Escolas Primárias Superiores.* In: *A Tribuna.* Porto, nº 38, de 1 de Junho de 1920.

1921 - S.M., «*A Alegria, a Dor e a Graça*», de Leonardo Coimbra. In: *A Tribuna.* Porto, de 22 de Fevereiro de 1921.

Álvaro de Morais, «*Adoração*», por Leonardo Coimbra. In: *A Tribuna.* Porto, de 8 de Setembro de 1921.

Hernâni Cidade, «*Adoração - Cânticos de Amor*», de Leonardo Coimbra. In: *O Primeiro de Janeiro.* Porto, de 12 de Setembro de 1921.

António de Sousa, «*Adoração - Cânticos de Amor*», por Leonardo Coimbra. In: *A Nossa Revista.* Porto, nº 4, de Outubro de 1921.

Luís Cardim, *A Adoração.* In: *A Tribuna.* Porto, de 14 de Dezembro de 1921.

Álvaro de Morais, «*O Pensamento filosófico de Antero de Quental*», por Leonardo Coimbra. In: *A Águia.* Porto, 2.<sup>a</sup> série, nºs 115-117, de Julho-Dezembro de 1921.

Ângelo Morais, *Ideologia republicana (Ensaio criacionista).* I. *Da Moral.* In: *A Águia.* Porto, 2.<sup>a</sup> série, nºs 115-117, Julho-Dezembro de 1921.

Ângelo Ribeiro, «*Adoração - Cânticos de Amor*», de Leonardo Coimbra. In: *A Águia.* Porto, 2.<sup>a</sup> série, nºs 115-117, Julho-Dezembro de 1921.

1922 - Augusto Martins, *Leonardo Coimbra em Madrid*. In: *A Águia*, Porto, 2.<sup>a</sup> série, nºs 118-120, Janeiro-Março de 1922.

Joaquim Manso, *Um professor português. O filósofo Leonardo Coimbra e as suas conferências em Madrid*. In: *Diário de Lisboa*. Lisboa, nº 267, de 15 de Fevereiro de 1922.

Luís da Câmara Reys, *Leonardo Coimbra*. In: *Seara Nova*. Lisboa, nº 9, de Fevereiro de 1922.

Ângelo César, *No segredo dos Deuses*. In: *Última Hora*. Porto, 11 de Março de 1922.

António Sardinha, *O «filósofo» Leonardo*. In: *A Monarquia*. Lisboa, 23 de Março de 1922.

Hernâni Cidade, *Leonardo Coimbra*. In: *A Nossa Revista*. Porto, nº 9 de Março de 1922.

Ângelo César, *Uma romagem com Leonardo Coimbra*. I - Em Felgueiras. In: *A Tribuna*. Porto, de 13 de Abril de 1922.

Ângelo César, *Uma romagem com Leonardo Coimbra*. II - Em Guimarães. In: *A Tribuna*. Porto, 16 de Abril de 1922.

Teófilo Júnior, *O Pensamento filosófico de Leonardo Coimbra*. I. In: *Seara Nova*. Lisboa, nº 11, de Abril de 1922.

João Camoesas, *Discurso Parlamentar* pronunciado na sessão de 24 de Julho de 1922. In: *Diário da Câmara dos Deputados*, Lisboa, de 24 de Julho de 1922.

Domingos de Gusmão Araújo, *Leonardo Coimbra* (Esboços de crítica). In: *Nação Portuguesa*. Lisboa, 2.<sup>a</sup> série, nº 4, de Outubro de 1922.

Bourbon e Meneses, *A eloquência astral do Sr. Leonardo Coimbra e a pequenez dos grandes homens*. In: *A Capital*. Diário republicano da noite. Lisboa, de 8 de Novembro de 1922.

*O problema do ensino. A propósito da nomeação do Sr. Dr. Leonardo Coimbra para Ministro da Instrução*. In: *A Tribuna*. Porto, nº 803, de 9 de Dezembro de 1922.

*A situação política. O pedido de demissão do Sr. Dr. Leonardo Coimbra. A carta que o ilustre homem público escreveu ao Sr. Presidente do Ministério*. In: *O Primeiro de Janeiro*. Porto, de 28 de Dezembro de 1922.

Guedes do Amaral, *O Mestre*. In: *A Nossa Revista*. Porto, 1922.

Augusto Martins, *O ensino religioso*. In: *A Águia*. Porto, 3.<sup>a</sup> série, nº 6, Dezembro de 1922.

1923 - *O Ensino religioso. Leonardo Coimbra renuncia ao mandato de deputado. Uma carta dirigida às comissões democráticas do Porto*. In: *Jornal de Notícias*. Porto, 6 de Janeiro de 1923.

Raul Brandão, *Depoimento*. In: *Diário de Notícias*. Lisboa, 13 de Janeiro de 1923.

Trindade Coelho, *O Ensino Religioso*. In: *A Pátria*. Lisboa, 17 de Janeiro de 1923.

Teixeira de Pascoaes, *Depoimento sobre a questão do Ensino Religioso*. In: *A Pátria*. Lisboa, 22 de Janeiro de 1923.

Guerra Junqueiro, *Depoimento sobre a questão do Ensino Religioso*. In: *Diário de Notícias*. Lisboa, 26 de Janeiro de 1923.

António de Sousa, *A questão do ensino religioso*. In: *Vida Nova*. Coimbra, 1 de Fevereiro de 1923.

António Sérgio, *O problema da instrução religiosa nas escolas particulares*. In: *Seara Nova*. Lisboa, nº 21, 1923.

*Um acto escandaloso*. In: *Porto Académico*. Porto, 20 de Fevereiro de 1923.

*A questão Homem Cristo*. In: *Porto Académico*. Porto, nº 10, de 12 de Março de 1923.

Augusto Martins, « *A Razão Experimental* », por Leonardo Coimbra. In: *A Águia*. Porto, 3.<sup>a</sup> série, nºs 9-10, Março-Abril de 1923.

Hernâni Cidade, « *Jesus* », por Leonardo Coimbra. In: *A Águia*, 3.<sup>a</sup> série, nºs 9-10, Março-Abril de 1923.

C. de F., « *A Razão Experimental* » e « *Jesus* », por Leonardo Coimbra. In: *O Jornal do Comércio e Colónias*, de 7 de Junho de 1923. Transcrito por *A Águia*, Porto, 3.<sup>a</sup> série, nºs 15-16, Setembro-Outubro de 1923.

Pina de Moraes, *A Faculdade de Letras da Universidade do Porto*. In: *O Primeiro de Janeiro*. Porto, 30 de Julho de 1923.

*Dr. Leonardo Coimbra*. In: *O Século*. Lisboa, 18 de Outubro de 1923.

*Anais das Bibliotecas e Arquivos*. Lisboa, nº 16, 1923.

Hernâni Cidade, « *Guerra Junqueiro* », por Leonardo Coimbra. In: *A Águia*. Porto, 3.<sup>a</sup> série, nºs 17-18, Novembro-Dezembro de 1923.

*Homem Cristo*. Artigos diversos no seu semanário *O de Aveiro*. Aveiro, 1923.

1924 - *Homem Cristo*. Artigos diversos no seu semanário *O de Aveiro*. Aveiro, 1924.

Raúl Proença, « *A Época* ». In: *Seara Nova*. Lisboa, nº 31, de 15 de Fevereiro de 1924.

Guedes de Oliveira, *Dr. Leonardo Coimbra*. In: *O Primeiro de Janeiro*. Porto, 18 de Outubro de 1924.

Fidelino de Figueiredo, *Para a história da filosofia em Portugal*. (Subsídio bibliográfico). In: *Estudos de Literatura*. Artigos vários. Quarta série (1921-1922) - Lisboa, 1924.

Câmara dos Deputados. *Uma sessão agitada, por causa da questão Homem Cristo* - Faculdade de Letras da Universidade do Porto. *Tumultos e ameaças*. In: *O Primeiro de Janeiro*. Porto, 7 de Novembro de 1924.

1925 - «*Porto Académico*» nos *Tribunais*. In: *Porto Académico*. Porto, 2.<sup>a</sup> série, nº 22, de 5 de Maio de 1925.

Horácio Cunha, *Discurso*. In: *A Tribuna*. Porto, 6 de Outubro de 1925.

1927 - Vergílio Amaral, *Leonardo e a sua conferência*. In: *Correio do Minho*. Braga, 1 de Junho de 1927.

João Paulo (Freire), *A Questão Leonardo Coimbra*. Porto, 1927.

Armando Boaventura, *Dois Leonardos. A caminho da conversão*. In: *A Voz*. Lisboa, 7 de Agosto de 1927.

1929 - José Hugo da Costa, *Leonardo Coimbra - Uma sua conferência no Sport Club Vianense*. In: *A Aurora do Lima*. Viana do Castelo, 26 de Março de 1929.

Rebello de Bettencourt, *Antero de Quental*. (A grandiosa solenidade da inauguração do monumento em Lisboa). *O discurso de Leonardo Coimbra*. In: *Diário dos Açores*, nº 11.092, de 2 de Maio de 1929.

António Sardinha, *O «filósofo» Leonardo*. In: *Purgatório das ideias*. Ensaios de crítica. Lisboa, 1929.

Heliodoro, *A transmutação da filosofia em teologia pelo doutor Leonardo Coimbra (Crítica de uma entrevista)*. In: *Diário Liberal*. *Jornal republicano da manhã*. Lisboa, nº 242, de 3 de Julho de 1933.

Heliodoro, *Classes e justo salário*. In: *Diário Liberal*. Lisboa, nº 243, de 4 de Julho de 1933.

Heliodoro, *Classes e justo salário*. In: *Diário Liberal*. Lisboa, nº 246, de 15 de Julho de 1933.

Heliodoro, *Classes e justo salário*. In: *Diário Liberal*. Lisboa, nº 249, de 18 de Julho de 1933.

Heliodoro, *Classes e justo salário*. In: *Diário Liberal*. Lisboa, nº 252, de 21 de Julho de 1933.

Heliodoro *A jornada de trabalho*. In: *Diário Liberal*. Lisboa, nº 254, de 23 de Julho de 1933.

Heliodoro, *A jornada de trabalho*. In: *Diário Liberal*. Lisboa, nº 256, de 25 de Julho de 1933.

Heliodoro, *O materialismo dialéctico*. In: *Diário Liberal*. Lis-

boa, nº 274, de 12 de Agosto de 1933.

Heliodoro, *O materialismo dialéctico*. In: *Diário Liberal*. Lisboa, nº 276, de 14 de Agosto de 1933.

1934 - M.O. (Miguel de Oliveira), *A conferência de Leonardo Coimbra. Impressões dum ouvinte*. In: *Novidades*. Lisboa, nº 11.978, de 3 de Fevereiro de 1934.

Álvaro Pinto, *Leonardo Coimbra e a mocidade portuguesa*. In: *Diário de Notícias*. Rio de Janeiro, 4 de Fevereiro de 1934.

1935 - João Oculito, *Quem é Cristo*. Lisboa, 1935.

1936 - Sant'Anna Dionísio, *Leonardo Coimbra*. (Discurso pronunciado no cemitério da Lapa, no Porto, no dia 4 de Janeiro de 1936, junto do corpo inanimado do pensador). Cf. *O Primeiro de Janeiro*. Porto, 5 de Janeiro de 1936: cf. ainda *Prisma*, revista trimestral de filosofia, ciência e arte, nº 1, páginas 30-40, Porto, 1936, e ainda *Leonardo Coimbra. Contribuição para o conhecimento da sua personalidade e seus problemas*. Porto, 1936. *In fine*.

João de Castro Osório, *Um filósofo do misticismo. O drama espiritual de Leonardo Coimbra*. In: *Diário de Lisboa* (Suplemento literário). Lisboa, 10 de Janeiro de 1936.

Carlos Ramos, *Leonardo Coimbra*. In: *A Ordem*, de 11 de Janeiro de 1936. Transcrito no livro *Carlos Ramos*, colectânea organizada por António de Castro Henriques, páginas 265-267. Livraria Tavares Martins, Porto, 1944.

Anónimo, *Posto de observação - A morte de um homem*. In: *A Voz de Fafe*. Fafe, 11 de Janeiro de 1936.

Domingos Maurício (Pê), *A evolução religiosa de Leonardo Coimbra*. In: *Brotéria*. Lisboa, vol. XXII, Março de 1936.

Sant'Anna Dionísio, *Leonardo Coimbra. Contribuição para o conhecimento da sua personalidade e seus problemas*. Porto, Edição do Autor, 1936.

*Na casa da Imprensa. Sobre Leonardo Coimbra*. In: *Jornal de Notícias*. Porto, 1 de Abril de 1936.

Sant'Anna Dionísio, *Leonardo Coimbra*. In: *Diário de Notícias*. Funchal, nº 18.417, de 24 de Março de 1936.

Sant'Anna Dionísio, *Leonardo Coimbra*. In: *Diário de Notícias*. Funchal, nº 18.458, de 15 de Maio de 1936.

António Sérgio, *Sobre uma opinião de Raúl Proença*. In: *O Diabo*. Semanário de literatura e crítica. Lisboa, nº 112, Ano III, de 16 de Agosto de 1936.

Sant'Anna Dionísio, *Sobre a questão, levantada por Antônio Sérgio, do valor de Leonardo Coimbra como pensador e a suposta consideração de Raúl Proença por ele, nessa qualidade.* In: *O Diabo*. Lisboa, nº 115, de 6 de Setembro de 1936.

Antônio Sérgio, *Resposta a Sant'Anna Dionísio, relembrando que o assunto era a seriedade de pensamento.* In: *O Diabo*. Lisboa, nº 116, de 13 de Setembro de 1936.

Manuel Mendes, *Carta a Antônio Sérgio.* In: *O Diabo*. Lisboa, nº 116, de 13 de Setembro de 1936.

Sant'Anna Dionísio, *Contestação das objecções de Antônio Sérgio ao nosso modo de ver o pensamento de Leonardo Coimbra.* In: *O Diabo*. Lisboa, nº 118, de 27 de Setembro de 1936.

Antônio Sérgio, *Procurando desembaraçar uma meada e dissipar um nevoeiro.* In: *O Diabo*. Lisboa, nº 119, de 4 de Outubro de 1936.

Antônio Sérgio, *Procurando desembaraçar uma meada e dissipar um nevoeiro mental.* In: *O Diabo*. Lisboa, nº 120, de 11 de Outubro de 1936.

Antônio Sérgio, *Procurando desembaraçar uma meada e dissipar um nevoeiro mental.* In: *O Diabo*. Lisboa, nº 121, de 18 de Outubro de 1936.

Antônio Sérgio, *Procurando desembaraçar uma meada e dissipar um nevoeiro mental.* In: *O Diabo*. Lisboa, nº 122, de 25 de Outubro de 1936.

Sant'Anna Dionísio, *Terceira tentativa de rectificação dos juízos imprudentes de Antônio Sérgio sobre o valor de Leonardo Coimbra como pensador.* In: *O Diabo*. Lisboa, nº 125, de 15 de Novembro de 1936.

Sant'Anna Dionísio, *O juízo crítico de Antônio Sérgio sobre o valor da obra filosófica de Leonardo Coimbra.* In: *O Diabo*. Lisboa, nº 127, de 29 de Novembro de 1936.

Abel Salazar, *O dueto caracterológico e pseudo-filosófico de Coimbra e Pascoais.* In: *Pensamento*. Porto, nº 80, Novembro de 1936. Foi parcialmente transcrito por Antônio Sérgio in *Seara Nova*, Lisboa, nº 488, de 24 de Outubro de 1936, sob título *Uma palhaçada filosófica.*

Antônio Sérgio, *Resposta, não ao panegirista de Leonardo Coimbra, mas a três leitores que se me dirigiram.* In: *O Diabo*, Lisboa, nº 129, de 13 de Dezembro de 1936.

Antônio Leite, *Bergson e o problema da existência de Deus.* In: *Brotéria*. Lisboa, vol. XXIII, 1936.

Leonardo Coimbra, Filho, *Leonardo Coimbra. Considerações so -*

bre o livro do Dr. Sant'Anna Dionísio. Porto, 1936.

Cláudio Correia de Oliveira, *Leonardo Coimbra*. In: *Vamos Ler*. Rio de Janeiro, de 1936.

1937 - Fino Beja, *Evolução religiosa de Leonardo Coimbra*. In: *Pales - tras de Cultura Social e Religiosa*. Lisboa, 1937.

Sant'Anna Dionísio, *Leonardo Coimbra e o ensino da Filosofia na Universidade*. In: *Porto Académico*. Posto, número único, comemorati - vo do 1º Centenário da Academia Politécnica e da Escola-Médico Cirúrgica de Porto, Abril de 1937.

José Marinho, *O homem suas possibilidades e valores, no pensa - mento de Leonardo Coimbra*. In: *Presença*. Coimbra, nº 50, Dezembro de 1937.

1938 - Sant'Anna Dionísio, *Objecções a António Sérgio sobre o valor da obra filosófica de Leonardo Coimbra*. Porto, 1938.

Raúl Proença, *Depoimento autógrafa*. In: *Objecções a António Sérgio sobre o valor da obra filosófica de Leonardo Coimbra*, de Sant'An - na Dionísio, Porto, Edição do Autor, 1938, *in fine*, páginas 111-112.

1940 - Henrique Perdigão, artigo *Leonardo Coimbra*, in *Dicionário Universal de Literatura*. Porto, 2.<sup>a</sup> ed., páginas 714-715.

1942 - Gilberto Freire, *Uma cultura ameaçada - A luso-brasileira*. Ed. da Casa do Estudante do Brasil, Rio de Janeiro, 2.<sup>a</sup> ed, 1942.

1943 - Álvaro Ribeiro, *O Problema da Filosofia Portuguesa*. Editorial Inquérito. Lisboa, 1943.

Jaime Cortesão, *Remorso pela morte de Antero*. In: *Seara Nova*. Lisboa, nº 848, de 13 de Novembro de 1943.

*Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*. Artigo *Coimbra (Leonardo)*, in vol. VII, p. 95, s.d.

1944 - Jose Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofia*. Editorial Atlan - te. México, 1944, pág. 120.

D. Manuel Gonçalves Cerejeira, *A Igreja e o Pensamento Contem - porâneo*. Coimbra Editora, Limitada. Coimbra, 4.<sup>a</sup> edição 1944 (Nota final à 4.<sup>a</sup> edição).

1945 - Adolfo Casais Monteiro, *Leonardo Coimbra*, In: *A Tarde*. Porto, 5 de Outubro de 1945.

Agostinho da Silva, *Sete cartas a um jovem filósofo*. Lisboa, 1945.

Moreira das Neves (Pé), *O Grupo dos Cinco*. Lisboa, 1945.

Álvaro Ribeiro, *Leonardo Coimbra (Apontamentos de biografia e de bibliografia)*. Lisboa, Editorial Império, 1945.

Sant'Anna Dionísio, *Positivismo e esclarecimento positivo*. In: *Seara Nova*. Lisboa, nº 939, de 11 de Agosto de 1945.

Sant'Anna Dionísio. *Entrevista* concedida ao jornal do Porto *A Tarde*. In: *A Tarde*. Porto, 11 de Outubro de 1945.

Faure da Rosa (Coronel), *As experiências do Dr. Leonardo Coimbra*. In: *Estudos Psíquicos*. Lisboa, nº 12, Outubro de 1945.

José Marinho, *O Pensamento filosófico de Leonardo Coimbra*. Livraria Figueirinhas. Porto, 1945.

Carlos Bastos, *Leonardo Coimbra*. In: *A Tarde*. Porto, nº 285, de 21 de Outubro de 1945.

1946 - Delfim Santos, *O Pensamento Filosófico em Portugal*. Lisboa, 1946.

José Marinho, *Memória e presença*. In: *O Primeiro de Janeiro*. Porto, 16 de Janeiro de 1946.

Aarão de Lacerda, *No décimo aniversário da morte de Leonardo Coimbra*. In: *O Comércio do Porto*. Porto, 30 de Janeiro de 1946.

1947 - Rodrigo Soares, *Por um novo humanismo*. Porto, 1947.

Amorim de Carvalho, *A dissolução mística do pensamento filosófico de Leonardo Coimbra*. In: *Prometeu*. Porto, nº 1, 1947.

Álvaro Ribeiro, *Sampaio (Bruno)*. Edições S.N.I., Lisboa, 1947.

1948 - Paulo de Castro, *Portugal e seus valores. Leonardo Coimbra*. In: *O Estado de S. Paulo*. São Paulo (Brasil), 17 de Junho de 1948.

José Marinho, *Sampaio Bruno*. In: *Perspectiva da Literatura Portuguesa do Século XIX*, vol. II, Lisboa, 1948.

José Marinho, *Sampaio Bruno*. In: *Os Grandes Portugueses*, vol. II, Lisboa, s/d.

1949 - Álvaro Ribeiro, *No aniversário da morte de Leonardo Coimbra*. In: *Diário Popular*. Lisboa, 2 de Janeiro de 1949.

Álvaro Ribeiro, *Faculdade de letras ou faculdade de filosofia?* In: *Diário Popular*. Lisboa, 25 de Janeiro de 1949.

Fernando Piteira Santos e Manuel Mendes, *Dois Documentos*. In: *Seara Nova*. Lisboa, nº 1129, de Setembro de 1949.

1950 - Luís Washington Vita, *A Filosofia no Brasil* (Cap. IV: *Leonardo Coimbra*). São Paulo (Brasil), 1950.

Luis Washington Vita, *Um congresso internacional de Filosofia*. In: *Separata da Revista do Arquivo*. São Paulo (Brasil), nº 127, 1950.

António de Magalhães, *O pensamento de Leonardo Coimbra*. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, tomo VI, 1950, pp. 3-56.

Antônio Dias de Magalhães (P<sup>e</sup>), *Introdução* à edição póstuma do livro *O Homem às mãos com o Destino*. Faculdade de Filosofia de Braga. Braga, 1950.

Delfim Santos, *Na primeira reunião dos antigos alunos da Faculdade de Letras do Porto*. Texto datado de 12 de Agosto de 1950, incluído no III vol. das *Obras Completas* de Delfim Santos, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1977.

Vários (ccordenção de Sant'Anna Dionísio), *Leonardo Coimbra — Testemunhos dos seus contemporâneos*. Livraria Tavares Martins, Porto, 1950.

José Marinho, *Relação da Filosofia e da Teologia no Pensamento Português Moderno*. Lisboa, 1950

1951 - Antônio Dias de Magalhães, *Um grande convertido português. Leonardo Coimbra*. In: *Magnificat*, nºs 7-8, 1951.

Agostinho Veloso, *A Mensagem de Leonardo Coimbra*. In: *Brotéria*. Lisboa, vol.LIII, fasc. 1, 1951.

Antônio Dias de Magalhães, *A Filosofia da Saudade*. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, tomo VII, 1951.

Álvaro Ribeiro, *Os positivistas. Subsídios para a história da filosofia em Portugal*. Livraria Popular de Francisco Franco, Lisboa, 1951.

1953 - Manuel José Cortês Rosa, *Actualidade de um Inédito de Leonardo Coimbra. História e Teoria da Ciência*. Caldas da Saúde, 1953.

Álvaro Ribeiro, *Apologia e filosofia*. Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1953.

Antônio de Magalhães, *Para a compreensão de Teixeira de Pascoaes*. Separata da Revista Portuguesa de Filosofia, tomo IX, fasc. 3. Faculdade de Filosofia, Braga, 1953.

1954 - Antônio Dias de Magalhães, *Da História à Metafísica da Saudade*. In: *Cidade Nova*. Lisboa, 3.<sup>a</sup> série, nºs 4-5, 1954.

Antônio Dias de Magalhães, *Iniciação ao moderno pensamento português*. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, tomo X, fasc. 4, 1954, pp. 502-511.

Antônio Alberto de Andrade, *Filosofia Portuguesa ou Filosofia em Portugal*. *Filosofia*, nº 1, 1954.

1955 - Álvaro Ribeiro, *Arte de filosofar*. Portugália Editora, Lisboa, 1955.

1956 - Estêvão Jardim, *Influência de Hamelin no Criacionismo de Leonardo Coimbra*. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, tomo XII, 1956.

António Dias de Magalhães, *A perenidade do pensamento de Leonardo Coimbra*. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, tomo XII, fasc. 4, Outubro-Dezembro de 1956, pp. 337-359.

Sant'Anna Dionísio, *Prefácio de «A Alegria, a Dor e a Graça Do Amor e da Morte»*. Vol. I das *Obras Completas de Leonardo Coimbra*. Livraria Tavares Martins, Porto, 1956.

Sant'Anna Dionísio, *O valor da Ciência para Leonardo Coimbra*. Porto, 1956. Separata de *Studium Generale*, III, 1956.

Sant'Anna Dionísio, *As ideias e intuições fundamentais do pensamento filosófico de Leonardo Coimbra*. In: *Gazeta Literária*. Porto, nº 50, Outubro de 1956.

Delfim Santos, *Actualidade e valor do pensamento de Leonardo Coimbra*. Porto, 1956. Separata de *Studium Generale*, III, 1956.

Colaboração vária e Inéditos. In: *O Debate*. Lisboa, nº 25, 1956.

1957 - Manuel de Freitas, *O Pensamento Criacionista de Leonardo Coimbra*. In: *Itinerarium*. Braga, nºs 16-17, 1957.

João Ferreira, *Fundamentação geral do problema da Filosofia Portuguesa*. In: *Itinerarium*. Braga, nº 3, 1957.

P.º Manuel Barbosa da Costa Freitas, O.F.M., *O Pensamento Criacionista de Leonardo Coimbra* (Pars dissertationis). Braga, 1957. Separata de *Itinerarium*, nº 3, 47 páginas, 1957.

Álvaro Ribeiro, *A razão animada. Esboço de Antropologia*. Livraria Bertrand, Lisboa, 1957.

Álvaro Ribeiro, *A Alegria, a Dor e a Graça* (crítica). In: *Les études philosophiques*. Paris, nº 1, 1957.

1958 - Manuel de Freitas, *Aspectos do Saudosismo em Leonardo Coimbra*. In: *Itinerarium*. Braga, nº 4, 1958.

Delfim Santos, *Prefácio a «O Criacionismo»* (Síntese filosófica). Vol. II das *Obras Completas de Leonardo Coimbra*. Livraria Tavares Martins, Porto, 1958

Lúcio Craveiro da Silva, *Filosofia portuguesa actual. Esboço histórico valorativo*. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, tomo XIV, 1958, pp. 397-416.

Lúcio Craveiro da Silva, *Portugal. Les Grands Courants de la Pensée Mondiale Contemporaine — Panoramas Nationaux*. Milan, vol. 2, s.d..

P.º Manuel Barbosa da Costa Freitas, O.F.M., *Aspectos do Saudosismo em Leonardo Coimbra*. In: *Itinerarium*. Braga, 1958.

Álvaro Ribeiro, *Escola formal. Tópicos de pedagogia*. Guimaraes & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1958.

José Marinho, *Filosofia Portuguesa e Universalidade da Filosofia*. In: *Jornal 57*. Lisboa, nºs 3-4 e 5, de Dezembro de 1957 e Setembro de 1958.

1959 - João Ferreira, A «*embebência ontológica*» como prova da existência de Deus em Leonardo Coimbra. In: *Itinerarium*. Braga, nº 24, 1959.

Manuel de Freitas, *As provas da existência de Deus segundo o método criacionista de Leonardo Coimbra*. In: *Itinerarium*. Braga, nº 25, 1959. Foi publicado em *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*, Munster, 1960.

António Dias de Magalhães, *Cristo na Obra de Leonardo Coimbra*. In: *Actas do Colóquio de Estudos Filosóficos*. Braga-Porto, 1959.

Ambrósio Pina, *Concordancias filosóficas entre S. Agostin y Leonardo Coimbra*. In: *Rev. Augustinus*. Madrid, vol. IV, 1959.

Delfim Santos, *Leonardo Coimbra e o sentido da sua contribuição filosófica*. In: *Actas do Colóquio de Estudos Filosóficos*. Braga-Porto, 1959. Foi publicada separata.

Agostinho Veloso, *Do naturalismo ao sobrenaturalismo em Leonardo Coimbra*. In: *Brotéria*. Lisboa, vol. LXVIII, nº 6, Junho de 1959.

Lúcio Craveiro da Silva, *Antero de Quental. Evolução do seu pensamento filosófico*. Livraria Cruz, Braga, 1959.

Sant'Anna Dionísio, *Sentido do uno e do múltiplo no pensamento teodiceico de Leonardo Coimbra*. Separata de *Actas do Colóquio de Estudos Filosóficos*. Braga - Porto, 1959.

1960 - António José de Brito, *Uma entrevista inédita de Leonardo Coimbra*. In: *Praça Nova*. Porto, 1 de Julho de 1960.

Fernando Castelo-Branco, *Leonardo Coimbra e o problema da Didáctica da Filosofia*. In: *Revista Ocidente*. Lisboa, vol. 57, 1960.

Manuel de Freitas, *Leonardo Coimbra. Incidências positivistas na sua filosofia*. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, tomo XVI, 1960.

Amorim de Carvalho, *O Positivismo Metafísico de Sampaio Bruno (As influências de Comte e Hartmann. Crítica e reflexões filosóficas)*. Sociedade de Expansão Cultural, Lisboa, 1960.

Carlos Branco, *Situação actual do pensamento filosófico português e outros ensaios*. Edições Ática, Lisboa, 1960.

Francisco da Cunha Leão, *O Enigma Português*. Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1960.

1961 - Álvaro Ribeiro, *Estudos gerais*. Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1961.

Alfredo Margarido, *Teixeira de Pascoaes*. Editora Arcádia, Lisboa, 1961.

1962 - Sant'Anna Dionísio, *O Filósofo e o Poeta (Pascoaes)*. In: *Diário Popular*. Lisboa, 15 de Janeiro de 1962.

Ana Hatherly, *Prefácio ao livro «Adoração - Cânticos de Amor» de Leonardo Coimbra*, Delfos, Lisboa, s.d. (1962).

Ângelo Alves, *O Sistema Filosófico de Leonardo Coimbra. Idealismo Criacionista*. Porto, 1962.

António Dias de Magalhães, *Prefácio de «A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre»*, vol. XI das *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1962.

Álvaro Ribeiro, *Liceu aristotélico. Lógica e psicologia*. Sociedade de Expansão Cultural, Lisboa, 1962.

António Quadros, *O Ideal Português na Filosofia*. In: *O que é o ideal português*, Lisboa, 1962.

1963 - António Dias de Magalhães, *Uma tese sobre Leonardo Coimbra*. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, tomo XIX, 1963.

António Quadros, *Seis décadas de filosofia portuguesa*. Separata, 1963.

Rui Grácio, *Ensino Primário e analfabetismo*. In: *Dicionário de História de Portugal*, vol. II. Iniciativas Editoriais, Lisboa, 1963.

José Marinho, *Deus e Redenção em Bruno*. In: *O Comércio do Porto*, no suplemento *Cultura e Arte*. Porto. Foi depois incluído no vol. III de *Estrada Larga*, Porto, s/d. (1963).

1964 - João Ferreira, *Prefácios e Conclusões ao IX volume das Obras Completas de Leonardo Coimbra*. Livraria Tavares Martins, Porto, 1964.

1965 - José Gomes Ferreira, *A Memória das Palavras (ou o gosto de falar de mim)*. Portugália Editora. Lisboa, 1965; 2.<sup>a</sup> ed., 1966; 3.<sup>a</sup> ed., 1972.

Álvaro Ribeiro, *Escritores doutrinados*. Sociedade de Expansão Cultural, Lisboa, 1965.

Fr. João Ferreira, *Existência e fundamentação geral do problema da filosofia portuguesa*. Editorial Franciscana, Braga, 1965.

1966 - Sant'Anna Dionísio, «*O Sistema Filosófico de Leonardo Coimbra*» de Ângelo Alves. (crítica a). In: *Diário Popular*. Lisboa, 31 de Março de 1966.

Álvaro Ribeiro, *A antiga Faculdade de Letras do Porto e a Renascença Portuguesa*. In: *Portucale*. Porto, nº 2, 1966.

Pinharanda Gomes, *Filologia e Filosofia (Temas de Filologia e Filosofia Portuguesa)*

António Dias de Magalhães, *Coimbra (Leonardo José)*. Artigo in: VERBO — Enciclopédia Luso Brasileira de Cultura, vol.V, Lisboa, pp.875-879.

José Gomes Ferreira, *A Memória das Palavras (ou o gosto de falar de mim)*. Portugália Editora. Lisboa, 2.<sup>a</sup> ed., 1966.

1967 - Júlio Moreira Fragata, artigo *Criacionismo*. In: *Verbo-Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*. Lisboa, vol. VI, 1967, pp. 339-340.

Pinharanda Gomes, *Introdução à História da Filosofia Portuguesa*. Editora Pax, Braga, 1967.

Jacinto do Prado Coelho, *Saudosismo*. Artigo in: *VERBO-Enciclopédia Luso Brasileira de Cultura*, vol. 6<sup>o</sup>, Lisboa, pp.1537-1538.

Afonso Botelho, *Situação Cultural do Escritor*. Edição do Autor, Lisboa, 1967.

1968 - Pinharanda Gomes, *Para uma perspectiva portuguesa de Platão*. Ensaio. Atlântida Editora, Coimbra, 1968. Este ensaio foi incluído in *O Banquete ou do Amor*, de Platão, Atlântida Editora, Coimbra, s/d.

Rui Grácio, *Ensino primário e analfabetismo*. In: *Educação e Educadores*. Livros Horizonte, Lisboa, 1968. Reimpressão do artigo com o mesmo título, inserto no Dicionário de História de Portugal, Iniciativas Editoriais, Lisboa, 1963.

1969 - Álvaro Ribeiro, *A literatura de José Régio*. Sociedade de Expansão Cultural, Lisboa, 1969.

Pinharanda Gomes, *Pensamento Português-I*. Editora Pax, Braga, 1969.

1970 - Carlos Carreiro, *Leonardo e o seu culto por Antero*. Ponta Delgada, 1970.

Pinharanda Gomes, *Fenomenologia da Cultura Portuguesa*. Agência-Geral do Ultramar, Lisboa, 1970.

1971 - Álvaro Ribeiro, *Filosofia e Filologia*. In: «Parábola», suplemento cultural do *Diário do Minho*. Braga, 11 de Novembro de 1971. Foi publicada separata do texto, que aparece incluído em *Uma coisa que penea*, editora Pax, Braga, 1975.

Francisco da Cunha Leão, *Ensaio de Psicologia Portuguesa*. Guimarães Editores, Lisboa, 1971.

Maria da Glória Teixeira de Vasconcelos, *Olhando para trás vejo Pascoaes*. Livraria Portugal, Lisboa, 1971.

Rui Grácio, *Ensino primário e analfabetismo*. In: *Dicionário de História de Portugal*, vol. II. Iniciativas Editoriais, Lisboa, 1971.

1972 - José Gomes Ferreira, *A Memória das Palavras (ou o gosto de falar de mim)*. Portugália Editora. Lisboa, 3.<sup>a</sup> ed., 1972.

Pinharanda Gomes, *Pensamento Português-II*. Editora Pax, Braga, 1972.

José Marinho, *Filosofia, Ensino ou Iniciação?* Lisboa, 1972.

*Inquérito sobre a Filosofia Portuguesa*. Depoimentos de: Álvaro Ribeiro, António Quadros, Francisco Sottomayor, Romeu de Melo, José Garcia Domingues, Henrique António Pereira, Agostinho da Silva, Joaquim Braga, Afonso Botelho, Luís Furtado, Amorim de Carvalho, Manuel Leal Freire e Francisco da Cunha Leão. Editora Pax, Braga, 1972. Copyright by Pinharanda Gomes.

1973 - *Boletim Informativo* do Serviço de Bibliotecas da Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa, Série II, nº 27, 1973.

Francisco da Cunha Leão, *O Enigma Português*. Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 2.<sup>a</sup> edição, 1973.

1974 - *Boletim Informativo* do Serviço de Bibliotecas da Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa, Série II, nº 28, 1974.

Pinharanda Gomes, *Teodiceia portuguesa contemporânea*. Estudos e Antologia. Livraria Sampedro, Lisboa, 1974.

Pinharanda Gomes, *Pensamento e movimento (Prolegômenos a uma ascese filosófica)*. Lello & Irmão - Editores, Porto, 1974.

Hernâni Cidade, *Portugal Histórico-Cultural*. Círculo de Leitores, Lda. Lisboa, 1974.

1975 - Álvaro Ribeiro, *Uma coisa que pensa*. Editora Pax, Braga, 1975.

Pinharanda Gomes, *Pensamento Português-III*. Editora Pax, Braga, 1975.

1976 - Amândio César, *Leonardo Coimbra, Acto de Encontro*. Porto, 1976.

Orlando Vitorino, *Refutação da filosofia triunfante*. Teoremas, Lisboa, 1976.

Dalila L. Pereira da Costa/Pinharanda Gomes, *Introdução à Saudade (Antologia Teórica e Aproximação Crítica)*. Lello & Irmão-Editores, Porto, 1976.

José Marinho, *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*. Lello & Irmão - Editores, Porto, 1976.

Mário Garcia, *Teixeira de Pascoaes (Contribuição para o estudo da sua personalidade e para a leitura crítica da sua obra)*. Publicações da Faculdade de Filosofia de Braga. Braga, 1976.

1977 - Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*. Vol. I. Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1977.

Álvaro Ribeiro, *Iniciação Filosófica*. In: *Escola Formal*. Lisboa, nº 1, de 1977.

Joaquim Ferreira Gomes, *A Educação Infantil em Portugal (Acheias para a sua história)*. Livraria Almedina, Coimbra, 1977.

Maria do Carvalho, *Pascoaes*. Editora Pax, Braga, 1977.

1978 - Eduard Fey, *O Ensino da Filosofia em Portugal*. Lisboa, 1978 .  
Constituído por artigos publicados na revista *Brotéria*, números 1 a 5, de  
Julho a Novembro de 1978, vol. 107.

1979 - Amândio César, *D.ª Sílvia Cardoso. Um Anjo na encruzilhada de  
Leonardo Coimbra*. In: *A Rua. Semanário*. Lisboa, 4 de Janeiro de 1979.

Ambrósio Pina, *Memórias de Leonardo Coimbra*. Braga, 1979.

Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Leonardo*. Vol. II, Guimarães & C.<sup>ª</sup>  
Editores, Lisboa, 1979.

Fernando Pessoa, *Sobre Portugal (Introdução ao problema nacio-  
nal)*. Ática, Lisboa, 1979. Recolha de textos de Maria Isabel Rocheta e  
Maria Paula Morão; introdução e organização de Joel Serrão.

Pinharanda Gomes, *Pensamento Português-IV*. Edições do Templo,  
Lisboa, 1979.

Sant'Anna Dionísio, *Espólio filosófico em cinzas*. In: *O Diabo*.  
Lisboa, nº 54, 11 de Dezembro de 1979.

Joaquim Montezuma de Carvalho, *António Sérgio. A Obra e o Ho-  
mem*. Editora Arcádia, S.A.R.L., Lisboa, 1979.

1980 - Sant'Anna Dionísio, *Última década do filósofo tribuno*. In: *O  
Primeiro de Janeiro*. Porto, 26 de Maio de 1980.

Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*. Vol. III. Guimarães &  
C.<sup>ª</sup> Editores, Lisboa, 1980.

Miguel Spinelli, *Filosofia e Criatividade. Reflexões em torno  
de Leonardo Coimbra*. In: *O Primeiro de Janeiro*. Porto, 23 de Abril de  
1980.

Alfredo Ribeiro dos Santos, *Da «Nova Silva» à «Águia»*. In:  
*O Comércio do Porto* (Suplemento quinzenal de Cultura e Arte). Porto, 1 de  
Julho de 1980.

Alfredo Ribeiro dos Santos, *O Drama de Leonardo Coimbra*. In: *O  
Comércio do Porto* (Suplemento quinzenal de Cultura e Arte). Porto, 7 de  
Outubro de 1980.

Fernando Pessoa, *Ultimatum e Páginas de Sociologia Política*.  
Ática, Lisboa, 1980. Recolha de textos de Maria Isabel Rocheta e Maria  
Paula Morão; introdução e organização de Joel Serrão.

Sant'Anna Dionísio, *Veemência transcendente*. In: *O Primeiro de  
Janeiro*. Porto, 18 de Agosto de 1980.

Sant'Anna Dionísio, *Dramático debate parlamentar*. In: *O Pri-  
meiro de Janeiro*. Porto, 24 de Novembro de 1980.

1981 - Sant'Anna Dionísio, *Segundo quinquénio rútilo e fecundo*. In: *O*

*Primeiro de Janeiro*. Porto, 12 de Janeiro de 1981.

Sant'Anna Dionísio, *Sentido do jornalismo no filósofo e no poeta*. In: *O Primeiro de Janeiro*. Porto, 19 de Janeiro de 1981.

António Aresta, *A Escola Filosófica Portuense*. In: *O Primeiro de Janeiro*. Porto, 30 de Setembro de 1981.

Pinharanda Gomes, *O sorriso do pensamento (A ideia de Graçaem Leonardo Coimbra)*. In: *Nova Renascença*. Revista trimestral de Cultura . Porto, nº 5, Outono de 1981.

Miguel Spinelli, *A Filosofia de Leonardo Coimbra. O Homem e a Vida — Dois termos da sua Antropologia Filosófica*. Publicações da Faculdade de Filosofia de Braga. Braga, 1981.

José Marinho, *Estudos sobre o Pensamento Português Contemporâneo*. Biblioteca Nacional, Lisboa, 1981. Reune textos já anteriormente publicados.

1982 - Pinharanda Gomes, *Os Sinais da «Renascença Portuguesa»*. In: *Cultura Portuguesa*. Revista bimestral da Secretaria de Estado da Cultura. Lisboa, nº 2, Janeiro-Fevereiro de 1982.

Sant'Anna Dionísio, *Triade Ibérica (Ante-Manhã d'A Águia)*. In: *Cultura Portuguesa*. Revista bimestral da Secretaria de Estado da Cultura. Lisboa, nº 2, Janeiro-Fevereiro de 1982.

António Aresta, *Em defesa do património filosófico português*. In: *JL - jornal de letras, artes e ideias*. Lisboa, Ano I, nº 26, de 16 de Fevereiro a 1 de Março de 1982.

João Gaspar Simões, *Entre a filosofia e a história da filosofia: do pensamento vivo ao pensamento livresco*. In: *Diário de Notícias* (2º caderno-Cultura). Lisboa, 2 de Setembro de 1982.

António Braz Teixeira, *A filosofia dos anos 40*. In: *JL - jornal de letras, artes e ideias*. Ano II, nº 33, de 25 de Maio a 7 de Junho de 1982.

José Augusto Seabra, *De Leonardo à actual Faculdade de Letras : Uma Difícil Renascença*. In: *O Comércio do Porto*, de 21.11.1982, p. 2.

## II. AUTORES ESTRANGEIROS

1913 - Philéas Lebesgue, *Lettres portugaises*. In: *Mercure de France*. Paris, nº de 1 de Janeiro de 1913.

1917 - Philéas Lebesgue, « *A Alegria, a Dor e a Graça* », de *Leonardo Coimbra*. In: *A Águia*. Porto, 2.<sup>a</sup> série, vol. XI, nº 61-63, de Janeiro a Março de 1917. Trad. de *Lettres Portugaises*, de *Mercure de France*.

1919 - Joan Estelrich, *Dias lusitanos*. In: *Ressureição*. Lisboa, nº8, 1 de Dezembro de 1919.

Crexels i Valhonrat, *A Filosofia de Leonardo Coimbra*. In: *La Revista*. Barcelona, 1919. Vide notícia in: *A Tribuna*, Porto, 26 de Agosto de 1920.

1920 - Joan Estelrich, *Los nuevos valores - Leonardo Coimbra*. In: *La Publicidad*. Barcelona, 3 de Julho de 1920. Vide notícia in: *A Tribuna*, Porto, 26 de Agosto de 1920.

1921 - Valentim de Pedro, *Leonardo Coimbra, el filósofo criacionista. La Alegría, el Dolor y la Gracia* (Prefácio). Traducción castellana de Valentim de Pedro, Espasa - Calpe, Madrid, 1921.

A. Villar Ponte, *Que es y que representa Leonardo Coimbra*. In: *El Noroeste*. La Coruña, 3 de Setembro de 1921.

A. Villar Ponte, *Um filósofo português*. In: um importante diário de Cuba. 1921. Vide notícia in: *A Tribuna*, Porto, 29 de Setembro de 1921.

1922 - Andrénio, *Leonardo Coimbra*. In: *La Vanguardia*. Madrid, Abril de 1922. Trad. in: *A Imprensa da Manhã*. Lisboa, 14 de Abril de 1922.

Gabriel Alomar, *Divagaciones sobre Leonardo Coimbra*. In: *El Imparcial*. Madrid, 1922. Trad. in: *A Tribuna*, Porto, 3 de Abril de 1922.

J.J. Viqueira, *La filosofía española y portuguesa en el siglo XIX y comienzos del siglo XX*. In: Karl Vorländer, *Historia de la filosofía*. Tradução da sexta edição alemã por J.J. Viqueira. Madrid-Barcelona, 1922.

1923 - Philéas Lebesgue, *Lettres portugaises*. In: *Mercure de France*. Paris, nº de 1 de Janeiro de 1923.

José Enseñat, « *A Alegria, a Dor e a Graça* », de *Leonardo Coimbra*. In: *El Dia*. Palma de Mallorca, Espanha. Trad. in: *A Águia*, nº 7, 3.<sup>a</sup> série, 1923.

1924 - Vicente Risco, *O filósofo do nosso tempo: Leonardo Coimbra*. In: *Galicia*. Diário de Vigo. Vigo, 31 de Janeiro de 1924.

1934 - Tristão de Ataíde (Alceu Amoroso Lima), *Catolicismo e Integra-  
lismo*. In: *A Ordem*. Rio de Janeiro, nº 58, 1934.

1936 - Cláudio Correia de Oliveira, *Leonardo Coimbra*. In: *Vamos ler*.  
Rio de Janeiro, 1936.

1940 - Gilberto Freyre, *Uma cultura ameaçada: a luso-brasileira*. Con-  
ferência, impressa no Recife, na *Officina do Diário da Manhã*, em 1940 ,  
sem indicação do editor. Foi incluída na 2.<sup>a</sup> edição de *O Mundo que o Por-  
tuguês criou*, Lisboa, Edição Livros do Brasil , sem indicação de da-  
ta, pp. 169-221.

1942 - Gilberto Freyre, *Uma cultura ameaçada: a luso-brasileira*. Se-  
gunda edição, aumentada, publicada pela Casa do Estudante do Brasil, Rio  
de Janeiro, 1942.

1943 - Gilberto Freire, *Uma Cultura ameaçada: la luso brasileña*. E -  
dição argentina, publicada em Buenos Aires, pelo Escritório Comercial do  
Brasil, número 13 da *Colección Problemas Americanos*, 1943.

1948 - Severin Lamping, *Homens que regressam à Igreja*. Braga, 1948.

1950 - Luís Washington Vita, *A Filosofia no Brasil*. Cap. IV: *Leonar-  
do Coimbra*. S. Paulo, Brasil, 1950.

Luís Washington Vita, *Um congresso internacional de filosofia*  
In: Separata da *Revista do Arquivo*. Nº 127, S. Paulo, Brasil, 1950.

1964 - Julio García Morejón, *Unamno y Portugal*. Instituto de Cultu-  
ra Hispânica de Madrid. Madrid, 1964.

1971 - Julio García Morejón, *Unamno y Portugal*. Editorial Gredos, S.  
A.. Madrid, 1971, 2.<sup>a</sup> ed., corrigida e aumentada.

## C - BIBLIOGRAFIA GERAL

(Não se pretende uma bibliografia exaustiva, mas tão só uma bibliografia funcional, de trabalho),

I. *Dicionários e Vocabulários de Filosofia*

Lalande (André), *Vocabulaire critique et technique de la Philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 12.<sup>e</sup> édition, 1976.

Ferrater Mora (Jose), *Diccionario de Filosofia*, Editorial Sud Americana, Buenos Aires, 2 tomos, 5.<sup>a</sup> edición, 1965.

II. *Histórias da Filosofia*

Abbagnano (N.), *Storia della Filosofia*, Torino, 19 . Publicado em língua portuguesa sob o título de *História da Filosofia*, em 14 volumes, por Editorial Presença, Lisboa, 1969-1970 .

Bochénschi (I.M.), *Philosophie der Gegenwart*, A. Francke AG. Verlag, Berna, 2.<sup>a</sup> ed., 1951. Publicado em língua portuguesa sob o título de *A Filosofia Contemporânea Ocidental*, em tradução de António Pinto de Carvalho, E.P.U.-EDUSP, São Paulo-Brasil, 3.<sup>a</sup> ed., 1975.

Bréhier (Émile), *Histoire de la Philosophie*, 2 volumes, 1926-1930 (várias edições posteriores revistas e aumentadas).

Châtelet (François) (sous la direction de), *Histoire de la Philosophie - Idées, Doctrines*, 8 volumes, Librairie Hachette, Paris, 1972-1972 . Publicado em língua portuguesa sob o título de *História da Filosofia - Ideias, Doutrinas*, 8 volumes, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1974-1977 .

Chevalier (Jacques), *Histoire de la Pensée*, 4 tomos, Flammarion Éditeur, Paris, 1956.

Fraile (Guillermo, O.P.) e Urdanoz (Teofilo, O.P.), *Historia de la Filosofia*, 6 tomos (7 volumes), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1971-1978.

Heinemann (F.), *Die Philosophie im XX. Jahrhundert*, Ernest Klett Verlag, Stuttgart, 1963. Publicado em língua portuguesa sob o título de *A Filosofia no século XX*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2.<sup>a</sup> edição, 1979.

Hirschberger (Johannes), *Geschichte der Philosophie*, 4 volumes, Verlag Herder & Co., Freiburg im Breisgau, 3.<sup>a</sup> ed., 1958. Publicado em

língua portuguesa em 4 volumes, Editora Herder São Paulo-Brasil (*História da Filosofia na Antiguidade*, 2.<sup>a</sup> ed., 1965; *História da Filosofia na Idade Média*, 2.<sup>a</sup> ed., 1966; *História da Filosofia Moderna*, 2.<sup>a</sup> ed., 1967; *História da Filosofia Contemporânea*, 2.<sup>a</sup> ed., 1968),

Mariás (Julián), *Historia de la Filosofia*, Madrid, 1941. Publicado em língua portuguesa por Edições Sousa & Almeida, Limitada, Porto, sem indicação de data, em tradução de Alexandre Pinheiro Torres sobre a 13.<sup>a</sup> edição espanhola.

### III. Dicionários, Vocabulários e Tratados de Pedagogia

Foulquié (Paul), *Dictionnaire de la Langue Pédagogique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1971.

García Hoz (Victor) (dirección y prólogo por), *Diccionario de Pedagogia Labor*, dois tomos, Editorial Labor, S.A., Barcelona, 1964.

Ipfling (Heinz-Jürgen), *Grundbegriffe der Pädagogischen Fachsprache*, Franz Verlag GrunbH & Co., Munique, 1974. Publicado em língua portuguesa sob o título de *Vocabulário Fundamental de Pedagogia*, em tradução de Artur Morão, por Edições 70, Lisboa, 1979.

Laeng (Mauro), *Lessico Pedagogico*, La Scuola Editrice S.P.A., Brescia, 1968. Publicado em língua portuguesa sob o título de *Dicionário de Pedagogia*, Publicações D. Quixote, Lisboa, 1973, em tradução de Helder Rodrigues.

Leif (J.), *Vocabulaire Technique et Critique de la Pédagogie et des Sciences de l'Éducation*, Librairie Delagrave, Paris. Publicado em língua portuguesa sob o título de *Vocabulário Técnico e Crítico da Pedagogia e das Ciências da Educação*, em tradução de L. de Almeida Campos, por Editorial Notícias, Lisboa, 1976.

Débesse (Maurice) e Mialaret (Gaston), *Traité des Sciences Pédagogiques*, 8 volumes, Presses Universitaires de France, Paris, 1969-1978.

### IV. Histórias da Pedagogia

Abbagnano (N.) e Visalberghi (A.), *Linee di Storia della Pedagogia*, G.B. Paravia & C., Torino, 1957. Publicado em língua portuguesa sob o título de *História da Pedagogia*, na 1.<sup>a</sup> ed. em 2 volumes, em tradu

ção de Glicínia Quartin, por Livros Horizonte, Lisboa, sem indicação de data.

Eby (Frederick), *The Development of Modern Education - in Theory, Organization, and Practice*, Prentice-Hall, Inc. (USA), 1952. Publicado em língua portuguesa por Editora Globo, Porto Alegre - Brasil, 2.<sup>a</sup> ed., 1976.

Gal (Roger), *Histoire de l'Éducation*, Presses Universitaires de France, Paris, 5.<sup>a</sup> ed., 1963. Publicado em língua portuguesa sob o título de *História da Educação*, em tradução de Antônio Campos, por Editorial Vega, Lisboa, 1979.

Hubert (René), *Histoire de la Pédagogie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1949. Publicado em língua portuguesa sob o título de *História da Pedagogia*, por Companhia Editora Nacional, São Paulo - -Brasil, 1957.

Larroyo (Francisco), *Historia General de la Pedagogia*, 10.<sup>a</sup> ed., 1967. Publicado em língua portuguesa sob o título de *História Geral da Pedagogia*, 2 tomos, por editora Mestre Jou, São Paulo, Brasil, 1970, sobre a 10.<sup>a</sup> edição espanhola aumentada.

Luzuriaga (Lorenzo), *Historia de la educación y de la pedagogia*, Editorial Losada, S.A.; Buenos Aires, 1951. Publicado em língua portuguesa, sob a 3.<sup>a</sup> ed. (1959), sob o título de *História da Educação e da Pedagogia*, por Companhia Editora Nacional, São Paulo-Brasil, 10.<sup>a</sup> edição, 1978.

Luzuriaga (Lorenzo), *Historia de la educación pública*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 2.<sup>a</sup> ed., 1950. Publicado em língua portuguesa sob o título de *História da Educação Pública*, por Companhia Editorial Nacional, São Paulo-Brasil, 1959.

Mayer (Frederik), *A History of Educational Thought*, Charles E. Merrill Publishing Company, Columbus (Ohio, USA), 3.<sup>a</sup> ed., 1973. Publicado em língua portuguesa sob o título de *História do Pensamento Educacional*, por Zahar Editores, Rio de Janeiro-Brasil, 1976.

#### V. *Sobre a História Geral da Filosofia Portuguesa*

Caeiro (Francisco da Gama), *História da Filosofia em Portugal (Roteiro de matérias e guia bibliográfico)*, Separata da Revista da Faculdade de Letras de Lisboa, III série, nº 7, 1963.

Caryalho (Joaquim de), *Obra Completa*, 3 volumes, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1978, 1981, 1982.

Carvalho (Joaquim de), *Evolução da historiografia filosófica em Portugal até fins do século XIX*, Lisboa, 1947.

Craveiro da Silva (Lúcio), *Filosofia Portuguesa Actual - Esboço histórico valorativo*, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo XIV, Braga, 1958.

Figueiredo (Fidelino de), *Para a História da Filosofia em Portugal (Complemento bibliográfico)*, in *Estudos de Literatura*, 4.<sup>a</sup> série, Lisboa, 1921-1922.

Gomes (Pinharanda), *Introdução à História da Filosofia Portuguesa*, Braga, 1967.

Gomes (Pinharanda), *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, Lello & Irmão-Editores, Porto, 1981.

Gomes (Pinharanda), *A Patrologia Lusitana*, Lello & Irmão-Editores, Porto, 1983.

Praça (Lopes), *História da Filosofia em Portugal*, edição preparada por Pinharanda Gomes, Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1974.

Santos (Delfim), *Obras Completas*, 3 volumes, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1971, 1973, 1977.

Santos (Delfim), *O Pensamento Filosófico em Portugal*, Lisboa, 1946.

Thomas (Lothar), *Contribuição para a história da filosofia portuguesa*, Lisboa, 1944.

*A Filosofia Tomista em Portugal (documento estabelecido sobre um Ensaio de M.A. Ferreira Deusdado)*, traduzido, prefaciado, anotado e actualizado (1879, 1974) por Pinharanda Gomes, Lello & Irmão-Editores, Porto, 1978.

#### VI. *Sobre a História Geral da Pedagogia Portuguesa*

Albuquerque (Luís), *Notas para a História do Ensino em Portugal*, Textos Vértice, I vol., Coimbra, 1960.

Banha de Andrade (António Alberto), *Contributos para a História da Mentalidade Pedagógica Portuguesa*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1982.

Braga (Teófilo), *História da Universidade de Coimbra*, 4 volumes, Lisboa, 1892-1902.

Coelho (Francisco Adolfo), *Para a história da instrução popular*, Instituto Gulbenkian de Ciência - Centro de Investigação Pedagógica, Lisboa, 1973.

*Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra (1771)*, edição do II Centenário da Reforma Pombalina, Por Ordem da Universidade, Coimbra, 1972.

Costa (D. António da), *História da Instrução Popular em Portugal*, Editor-António Figueirinhas, Porto, 2.<sup>a</sup> edição, 1900.

*Estatutos da Universidade de Coimbra (1772)*, 3 Livros, edição do II Centenário da Reforma Pombalina, Por Ordem da Universidade, Coimbra, 1972.

Fernandes (Rogério), *O Pensamento pedagógico em Portugal*, Instituto de Cultura Portuguesa, M.E.C. - Secretaria de Estado da Cultura, Lisboa, 1978.

Fernandes (Rogério), *A pedagogia portuguesa contemporânea*, Instituto de Cultura Portuguesa, Presidência do Conselho de Ministros - Secretaria de Estado da Cultura, Lisboa, 1979.

Ferreira (Alberto), (Prefácio, selecção e notas de), *Antologia de textos pedagógicos do século XIX portugueses*, 3 volumes, Instituto Gulbenkian de Ciências - Centro de Investigação Pedagógica, Lisboa, 1971, 1973 e 1975.

Ferreira Deusdado (M.A.), *Educadores Portugueses*, Angra-Coimbra, 1909.

Filho (Sílvio Pêlico), *História da Instrução Popular em Portugal*, Empresa Internacional Editora, Lisboa - Porto - Coimbra, 1923.

Ribeiro (José Silvestre), *História dos Estabelecimentos Científicos, Literários e Artísticos de Portugal*, 18 volumes, Lisboa, 1871-1894.

Sampaio (José Salvado), *O Ensino Primário (1911-1969) - Contribuição Monográfica*, 3 volumes, Instituto Gulbenkian de Ciência - Centro de Investigação Pedagógica, Lisboa, 1975-1977.

Saraiya (António José), *História da Cultura em Portugal*, 3 volumes, Lisboa, 1950, 1955 e 1962.

Serrão (Joaquim Veríssimo), *História das Universidades*, Lello & Ir-

mão Editores, Porto, 1983.

Silva Dias (J.S.), *Portugal e a Cultura Europeia*, Coimbra, 1953.

Verney (Luís António), *Verdadeiro Método de Estudar*, 5 volumes, Livraria Sá da Costa-Editora, Lisboa, 1949, 1950, 1950, 1952, 1952.

## VII. *Bibliografia Geral*

Agostinho (S<sup>to</sup>), *Obras de San Agustin*, edição bilingue dirigida pelo P.<sup>e</sup> Félix García, 22 volumes, Biblioteca de Auctores Christianos, Madrid.

Amorim Viana (Pedro), *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1982 (organização e fixação do texto de António Carlos Leal da Silva).

Antero de Quental, *Prosas*, 3 volumes, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1923, 1926, 1931.

Aristóteles, *Obras*, Aguilar, S.A. de Ediciones, Madrid, 2.<sup>a</sup> ed., 1967 (tradução do grego, estudo preliminar, preâmbulos e notas por Francisco de P. Samaranch).

Bergson (Henri), *Oeuvres*, Édition du Centenaire, Presses Universitaires de France, Paris, 1970.

Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. Há edição portuguesa: *Tratado do Conhecimento Humano*, tradução e prefácio de Vieira de Almeida, Atlântida, Coimbra, 1958.

Berkeley, *Three Dialogues between Hylas and Philonous*. Há edição portuguesa: *Três Diálogos entre Hylas e Filonous em oposição aos cépticos e ateus*, tradução, prefácio e notas de António Sérgio, Atlântida, Coimbra, 2.<sup>a</sup> edição, 1965.

*Bíblia de Jerusalém (A)*, Edições Paulinas, São Paulo-Brasil, 1981.

Boutroux (Émile), *De la contingence des lois de la nature*, Paris, 1874.

Boutroux (Émile), *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaine*, Paris, 1895.

Boutroux (Émile), *Science et religion dans la philosophie contemporaine*, Paris, 1908.

Brunschvicg (Léon), *La modalité du jugement*, 1897.

- Brunschvicg (Léon), *Introduction à la vie de l'Esprit*, 1900.
- Brunschvicg (Léon), *Les étapes de la philosophie mathématique*, 1912.
- Brunschvicg (Léon), *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 1927.
- Brunschvicg (Léon), *Écrits philosophiques*, 3 volumes, Presses Universitaires de France, 1951, 1954, 1958.
- Buchner (L.), *Força e Matéria ou Princípios da Ordem Natural ao Alcance de Todos*, Lello & Irmão - Editores, Porto, versão de Jaime Filinto, sem indicação de data.
- Buchner (L.), *O Homem Segundo a Ciência - O Seu Passado, o Seu Presente e o Seu Futuro ou Onde Vimos? Quem Somos? Para Onde Vamos?*, Lello & Irmão - Editores, Porto, 1960 (versão de Alfredo Pimenta segundo a tradução francesa de Letourneau).
- Comte (Auguste), *Oeuvres complètes*, Paris, 1970 e seguintes.
- Comte (Auguste), *Oeuvres choisies*, por Henri Gouhier, Paris, 1942.
- Darwin (Charles), *On the Origin of Species by means of Natural Selection*, London, 1859. Publicado em língua portuguesa sob o título de *Origem das Espécies*, em tradução de Joaquim Dá Mesquita Paul, por Lello & Irmão - Editores, Porto, sem indicação de data.
- Darwin (Charles), *The Descent of Man and Selection in Relation of Sex*, 2 volumes, 1871.
- Descartes (René), *Oeuvres de Descartes*, ed. Charles Adam et Paul Tannery, 12 volumes, Paris, 1897-1910.
- Durckheim (Émile), *De la division du travail social*, Paris, 1893. Publicado em língua portuguesa sob o título de *A divisão do trabalho social*, em 2 volumes, por Editorial Presença, Lisboa, 1977.
- Durckheim (Émile), *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, 1895. Publicado em língua portuguesa sob o título de *As regras do método sociológico*, por Editorial Presença, Lisboa, 1980.
- Durckheim (Émile), *Le suicide*, Paris, 1896. Publicado em língua portuguesa sob o título de *O Suicídio - Estudo Sociológico*, por Editorial Presença, Lisboa, 1973.
- Durckheim (Émile), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912.
- Durckheim (Émile), *Sociologie et philosophie*, ed. de C. Bouglé, Paris, 1924.

Durckheim (Émile), *Éducation et Sociologie*, Paris, 1922. Publicado em língua portuguesa por Edições Melhoramento, São Paulo-Brasil, 8.<sup>a</sup> ed., 1972.

Durckheim (Émile), *L'éducation morale*, Paris, 1955.

Engels (F.), *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, tradução Molitor, Éditions Costes, 1931. Publicado em Portugal sob o título de *A origem da família, da propriedade privada e a do Estado*, por Editorial Presença, Lisboa, 19 .

Engels (F.), *Anti-Dühring*, tradução de Bottigelhi, Éditions Sociales, Paris. Há, publicada, tradução portuguesa.

Engels (F.), *Dialectique de la nature*, Ed. Rivière, Paris, 1950. Publicado em Portugal sob o título de *Dialéctica da Natureza*, em tradução de Joaquim José Moura Ramos e Eduardo Lúcio Nogueira, por Editorial Presença, Lisboa, 2.<sup>a</sup> ed., 1978.

Engels (F.), *Ludwig Feuerbach et la fin de la Philosophie classique allemande*, Costes, Paris, 1952.

Escoto (Duns), *Questiones quodlibetales*, Biblioteca de Auctores Christianos, Madrid.

Espinosa (B.), *Oeuvres de Spinoza*, ed. Chr. Appuhn, 3 volumes, Garnier, Paris, 1904-1913. Publicada em língua portuguesa a *Ética*, em 3 volumes, em tradução de Joaquim Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e António Simões, Atlântida, Coimbra, 1960 (2.<sup>a</sup> ed.), 1962, 1965; publicado também o *Tratado sobre a Reforma do Entendimento*, em tradução de A. Borges Coelho, Livros Horizonte, Lisboa, 1971.

Eucken (Rudolf), *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo*, tradução espanhola de N. Salmerón, Madrid, Jorro, 1912.

Eucken (Rudolf), *La vida, su valor e su significación*, tradução espanhola de E. Luís André, Madrid, 1912.

Eucken (Rudolf), *Los grandes pensadores. Su teoría de la vida*, tradução espanhola de F. Ballvé, Madrid, 1914.

Eucken (Rudolf), *La lucha por el contenido espiritual de la vida*, tradução espanhola de E. Ovejero y Maury, Madrid, 1925.

Eucken (Rudolf), *El hombre y el mundo*, tradução espanhola de E. Ovejero y Maury, Madrid, 1926.

- Fichte (Johann Gottlieb), *Doctrina de la Ciencia*, trad. espanhola de Juan Cruz Cruz, Aguilar Argentina S.A. de Ediciones, Buenos Aires , 1975.
- Fichte (Johann Gottlieb), *El Destino del Hombre*, trad. espanhola de Eduardo Ovejero y Maury, Espasa-Calpe, S.A., Madrid, 1976.
- Fouillée (Alfred), *La liberté et le déterminisme*, Paris, 1872.
- Fouillée (Alfred), *L'évolutionnisme des idées-forces*, 1890.
- Fouillée (Alfred), *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, 1896.
- Fouillée (Alfred), *La Psychologie des idées-forces*, 2 volumes, 1893.
- Fouillée (Alfred), *La morale des idées-forces*, 1907.
- Fouillée (Alfred), *Esquisse d'une interprétation du monde*, 1913.
- Guyau (J.-M.), *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, 1885.
- Guyau (J.-M.), *L'irreligion de l'avenir*, 1887.
- Guyau (J.-M.), *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, 1884.
- Guyau (J.-M.), *L'Art au point de vue sociologique*, 1889.
- Haeckel (Ernst ), *História da Criação dos Seres Organizados segundo as Leis Naturais*, tradução portuguesa de Eduardo Pimenta, Lello & Irmão - Editores, Porto, 1961.
- Haeckel (Ernst), *Origem do Homem*, tradução portuguesa de Fonseca Cardoso, Livraria Lello & Irmão - Editores, Porto, 3.<sup>a</sup> ed., 1948.

Haeckel (Ernst), *O Monismo - laço entre a religião e a ciência (Profissão de Fé de um Naturalista)*, tradução portuguesa de Fonseca Cardoso, Livraria Lello & Irmão - editores, Porto, 3.<sup>a</sup> ed., 1947.

Haeckel (Ernst), *Os Enigmas do Universo*, tradução portuguesa de Jaime Filinto, Lello & Irmão - Editores, Porto, 1961.

Haeckel (Ernst), *Maravilhas da Vida (Estudos de philosophia biologica, para servirem de complemento aos Enigmas do Universo)*, tradução portuguesa de João de Meyra, Lello & Irmão - Editores, Porto, sem indicação de data.

Haeckel (Ernst), *Religião e Evolução (Conferências feitas em Berlim, a 14, 16 e 18 de Abril de 1905)*, tradução portuguesa de Domingos Ramos, Livraria Lello & Irmão - editora, Porto, 3.<sup>a</sup> ed., 1947.

Hamelin (Octave), *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, Paris, 1907.

Hamelin (Octave), *Le système de Descartes*, Paris, 1911; ed. Léon Robin, Paris, 2.<sup>a</sup> ed., 1921.

Hamelin (Octave), *Le système d' Aristote*, ed. Léon Robin, Paris, 1920.

Hamelin (Octave), *Le système de Renouvier*, ed. P. Mony, Paris, 1927.

Hegel (G.W.F.), *La Phénoménologie de l'Esprit*, tradução francesa de Jean Hyppolite, Aubier-Éditions Mouton, Paris, 2 tomos, sem indicação de data.

Hegel (G.W.F.), *La Science de la Logique*, 4 volumes, tradução francesa de S. Jankélévitch, Aubier-Éditions Mouton, Paris, 1975, 1971, 1971, 1971.

Hegel (G.W.F.), *Encyclopédie des Sciences Philosophiques en Abrégé*, tradução francesa de Maurice de Gandillac, Éditions Gallimard, 1970.

Hegel (G.W.F.), *Principes de la Philosophie du Droit*, tradução francesa de André Kaan, Éditions Gallimard, 1963.

Hegel (G.W.F.), *Esthétique*, tradução francesa de S. Jankélévitch, 4 volumes, Flammarion, Paris, 1979.

Hegel (G.W.F.), *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tradução francesa de J. Gibelin, 2 volumes, Éditions Gallimard, 1954.

Hegel (G.W.F.), *Introdução à História da Filosofia*, tradução portu-

guesa do Dr. A. Pinto de Carvalho, com Prefácio do Professor Joaquim de Carvalho, Arménio Amado - Editor, Sucessor, Coimbra, 3.<sup>a</sup> ed., 1974.

Hegel (G.W.F.), *La Raison dans l'Histoire-Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, tradução francesa de Kostas Papaïonnou, Union Générale d'Éditions, Paris, 1965.

Hegel (G.W.F.), *Filosofia de la Historia*, tradução espanhola de José M.<sup>a</sup> Quintana Cabanas, Ediciones Zeus, Barcelona, 1970.

Hegel (G.W.F.), *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, Aguilar, S.A. de Ediciones, Madrid, 1970.

Heidegger (Martin), *L'Être et le Temps*, tradução francesa de Rudolf Boehm e Alphonse de Waelhens, Éditions Gallimard, 1972.

Heidegger (Martin), *Introduction à la Métaphysique*, tradução francesa de Gilbert Kahn, Éditions Gallimard, 1972.

Heidegger (Martin), *Qu'est-ce qu'une chose?*, tradução francesa de Jean Taminioux, Éditions Gallimard, 1971.

Heidegger (Martin), *Kant et le problème de la métaphysique*, tradução francesa de Alphonse de Waelhens e Walter Biemel, Éditions Gallimard, 1970.

Heidegger (Martin), *Questions I*, tradução francesa de Henry Corbin, Roger Munnier, Alphonse de Waelhens, Walter Biemel, Gérard Granel e André Préau, Éditions Gallimard, 1974.

Heidegger (Martin), *Questions II*, tradução francesa de Kostas Axelos, Jean Beaufret, Dominique Janicaud, Lucien Braun, Michel Haar, André Préau e François Fédier, Éditions Gallimard, 1973.

Heidegger (Martin), *Questions III*, tradução francesa de André Préau, Julien Hervier e Roger Munnier, Éditions Gallimard, 1969.

Heidegger (Martin), *Questions IV*, tradução francesa de Jean Beaufret, François Fédier, Jean Lauxerrois e Claude Roëls, Éditions Gallimard, 1976.

Heidegger (Martin), *Qu'Appelle-t-On-Penser?*, tradução francesa de Aloys Becker e Gérard Granel, Presses Universitaires de France, 1959.

Heidegger (Martin), *Le Principe de Raison*, tradução francesa de André Préau, Éditions Gallimard, 1962.

- Heidegger (Martin), *Chemins qui ne mènent nulle part*, tradução francesa de Wolfgang Brokmeier, Éditions Gallimard, 1980.
- Heidegger (Martin), *Approche de Hölderlin*, tradução francesa de Henry Corbin, Michel Deguy, François Fédier e Jean Launay, Éditions Gallimard, 1974.
- Heidegger (Martin), *Acheminement vers la Parole*, tradução francesa de Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier e François Fédier, Éditions Gallimard, 1976.
- Heidegger (Martin), Schelling - *Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine* - édité par Hildegard Feick, tradução francesa de Jean-François Courtine, Éditions Gallimard, 1977.
- Heidegger (Martin), *Nietzsche*, 2 volumes, tradução francesa de Pierre Klossowski, Éditions Gallimard, 1975-1976.
- Heidegger (Martin), *Essais et Conférences*, tradução francesa de André Préau, Éditions Gallimard, 1973.
- Hume (David), *A Treatise of Human Nature*, edição L.A. Selby-Bigge, Oxford, University Press, reimpressão de 1965.
- Hume (David), *Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, edição L.A. Selby-Bigge, Oxford University Press, 2.<sup>a</sup> edição, 1902.
- Hume (David), *An Abstract of A Treatise of Human Nature*, reimpresso por J.M.Keynes e P. Sraffa, Archon Books, Hamden, Connecticut, 1965 (reimpressão da 1.<sup>a</sup> ed. de 1938).
- James (W.), *The Varieties of Religious Experience*, Nova Iorque, 1902.
- James (W.), *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Nova Iorque, 1907.
- James (W.), *A Pluralistic Universe*, Nova Iorque, 1909.
- James (W.), *Experiências de um psiquista* (tradução portuguesa de António Pinto Ribeiro de *Expériences d'un Psychiste*, Éditions Payot, 1972), Moraes Editores, Lisboa, 1973.
- Jaurès (Jean), *De la réalité du monde sensible*, Paris, 1891.
- Kant (I.), *Crítica de la Razón Pura*, 2 volumes, tradução espanhola de José del Perojo y Figueras, (1.<sup>o</sup> vol.) e José Rovira Armengol (2.<sup>o</sup> vol.), Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 4.<sup>a</sup> ed., 1961, e 1.<sup>a</sup> ed.,

1960.

Kant (I.), *Crítica de la Razón Práctica*, tradução espanhola de J. Rovira Armengol, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires. 1961.

Kant (I.), *Crítica del Juicio*, tradução espanhola de José Rovira Armengol, Editorial Losada S.A., Buenos Aires, 1961.

Kant (I.), *Prolegómenos a toda a Metafísica Futura*, tradução portuguesa de Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 1982.

Kant (I.), *Lo Bello y lo Sublime. La Paz Perpetua*, tradução espanhola de A. Sánchez Rivero e F. Rivera Pastor, Espasa-Calpe, S.A., Madrid, 6.<sup>a</sup> ed., 1979.

Kierkegaard (Søren), *Oeuvres Complètes*, Éditions Gallimard, Paris.

Kierkegaard (Søren), *O Desespero Humano (Doença até à Morte)*, tradução portuguesa de Adolfo Casais Monteiro, Livraria Tavares Martins, Porto, 6.<sup>a</sup> ed., 1979.

Kierkegaard (Søren), *O Banquete (In vino veritas)*, tradução portuguesa de Álvaro Ribeiro, Guimarães Editores, Lisboa, 3.<sup>a</sup> ed., 1972.

Kierkegaard (Søren), *Temor e Tremor*, tradução portuguesa de Maria José Marinho, Guimarães Editores, Lisboa, 1959.

Lachelier (Jules), *Du fondement de l'induction*, Paris, 2.<sup>a</sup> ed., 1896.

Lachelier (Jules), *Études sur le syllogisme*, Paris, 1907.

Le Dantec (Félix), *L'athéisme*, Paris, 1907.

Le Roy (Édouard), *Science positive et Philosophie de la liberté*, Paris, 1899.

Le Roy (Édouard), *Le problème de Dieu*, Paris, 1907.

Le Roy (Édouard), *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*, Paris, 1927.

Le Roy (Édouard), *Introduction à l'étude du problème religieux*, Paris, 1944.

Le Roy (Édouard), *L'exigence idéaliste et l'exigence morale*, 2 volumes, Paris, 1956-1958.

Lévy-Bruhl (Lucien), *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Alcan, Paris, 1910.

- Lévy-Bruhl (Lucien), *La mentalité primitive*, Alcan, Paris, 1922.
- Lévy-Bruhl (Lucien), *L'Âme Primitive*, Alcan, Paris, 1927.
- Lévy-Bruhl (Lucien), *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Alcan, Paris, 1938.
- Lévy-Bruhl (Lucien), *Les Carnets de Lévy-Bruhl*, P.U.F., Paris, 1949.
- Locke (John), *An Essay concerning Human Understanding*, edição de A. C. Fraser, 2 volumes, Londres, 1894. Publicada tradução espanhola sob o título de *Ensayo del entendimiento humano*, de Edmundo O'Gorman, México, 1956.
- Malebranche (N.), *Recherche de la vérité*, in *Oeuvres Complètes* dirigidas por A. Robinet, Paris, Vrin, 1958-1965, em 20 volumes.
- Malebranche (N.), *Traité de la nature et la Grâce*, in *Oeuvres Complètes* dirigidas por A. Robinet, Paris, Vrin, 1958, 1965, em 20 volumes.
- Malebranche (N.), *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, in *Oeuvres Complètes* dirigidas por A. Robinet, Paris, Vrin, 1958-1965, em 20 volumes.
- Marx (Karl), *Oeuvres Complètes de Karl Marx*, tradução Molitor, Éditions Costes, Paris.
- Marx (Karl) e Engels (F.), *A Ideologia Alemã*, tradução portuguesa de Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira, 2 volumes, Editorial Presença (Portugal) - Livraria Martins Fontes (Brasil), 3.<sup>a</sup> ed. 1976, 1975.
- Marx (Karl) e Engels (F.), *A Sagrada Família*, tradução portuguesa de Fiamma Hasse Pais Brandão, João Paulo Casquilho e José Bettencourt, Editorial Presença (Portugal) - Livraria Martins Fontes (Brasil), 1974.
- Nietzsche (F.), *Obras Completas de Federico Nietzsche*, tradução espanhola de E. Ovejero y Maury, Buenos Aires, 6.<sup>a</sup> edição, 5 volumes, 1967.
- Ortega y Gasset (Jose), *Obras Completas*, 11 volumes, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid.
- Ortega y Gasset (Jose), *Unas lecciones de metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 2.<sup>a</sup> ed., 1968.
- Pascal (Blaise), *Oeuvres complètes*, por L. Brunschvicg, P. Boutroux e F. Gazier, 14 volumes, Hachette, Paris, 1908-1925.
- Platão, *Oeuvres Complètes*, tradução de Léon Robin, 2 tomos, Éditions Gallimard, 1977.

Plotino, *Enêades*, tradução francesa de E. Bréhier, 6 tomos em 7 volumes, Collection Guillaume Budé, Les Belles Lettres, Paris, 1924-1938 (edição bilingue).

Plotino, *Eneadas* (I a VI), tradução de Jose Antonio Miquez, Aguilar, Madrid-Buenos Aires - Mexico, 1963 (3.<sup>a</sup> ed.), 1964, 1965, 1966, 1967, 1967.

Poincaré (Henri), *La Ciencia y la Hipótesis*, Espasa-Calpe, S.A., Madrid, 3.<sup>a</sup> ed., 1963.

Poincaré (Henri), *Ciencia y Método*, Espasa-Calpe, S.A., Madrid, 3.<sup>a</sup> ed., 1963.

Poincaré (Henri), *El Valor de la Ciencia*, Espasa-Calpe, Argentina, S.A., Buenos Aires, 1946.

Renan (Ernest), *História das Origens do Cristianismo. Livro I — Vida de Jesus*, tradução portuguesa de Eduardo Augusto Salgado, Lello & Irmão - Editores, Porto, sem indicação de data.

Renan (Ernest), *História das Origens do Cristianismo. Livros II — Os Apóstolos*, tradução portuguesa de Eduardo Augusto Salgado, Lello & Irmão - Editores, Porto, 4.<sup>a</sup> ed., 1964.

Renan (Ernest), *História das Origens do Cristianismo. Livro III — S. Paulo*, tradução portuguesa revista por Tomás da Fonseca, Lello & Irmão - Editores, Porto, sem indicação de data.

Renan (Ernest), *História das Origens do Cristianismo, Livro IV — O AntiCristo*, tradução portuguesa de Campos Lima, Lello & Irmão-Editores, Porto, sem indicação de data.

Renan (Ernest), *História das Origens do Cristianismo. Livro V — Os Evangelhos e a Segunda Geração Cristã*, tradução portuguesa de Eduardo Pimenta, Lello & Irmão-Editores, Porto, sem indicação de data.

Renan (Ernest), *História das Origens do Cristianismo. Livro VI — A Igreja Cristã*, tradução portuguesa de Eduardo Pimenta, Lello & Irmão-Editores, Porto, sem indicação de data.

Renan (Ernest), *História das Origens do Cristianismo. Livro VII — Marco Aurélio e o Fim do Mundo Antigo*, Lello & Irmão-Editores, Porto, 2.<sup>a</sup> ed., 1964.

Renouvier (Charles), *Manuel de philosophie moderne*, Paris, 1842.

Renouvier (Charles), *Manuel de philosophie ancienne*, Paris, 1844.

Renouvier (Charles), *Essais de critique générale*, em 4 volumes (I : *Traité de logique générale*, Paris, 1854; II: *Traité de psychologie rationnelle*, Paris, 1859; III: *Les principes de la nature*, Paris, 1864; IV: *Introduction à la philosophie analytique de l'histoire*, Paris, 1864).

Renouvier (Charles), *La science et la morale*, Paris, 1869.

Renouvier (Charles), *Uchronie*, Paris, 1876.

Renouvier (Charles), *Esquisse d'une classification systématique des systèmes philosophiques*, 2 volumes, Paris, 1885-1886.

Renouvier (Charles), *La nouvelle monadologie*, Paris, 1898.

Renouvier (Charles), *Philosophie analytique de l'histoire*, 4 volumes, Paris, 1896-1897.

Renouvier (Charles), *Les dilemmes de la métaphysique pure*, Paris, 1900.

Renouvier (Charles), *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, Paris, 1901.

Renouvier (Charles), *Le personalisme*, Paris, 1903.

Roberty (E. de), *Nouveau Programme de sociologie (Introduction à l'étude des sciences du monde surorganique)*, Félix Alcan, Éditeur, Paris, 1904.

Russell (Bertrand), *Principia Mathematica* (em colaboração com A.N. Whitehead), 3 tomos, 1910, 1912, 1913.

Russell (Bertrand), *Philosophical Essays*, 1910.

Russell (Bertrand), *The problems of philosophy*, 1912.

Russell (Bertrand), *Our Knowledge of the External World*, 1914.

Russell (Bertrand), *Mysticism and Logic and other Essays*, 1918.

Russell (Bertrand), *Introduction to Mathematical Philosophy*, 1919.

Russell (Bertrand), *What I Believe*, 1925.

Russell (Bertrand), *The ABC of Relativity*, 1925.

Russell (Bertrand), *The Analysis of Matter*, 1927.

Russell (Bertrand), *An Outline of Philosophy*, 1927.

- Russell (Bertrand), *Sceptical Essays*, 1928.
- Russell (Bertrand), *The Scientific Outlook*, 1931.
- Russell (Bertrand), *Education and the Social Order*, 1932.
- Russell (Bertrand), *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, 1948.
- Sampaio Bruno (José Pereira de), *Análise da Crença Cristã*, Porto , 1874.
- Sampaio Bruno (José Pereira de), *A Geração Nova — Os Novelistas*, Por to, 1886.
- Sampaio Bruno (José Pereira de), *Notas do Exílio*, Porto, 1893.
- Sampaio Bruno (José Pereira de), *O Brazil Mental*, Porto, 1898.
- Sampaio Bruno (José Pereira de), *A Idéa de Deus*, Porto, 1902.
- Sampaio Bruno (José Pereira de), *O Encoberto*, Porto, 1904.
- Sampaio Bruno (José Pereira de), *Os Modernos Publicistas Portugueses*, Porto, 1906.
- Sampaio Bruno (José Pereira de), *Portugal e a Guerra das Nações*, Por to, 1906.
- Sampaio Bruno (José Pereira de), *A Questão Religiosa*, Porto, 1907.
- Sampaio Bruno (José Pereira de), *Portuenses Ilustres*, Porto, 1907 - -1908.
- Sampaio Bruno (José Pereira de), *A Ditadura*, Porto, 1909.
- Sampaio Bruno (José Pereira de), *O Porto Culto*, Porto, 1912.
- Sampaio Bruno (José Pereira de), *Os Cavaleiros do Amor (Plano de um Lívro a Fazer-Dispersos e Inéditos)*, Guimarães Editores, Lisboa, 1960.
- Sampaio Bruno (José Pereira de), *Teoria Nova da Antiguidade*, Editori al Minerva, Lisboa, 1975.
- Scheler (Max), *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, tradução francesa de M. de Gandillac, Éditions Gallimard , 1955.
- Scheler (Max), *l'homme du ressentiment*, Éditions Gallimard, 1970.
- Scheler (Max), *Nature et Formes de la Sympathie (Contribution à l'é-tude des lois de la vie affective)*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1971.

Scheler (Max), *La situation de l'homme dans le monde*, Aubier, Paris, 1979.

Scheler (Max), *Le Sens de la Souffrance, suivi de deux autres essais* ("Repentir et Renaissance" e "Amour et connaissance"), tradução francesa de Pierre Klossowski, Fernand Aubier - Éditions de Montaigne, Paris, sem indicação de data

Scheler (Max), *Mort et Survie, suivi de Le Phénomène du Tragique*, tradução francesa de M. Dupuy, Aubier-Éditions Montaigne, Paris, 1952.

Scheler (Max), *La Pudeur*, tradução francesa de M. Dupuy, Aubier-Éditions de Montaigne, Paris, 1952.

Scheler (Max), *L'Ideée de Paix et le Pacifisme*, Aubier-Éditions Montaigne, Paris, 1953.

Scheler (Max), *La Esencia de la Filosofía y la conducción moral del conocer filosófico* (tradução espanhola de Elsa Tabernig), seguido de *Fenomenología y Gnoseología* (tradução espanhola de Ilse M. de Brugger) e de *La Teoría de los tres hechos* (tradução espanhola de Ilse M. Brugger), Editorial Nova, Buenos Aires, 3.<sup>a</sup> ed., 1970.

Schelling (F.W.J.), *Oeuvres métaphysiques (1805-1821)*, tradução francesa de Jean-François Courtine e Emmanuel Martineau, Éditions Gallimard, 1980.

Schopenhauer (A.), *El mundo como voluntad y representación*, tradução espanhola de E. Ovejero Maury, Aguilar, Madrid, 1927.

Schopenhauer (A.), *La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*, tradução espanhola de E. Ovejero Maury, Madrid, sem indicação de data.

Schopenhauer (A.), *Sobre la voluntad de la naturaleza*, tradução espanhola de Miguel de Unamuno, Madrid, 1900.

Schopenhauer (A.), *El fundamento de la moral*, tradução espanhola de F. Díez Crespo, Barcelona, sem indicação de data.

Schopenhauer (A.), *Los dos problemas fundamentales de la Etica*, Buenos Aires, 1965.

Schopenhauer (A.), *Aforismos sobre la felicidad de la vida*, tradução espanhola de R. Caro, Madrid, sem indicação de data.

Schopenhauer (A.), *Los dolores del mundo*, tradução espanhola de J.

Ruipérez, Barcelona, sem indicação de data.

Seixas (J.M. da Cunha), *Galeria das Sciencias Contemporaneas*, Livraria Internacional de Ernesto Chardron e Eugénio Chardron, Porto-Braga, 1879.

Spencer (Herbert), *Works*, 21 volumes, Londres, 1884-1904.

Stuart Mill (John), *System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, 2 volumes, Londres, 1843.

Stuart Mill (John), *Essay on Liberty*, Londres, 1859.

Stuart Mill (John), *Utilitarianism*, Londres, 1863.

Stuart Mill (John), *August Comte and the Positivism*, Londres, 1865.

Strauss (David-Frederico), *A Antiga e a Nova Fé (Confissão)*, tradução portuguesa de Alfredo Pimenta, Livraria Chardron de Lello & Irmão-Editores, Porto, sem indicação de data.

Strauss (David-Frederico), *A Nova Vida de Jesus*, tradução portuguesa de Heliodoro Salgado, 2 volumes, Livraria Chardron de Lello & Irmão-Editores, Porto, sem indicação de data.

Tolstoi (L.), *L'école de Yasnaia Poliana*, Paris, 1888.

Tolstoi (L.), *La liberté dans l'école. Le progrès et l'instruction publique en Russie*, Paris, 1905.

Tomás de Aquino (Santo), *Suma Teologica*, edição bilingue em 16 volumes, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

Tomás de Aquino (Santo), *Suma contra los Gentiles*, edição bilingue em 2 volumes, Biblioteca de Autores, Cristianos, Madrid, 1967-1968.

Unamuno (Miguel de), *Obras Completas*, Afrodísio Aguado, Madrid, 7 volumes,

Unamuno (Miguel de), *Obras Completas*, Edit. Vergara, Madrid., 14 volumes.

Unamuno (Miguel de), *Obras Completas*, edição de M. García Blanco, Escelicer, Madrid.

Whitehead (A.N.) *Principia Mathematica* (em colaboração com Bertrand Russell), 3 tomos, 1910, 1912, 1913.

Whitehead (A.N.), *The Concept of Nature*, 1920.

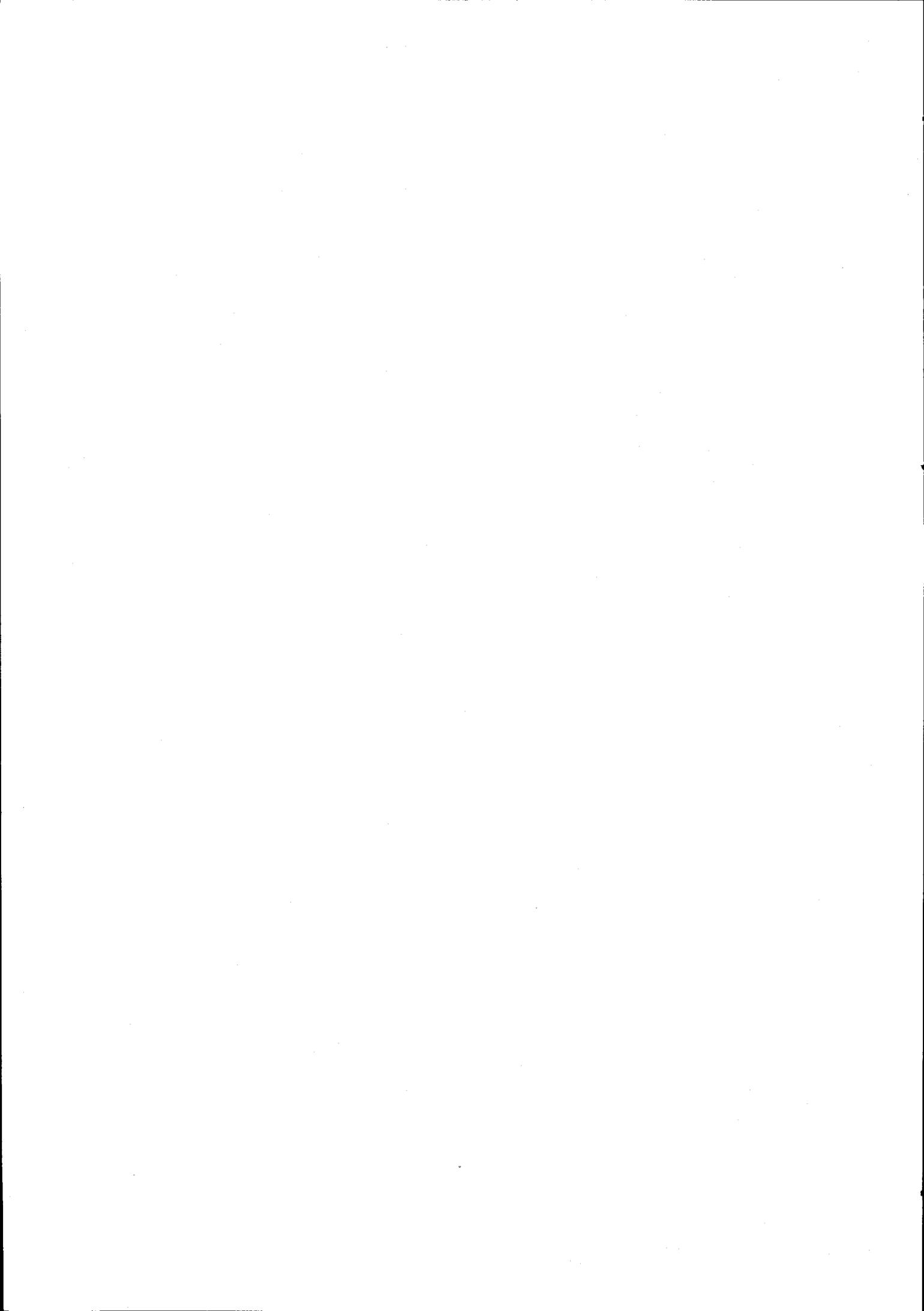
Whitehead (A.N.), *Science and the Modern World*, 1926.

Whitehead (A.N.), *Process and Reality*, 1929.

Wundt (Wilhelm), *Principios de Filosofia*, tradução espanhola de L. de Zulueta, La España Moderna, Madrid.

Wundt (Wilhelm), *Sistema de Filosofia Científica*, tradução espanhola de Luís André, Madrid, 2 volumes, 1913.

*I N D I C E*



## I N D I C E

<i>INTRODUÇÃO</i>	<i>Páginas</i>
1. Objectivo e propósito do estudo	13
2. Fontes	23
3. O método	25
4. Balanço	28
<i>Notas</i>	29
 <i>I PARTE - INTRODUÇÃO À PEDAGOGIA DE LEONARDO COIMBRA</i>	
 <i>CAPÍTULO I - Da Sociedade, do Estado, do Homem</i>	
1. Da Sociedade	35
2. Do Estado	45
3. Do Homem	49
<i>Notas</i>	62
 <i>CAPÍTULO II - Da Teoria da Cultura à Teoria da Razão</i>	
1. Teoria da Cultura	70
2. Dialéctica criacionista	82
3. Teoria da História	84
4. A Técnica	87
5. Teoria da Razão	90
<i>Notas</i>	99
 <i>CAPÍTULO III - Da Política</i>	
1. A Liberdade	106
2. O Livre Pensamento	115
3. Radicalismo e Conservadorismo	122
4. Democracia	125
<i>Notas</i>	140
 <i>CAPÍTULO IV - O Problema Educativo</i>	
1. A emergência do problema até <i>O Criacionismo</i>	150
2. Finalidade e natureza da educação	167
3. A educação como processo criacionista	174
4. Que espírito deve enformar a orgânica da educação e do ensino nacionais	181
5. A estrutura geral da Orgânica da Educação Nacional	206

6. O problema da educação religiosa	227
<i>Notas</i>	237

II PARTE - A FILOSOFIA CRIACIONISTA DE LEONARDO COIMBRA -  
- RAIZ DA SUA PEDAGOGIA

CAPÍTULO I - A Gnoseologia Criacionista

1. O problema gnoseológico em Leonardo Coimbra	265
2. Análise crítica do materialismo milliano	271
3. Análise crítica do formalismo kantiano	277
4. O ideo-realismo leonardino	290
5. Para uma teoria leonardina da Razão Poética	299
<i>Notas</i>	319

CAPÍTULO II - A Dialéctica Criacionista

1. Do "irracionalismo cristão" ao "criacionismo moral"	337
2. A relação Pensamento-Realidade dentro da dialéctica criacionista	341
3. O quadro fundamental do idealismo dialéctico criacionista	347
4. De uma filosofia monadológica a uma filosofia personalista	356
5. Linhas gerais do personalismo de Leonardo Coimbra	361
6. O conteúdo personalista da dialéctica criacionista de Leonardo Coimbra	364
7. O "eu" e o "outro"	373
8. A necessidade, a liberdade e a pessoa	379
9. Personalismo individualista e socialista	381
10. Doutrina personalista da Memória	382
11. O personalismo criacionista é um personalismo moral fundado em Deus	390
12. A Pessoa de Deus: Alfa e Ômega do criacionismo personalista de Leonardo Coimbra	397
13. Personalismo do Amor, do Encontro e da Redenção cósmica	416
<i>Notas</i>	435

<i>III PARTE - A PEDAGOGIA PROFUNDA DE LEONARDO COIMBRA</i>	Páginas
<i>CAPÍTULO I - Leitura filosófico-pedagógica de "A Alegria, a Dor e a Graça"</i>	
Introdução	465
1. <i>A Alegria</i>	465
2. <i>A Dor</i>	512
3. <i>A Graça</i>	539
Notas	581
<i>CAPÍTULO II - A Pedagogia criacionista é Anagogia</i>	
1. Pedagogia, Antropagogia, Anagogia, Pan-anagogia	622
2. A pedagogia formalista de Kant e a pedagogia criacionista de Leonardo Coimbra	624
3. A pedagogia platônica de Leonardo Coimbra	626
4. A pedagogia cristológica de Leonardo Coimbra	629
5. Pedagogia da palavra alta	643
Notas	657
<i>IV PARTE - A PRÁTICA PEDAGÓGICA DE LEONARDO COIMBRA</i>	
<i>CAPÍTULO I - A prática pedagógica cívica e cultural</i>	
1. A acção pedagógica anarquista	675
2. <i>A Águia</i> e a "Renascença Portuguesa"	676
3. Conferências, lições e discursos - formas de intervenção de um educador do povo (demopedagogo)	681
Notas	692
<i>CAPÍTULO II - A prática pedagógica profissional</i>	
1. A formação do profissional de educação	698
2. A actividade profissional	700
3. O juízo de alunos, discípulos, colegas e outros	707
Notas	743
<i>CAPÍTULO III - A prática pedagógica governativa</i>	
Introdução	758
1. O Ensino Primário e Fundamental	758
2. O Ensino Secundário	783
3. O Ensino Superior	785
4. O Ensino Normal	793
5. A Cultura Superior e as Belas-Artes	793



6. Medidas diversas de carácter instrumental e orientação totalizante	804
7. O Ensino Religioso	810
Conclusão	812
Notas	814
 <i>CONCLUSÃO</i>	 829
Notas	863
 <i>BIBLIOGRAFIA</i>	 865