

ACTAS DO
CONGRESSO INTERNACIONAL
PENSADORES PORTUENSES
CONTEMPORÂNEOS

1850-1950

Vol. II

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

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

Concepção gráfica: Departamento Editorial da INCM

Revisão do texto: Paula Lobo

Tiragem: 1000 exemplares

Data de impressão: Setembro de 2002

ISBN: 972-27-1160-1

Depósito legal: 184 648/02

IMPRENSA NACIONAL-CASA DA MOEDA

LISBOA

2002

O PENSAMENTO ÉTICO DE NEWTON DE MACEDO

JORGE TEIXEIRA DA CUNHA
Faculdade de Teologia — Porto

Newton de Macedo é um dos pensadores portuenses mais injustamente esquecidos, porque dos mais dignos de ser lembrados. Autor de uma obra não muito extensa, nem por isso deixa de ser um expoente em que a Escola Portuense chegou a um alto grau de clareza expositiva de sistematização. Actualíssimo pelo seu esforço de pensar a figura do homem como ser da liberdade e para a liberdade, por um exercício da razão aberta às dimensões transcendentais do humano, é um educador do género humano para a «cidadania». Queremos aqui, brevemente, expor algumas linhas de fundo do seu pensamento moral. Mas o conjunto da sua obra tem um grande interesse, uma vez que, como muitos dos portuenses, mostra uma grande mestria na filosofia das ciências, especialmente na nascente psicologia experimental, na estética e na história da filosofia, sobretudo, na filosofia grega antiga¹.

¹ Apenas se conhecem dois pequenos estudos sobre Newton de Macedo. João Paulo V. Guerreiro Vaz, «Macedo (Francisco Romano Newton de)», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 3, Lisboa-São Paulo, 1991, cols. 563 e segs., e o artigo de Sant'Anna Dionísio publicado em *O Diabo*, Lisboa, 7 de Outubro de 1980, p. 22. Este último vale pelo conhecimento pessoal que o autor teve do pensador.

Francisco Romano Newton de Macedo (6 de Novembro de 1894-17 de Agosto de 1944) nasceu e morreu em Lisboa. Fez os seus estudos na Universidade de Lisboa, a cuja Escola Normal Superior apresentou, como dissertação, o seu primeiro trabalho publicado: *A Crise Moral e a Acção Pedagógica* (Lisboa, 1917). Num gesto de grande ousadia, como era típico de Leonardo Coimbra, Newton de Macedo, na altura com 25 anos, é nomeado professor da Universidade de Coimbra; com encargo de reformar a sua Faculdade de Letras². Essa tarefa custou-lhe, como seria de esperar, grandes trabalhos, ocasionou-lhe muitos dissabores e foi coroada de insucesso. Ele próprio confessa, numa nota final ao seu livro de 1919³, que o trabalho apresenta algumas deficiências devidas ao seu envolvimento na *questão universitária*, então de actualidade indiscutível. Pouco tempo depois, é transferido para o Porto e encontramos-lo entre os membros do corpo docente da nova Faculdade de Letras. Nesse contexto são elaborados os trabalhos mais importantes. São eles, primeiro, a *Introdução à Filosofia. Seu Significado e Valor*, publicada pela Renascença Portuguesa (Porto, 1926). Este tratado pretende ser uma introdução «criacionista» à filosofia. Revela uma afinidade grande com o universo criacionista, não deixando o autor de preservar a sua originalidade⁴. O segundo trabalho importante é *A Luta pela Liberdade no Pensamento Europeu — I — A Alvorada Helénica*, publicado pela Imprensa da Universidade de Coimbra, em 1930. Esta obra parece que pressupunha uma continuação em outros volumes. Porém, a quanto se sabe, essa continuidade não existiu, tendo apenas o autor elaborado um estudo sobre «Novas tendências da psicologia experimental» (1933), regressando a um assunto sobre o qual publicara na sua juventude o volume *Aspectos do Proble-*

² O decreto de nomeação vem publicado no *Diário do Governo*, II série, 5 de Maio de 1919, p. 1450, subscrito pelo então Ministro da Instrução Pública, Leonardo José Coimbra. Devemos esta informação, bem como algumas outras notas sobre a biografia do Newton de Macedo, ao Sr. Dr. Joaquim Barros Domingues, a quem deixamos aqui pública gratidão.

³ Newton de Macedo, *Aspectos do Problema Psicológico*, Lisboa 1919.

⁴ Este texto não deve ser confundido com o compêndio de Ângelo Ribeiro, *Curso de Iniciação Filosófica. I — Significado e Valor da Filosofia*, Porto, 1919, este elaborado deliberadamente segundo o programa que Leonardo Coimbra concebera para o ensino liceal da Filosofia.

ma Psicológico (Lisboa, 1919). O resto da sua produção é constituído pela cura da edição portuguesa do *Discurso do Método*, de Descartes, e por colaboração em revistas, nomeadamente nos poucos números da *Revista da Faculdade de Letras do Porto* e na *Seara Nova*, bem como dois textos na *História de Portugal*, dirigida pelo seu colega Damião Peres, dedicados à «Renovação das ideias e das instituições de cultura» (vols. VI e VII), nomeadamente sobre as consequências da reforma pombalina e da revolução liberal nos estudos filosóficos e humanísticos.

O PENSAMENTO ÉTICO

Na breve apresentação do pensamento ético de Newton de Macedo, seguiremos um percurso feito de três momentos. Primeiramente, um momento epistemológico que consiste em mostrar o raciocínio de justificação da ética, como disciplina científica *sui generis* e como dimensão da existência humana. Num segundo momento, veremos como o autor caracteriza a razão humana, enquanto critério geral da moralidade. Finalmente, tentaremos esclarecer algumas questões levantadas, historicamente e não só, pela eleição inevitável da razão enquanto guia da acção humana responsável.

O CONHECIMENTO DO DETERMINISMO E O CONHECIMENTO DA LIBERDADE

Uma das causas em que Newton de Macedo se empenhou mais convictamente foi em mostrar a racionalidade do conhecimento moral. As suas obras testemunham esse esforço de mostrar que, além do conhecimento científico, existe uma outra consideração da realidade, tão importante como a primeira, que é precisamente a dimensão moral da existência. Esta é também científica a seu modo. Enquanto o conhecimento científico é uma racionalização dos fenómenos, assente no postulado do determinismo e da constância, o conhecimento moral é também uma racionalização que visa universalizar a conduta, «libertando-a da estreiteza dos fins egoístas» (*IF*, 135)⁵,

⁵ Com a sigla *IF*, seguida do número de página, citaremos a obra Newton de Macedo, *Introdução à Filosofia. Seu Significado e Valor*, Porto, Renascença Portuguesa, 1926.

tendo como horizonte o postulado da liberdade. Vejamos os diversos passos do autor apara justificar este ponto de vista.

Na *Introdução à Filosofia*, Newton de Macedo reconhece que a definição de filosofia como «reflexão crítica sobre os conhecimentos já possuídos» (IF, 111) é insuficiente por dois motivos. Primeiro, porque a ciência não abarca ainda tudo o que é necessário ao espírito humano conhecer, mas sobretudo por «limitações lógicas resultantes da atitude particular que o pensamento adopta em face da realidade a conhecer cientificamente, atitude em que a *realidade qualitativa*, que é uma realidade psicologicamente inegável, é posta de parte como simples aparência a traduzir em termos de quantidade» (IF, 112). O pensamento tem, pois, duas vertentes: uma científica e outra humana. Além das noções científicas, há outras noções «de natureza diferente, mais nossas, mais sentidas por nós, noções que constituem por assim dizer a camada mais profunda, mais pessoal da nossa individualidade» (IF, 112). Estas têm um carácter mais misterioso e a sua origem na nossa consciência é difícil de determinar, pois, em geral, remontam à infância. Lembremos, embora o autor não o diga, que a filosofia tradicional professava uma intuição, por todos os indivíduos, dos primeiros princípios muito gerais da moral. Essas noções não mensuráveis, situadas na zona profunda da individualidade, fazem igualmente parte do conhecimento. Diferentemente do ponto de vista científico, que as põe de parte, estas considerações de ordem humana são o aspecto da realidade que fazem de objecto do ponto de vista moral. Um e outro dos pontos de vista têm pretensão de objectividade racional (IF, 115). O homem ou «a vida» apresentam manifestações muito variadas que são irreduzíveis à físico-química ou a outra qualquer consideração parcelar. Isso é mais evidente quando se analisa o homem como realidade psicológica e como consciência. Estes fenómenos psicológicos e espirituais, que ao tempo positivista do nosso autor não tinham cabimento no âmbito da cientificidade, pressupõem a existência de uma causalidade de ordem diversa que compete à filosofia e não à psicologia estudar (IF, 117).

Este conhecimento moral, como é sabido, é expresso pelos juízos de valor, enquanto o outro é expresso pelos juízos de facto (IF, 118). Note-se, porém, que nem todos os juízos de valor são juízos morais; podem também ser estéticos, econó-

micos, políticos. Os juízos de valor moral, que nos interessam aqui, têm como especificidade referir a distinção entre bem e mal. Mas uma pergunta surge: serão esses juízos de valor expressão da necessidade de adaptação ao meio por parte dos seres humanos ou serão algo mais? O autor nota que existe no homem uma «adaptação activa» (IF, 121) que vai mesmo para além das teorias que explicam essa adaptação pelos tropismos, ou pelas tendências, a mais importante das quais é, em sentido freudiano, a tendência para viver, ou seja, o instinto de conservação. Mesmo que sejam tendências instintivas, observa o filósofo, é visível nos seres vivos uma adaptação de forma a escolher entre as excitações nocivas e as úteis (IF, 124). Um degrau acima desta capacidade de distinguir entre os estímulos, ergue-se o que Newton de Macedo chama «consciência hedónica». Esta consciência ocupa-se das modalidades afectivas de experiência da realidade. Ela distingue entre prazer e dor, mas o seu juízo, não sendo infalível, é ainda perfectível. De facto, não existe uma adaptação misteriosa entre a vida e o meio. Sobre ela se ergue, pois, no grau mais elevado da apreensão da realidade, a consciência moral que julga o real sob a forma de valor, distinguindo entre acções moralmente boas e moralmente más. E pergunta: «Por que motivo reserva o pensamento para o homem, isto é, para si próprio, esse singular privilégio, cheio de responsabilidades, de não se contentando com o conhecimento das causas que determinam as suas acções, as julgar à luz de um critério moral de apreciação como boas ou más?» (IF, 127.) Esta pergunta é precedida por uma antecedente que consiste em se interrogar sobre se a consciência moral não é decalcada, pura e simplesmente, da consciência hedónica. Para mostrar que não é assim, ele verifica que o valor dos juízos de consciência vem de várias proveniências. Primeiro, da afirmação da unidade dos diversos aspectos da personalidade do ser humano, dos aspectos afectivos e activos, da inteligência e da vontade, de forma que o ser humano, «sentindo e querendo, vai simultaneamente pensando, procurando racionalizar a sua vida» (IF, 128). Os juízos de valor não são, pois, apenas a forma racionalizada dos juízos de utilidade orgânica. Isso seria um errado intelectualismo que deixa a vida num horizonte numinoso e que separa o instinto da inteligência. Em segundo lugar, o nosso autor formula a sua hipótese decisiva: o pensamento, pergunta, assim como organiza a actividade sensorial em conhecimen-

to científico, pondo «*activamente* o postulado fundamental do *determinismo*, da ordem, da racionalidade», eliminando as aparências, elaborando os dados, como não faria o mesmo com os fenómenos da actividade humana, afectivos, activos, intellectuais, tendo em conta que é o mesmo sujeito que os vive e intervém sobre eles? Esse postulado da liberdade e o conhecimento que se organiza na base dele são muito reais para Newton de Macedo. Existe pois uma unidade entre o pensamento que organiza racionalmente a actividade sensorial e o pensamento que elabora a actividade e o pensamento que elabora as manifestações instintivas de actividade orgânica. Nesta elaboração racional, o conhecimento põe dois postulados fundamentais: o postulado do determinismo, no caso da actividade sensorial, e o postulado da liberdade humana, no caso da actividade moral. É nesta diferença entre os postulados que se baseia a diferença de critério entre uma e outra forma da mesma actividade. A actividade moral é, pois, «*um trabalho de racionalização de tendências em termos de liberdade*» (IF, 135). Esse trabalho consiste em universalizar, objectivar a conduta humana, libertando-a de toda a estreiteza de fins egoístas, do mesmo modo que a racionalização científica procura, para lá do aparente e do variável, o universal e o permanente.

Por fim, Newton de Macedo não deixa de perguntar, muito kantianamente, como se conciliam a necessidade causal e a liberdade moral. Ele não vai muito longe na resposta que dá. Afirma que mesmo a liberdade moral é «um determinismo de ordem superior em que o pensamento a si próprio se determina» (IF, 135). Mas aí estamos já nos confins da filosofia e perante a necessidade de fazer entrar em cima novos pressupostos, passo que o filósofo não chega a enunciar. Baste-nos, para já admirar o seu poderoso pensamento, que constitui «uma crítica da razão prática», exposta com muita clareza e com muita convicção.

A RAZÃO HUMANA COMO CRITÉRIO DE MORALIDADE

Justificada a existência de um discurso científico sobre a moralidade, passemos a um segundo ponto que consiste em identificar o critério geral da moralidade. Esse critério é definido pelo nosso autor na sua outra publicação sobre a liberda-

de⁶: «A solução helénica do problema da conduta vai agora mostrar-nos como, no domínio da moral, o génio grego foi guiado [...] pelo mesmo desejo de fazer triunfar em tudo o *humano* especificamente definido em termos de Razão» (LL, 111). Logo a seguir se explica o sentido da afirmação. Esta razão, no que toca ao mundo grego, foi-se impondo do seguinte modo: «um lento mas progressivo triunfo do apolinismo sobre o dionisismo, do esforço crítico sobre a pura espontaneidade, em mira a instaurar na personalidade o primado da Razão desinteressada e livre» (LL, 111). Isto que se diz da evolução da cultura grega pode ser aplicado às pessoas e aos povos. De modo geral, verifica o filósofo, assiste-se a uma evolução que procede desde um estágio moral baseado na natureza até um estágio baseado na razão e na liberdade. Ele chama-lhe, com Zielinski, uma passagem da «consciência moral filonómica» a uma «consciência moral ontonómica» (LL, 113-116). A primeira é caracterizada por uma concepção segundo a qual a virtude ou a bondade moral são uma qualidade inata, dada pela natureza e pela genealogia. Filho de nobre é «agathós» (bom); filho de vilão é «kakós» (mau). A contra-senso, a própria má consciência ou o remorso são a emergência de uma necessidade de agir bem e de censura do mal, mas sempre independente da vontade humana deliberada. Por sua vez, a segunda, a consciência ontonómica, é aquela em que o indivíduo, «liberto já dos entraves naturais e dos entraves divinos, reivindica para a Razão o direito supremo e exclusivo de legislar em matéria moral» (LL, 116). Este triunfo do ontonomismo corresponde, socialmente, a uma emergência do indivíduo em relação à influência do grupo, com as suas tradições e formas antigas de vinculação étnica. É por isso que este progresso em relação à moral individual é também acompanhado por um progressivo abandono das formas imperfeitas de organização política (aristocracia, oligarquia, tirania), conquistando a custo uma forma democrática de governo (LL, 117 e segs.). No mundo grego, nota o nosso autor, esta evolução é também acompanhada «dum progressivo acréscimo de liberdade interior em face do *capricho divino* e da cega *Necessidade*» (LL, 120).

⁶ Newton de Macedo, *A Luta pela Liberdade no Pensamento Europeu — I — A Alvorada Helénica*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1930. Doravante, citaremos esta obra com a sigla LL, seguida do número de página.

Sabemos como estas formas de vinculação moral têm um significado especial no mundo grego, podendo nós dizer que se trata realmente do raciocínio moral tabuístico. No que toca à relação entre advento da moral ontológica e religião, Newton de Macedo admite a existência de alguma maior complexidade do que a simples verificação do recuo do religioso com o aparecimento da consciência moral individual. O que se passa realmente é uma purificação do conceito de religião, com uma clara tendência para o monoteísmo e uma concomitante «espiritualização crescente dos princípios éticos, espiritualização que chegará ao extremo de o homem só aceitar como boas as normas impostas pela própria razão» (LL, 130). Uma última observação do nosso autor é interessante. O triunfo da razão moral sobre os seus inimigos religiosos, sociais e etnológicos veio a revelar-se, na Grécia de Sócrates e dos sofistas, uma situação cultural bastante confusa, devido à não coincidência do avanço das ideias e com a lentidão dos factos. Ou seja, o triunfo do individualismo e da razão iluminada, ao nível dos factos (pela libertação das oposições à razão), leva a uma situação contraditória de simultâneo «radicalismo-conservador» e de «conservantismo-radical» (LL, 132). Não é difícil imaginar que Newton de Macedo está a pensar na situação cultural da I República. Ele nota como prospera «uma moral do êxito», de um «relativismo utilitário» (LL, 134 e segs.) que, sob a forma de afirmação do individualismo, mais não são que um dogmatismo da opinião. E, mais grave do que isso, correspondem ao esquecimento «da procura desinteressada da verdade que se impõe por si mesma» e de um «dominar das almas pelo assentimento da crença». Talvez a pudéssemos ainda aplicar aos dias de hoje. Esta aparente amargura com que termina a obra mais militante do filósofo leva-nos a outro ponto da exposição que é precisamente a advertência sobre a complexidade e os perigos que rodeiam a Razão enquanto critério de moralidade.

UMA RAZÃO DIALOGANTE COM A CULTURA E ABERTA À ESPIRITUALIDADE

Newton de Macedo faz uma reflexão sobre a razão como critério de imparcialidade moral que inclui uma ascese por mantê-la na preocupação pela universalidade e pela espiri-

tualidade. Quando a razão se desliga dessas duas preocupações, sofre uma degenerescência inaceitável. Esta reflexão é-lhe sugerida no seu estudo sobre o pensamento grego, nomeadamente na comparação da atitude de Sócrates com a dos sofistas. Estes últimos, «colocados ante a necessidade inadiável de encontrar novos valores morais que viessem pôr cobro à crise espiritual resultante da derrocada dos valores do passado [limitam-se] a um trabalho de arranjo, de acomodação dos valores do passado às necessidades do presente» (LL, 137). Ao contrário, Sócrates «procura fazer frente à torrente tumultuosa do individualismo em marcha, proclamando o universalismo da razão que paira, pela objectividade dos seus ditames, acima dos caprichos, das paixões e dos interesses individuais» (LL, 137). Para o nosso autor, tratava-se de uma luta de vida ou de morte para o racionalismo helénico. Porquê? Se bem interpretamos o seu pensamento, parece-nos que ele vê esse perigo, antes de mais, na instrumentalização individualista da razão. Mas também num perigo mais subtil que consiste na sua deliberada separação do que podemos chamar uma espiritualidade ou simplesmente uma metafísica. Newton de Macedo pensa, com toda a convicção, que não existe razão separada de uma mundividência englobante para o homem e o cosmos. Não se trata decerto de ligar a razão a uma ideologia, mas de ter em conta que «razão» quer sempre dizer diálogo com uma cultura e abertura a uma transcendência. Mesmo que seja um afastamento do formalismo kantiano, parece que é este o pensamento do nosso filósofo. Citemos esta exclamação: «Hora de liberdade, mas de liberdade apenas aparente! Porque, se de fora nada existe já com força bastante para impedir o livre exercício da Razão, de dentro, as até então recalcadas tendências individualistas vão brotar com uma impetuosidade tal que a Razão se lhe subordinará, em vez de as dominar dum plano superior de espiritualidade» (LL, 139). Aliás, pela sequência do seu texto, vemos que este plano superior de espiritualidade se refere às dimensões cosmológicas, religiosas, ou seja, de uma antropologia, ou de uma situação do homem no universo. A razão colocada exclusivamente ao serviço de uma casuística moral é a capitulação da razão, para o nosso autor. Ele pensa que Sócrates advoga, no seu apelo ao «gnoti seautón», uma «crítica preambular» (LL, 142) às virtudes (Justiça, Fortaleza e Temperança) que não seja apenas um discurso «persuasivo»

sobre os actos humanos justos, temperantes e corajosos, à luz de uma qualquer ideia sobre o senso comum, modo em que interpreta o discurso dos sofistas.

Um segundo aspecto consiste em esclarecer a ligação entre Razão e liberdade. Dos pressupostos expostos até agora depreende-se que livre é o homem que exercita e segue os ditames da sua razão teórica e prática. Exercício não segundo o modo sofista, mas segundo o modo socrático. A virtude está, pois, do lado da sabedoria e não da sofística. «E como a razão é idêntica em todos os indivíduos e a sua liberdade uma liberdade disciplinada pelo carácter *universal* e *necessário* dos princípios que regulam o seu normal exercício, acima dos caprichos e dos interesses individuais, acima da liberdade anárquica, espontânea, das tendências não refreadas, eleva-se a zona clara da espiritualidade racional. A única onde o *problema dos valores* deve ser posto, para que a solução se imponha imperiosamente pelas suas características de verdade, de liberdade e de desinteresse» (LL, 146). A luta pela liberdade pressupõe um processo de libertação que tem de passar vários patamares, numa ascense ascensional, antes de chegar à autêntica realidade, ou seja, «a liberdade na lei que a Razão exprime e para si própria cria» (LL, 147). Entre esses patamares Newton enumera alguns: os valores da tradição, a censura social, as forças dionisíacas da personalidade. Mas nesta luta pela humanização crescente, ou seja, tomando «o caminho para cima» (LL, 147), não será, pergunta ele, que aparece uma nova forma de escravatura? É que, nota ele, a liberdade como racionalização é a entrada numa nova prisão, «a do domínio da necessidade e da universalidade com que a Razão sobre nós impera» (LL, 147). Sem dúvida que essa é uma forma de liberdade, mas imperfeita liberdade, pois não leva em si o calor e a espontaneidade das forças instintivas. Neste ponto, em que se nota o espírito de Leonardo Coimbra, o nosso filósofo verifica que a libertação das forças inferiores constitui uma nova forma de sujeição ao jugo das categorias lógicas que não são menos dependentes da necessidade do que os quadros do instinto. E conclui: de facto, se por liberdade se entende o indeterminismo absoluto, poder de iniciativa que nada condiciona ou limita, a liberdade não existe em nenhum dos planos de realidade que o homem pode transpor no seu esforço de aprofundamento espiritual, desde o pleno instintivo da animalidade até ao plano especificamente humano da actividade

racional. Este é o ponto de chegada da liberdade de Spinoza: suprema liberdade é igual a suprema necessidade. Mas, diz ele, existe outro caminho. Esse outro caminho oferece-nos ensejo para uma terceira observação sobre o conceito de razão como critério moral.

Além da liberdade como caminho para cima, em que crescente liberdade é sinónimo de crescente necessidade lógica, existe o caminho para baixo. Em que consiste este «caminho para baixo»? De um modo geral, parece ser a busca da vida como espontaneidade, para lá dos constrangimentos conceptuais, a qual se experimenta nos raros momentos em que a vida irrompe dentro de nós como cachão irreprimível e imprevisível. Uma tal maneira de se colocar a questão da razão e da liberdade é proveniente do encontro de Newton de Macedo com o pensamento intuicionista de Henri Bergson. Não foi só nesta última obra filosófica que ele dá mostras de conhecer e de se identificar com o pensamento do então muito famoso autor. Desde o seu primeiro texto que as referências a Bergson são identificáveis⁷. É conhecida a ideia deste último, segundo a qual existe uma miragem determinista, decorrente da tendência para «espacializar», tornando descontínuo o que é pura duração (LL, 149 e segs.). Newton cita longos passos do «Ensaio sobre os dados imediatos da consciência» (LL, 150 e segs.) para mostrar que, por baixo de toda a ganga moral aprendida, existe uma capacidade de decidir livremente, a qual, algumas vezes, ainda que raras, se manifesta. Esta luta da razão que racionaliza contra a razão racionalizada é a nova maneira de pôr a questão da liberdade. Newton de Macedo nota como esta alusão à teoria bergsoniana da intuição moral recolhe a tradição cartesiana: a liberdade está no fundo do espírito humano e não na crosta ressequida daquilo que foi incrustado, quer por uma cultura fossilizada quer por uma educação baseada no que Freud chama «super ego». Este caminho para baixo, à maneira de Bergson, não significa o regresso ao paraíso dionisíaco das tendências incontidas em que se perde a individualidade, depois de calada a voz da razão. «A luta pela liberdade, para Bergson, é, pelo contrário, luta

⁷ Cf. F. Newton de Macedo, *A Crise Moral e a Acção Pedagógica. Dissertação*, Lisboa, 1917, pp. 8, 54, etc., onde já é visível a grande admiração pelo pensamento do filósofo francês.

pela plena posse da individualidade, que só se alcança quando, vencidos os obstáculos, dum certo modo exteriores, que a força bruta, ou mascarada com o prestígio da tradição, lhe levanta, o indivíduo se recolhe a dentro de si próprio para um combate mais violento e exaustivo, o combate contra o próprio pensamento discursivo que, exercendo-se no plano utilitário da realidade, desdobra em superfície o que é profundidade, espacializa o que é pura duração, criando com a miragem dos conceitos anquilosados e das palavras que os exprimem uma paisagem de monotonia e de imobilidade, onde mal se descortinam as águas sempre vivas da nossa vida espiritual em perpétua criação» (LL, 154). A intuição bergsoniana ensina a Newton uma nova apreensão do facto da liberdade. É um acontecimento psíquico raro, mas real. Ele lança-se cheio de entusiasmo neste novo caminho que, no entanto, pressentia desde a sua primeira obra. «A liberdade não existe feita nem fora de nós nem dentro de nós; somos nós que a fazemos no próprio momento em que a apreendemos intuitivamente. E como o acto de apreensão intuitiva só é possível pelo esforço desinteressado da Razão em luta consigo própria, Liberdade, Intuição e Razão são termos que dum certo modo se identificam» (LL, 157 e segs.).

CONCLUSÃO

Newton de Macedo é um dos pensadores mais claros e ordenados de quantos houve na Faculdade de Letras do Porto. Tinha uma formação académica acabada. Pena é que a sua produção seja pouco relevante. Mesmo assim, no contexto da nossa cultura universitária, com dificuldade encontraremos filósofo da moral com a estatura dele. Percorreu um caminho bastante original, entre o classicismo do exercício da recta razão, um kantismo enriquecido pela aportação da ética dos valores. Repudiou vivamente o positivismo hegemónico na cultura oficial.

Conheceu o percurso atribulado da I República e opôs-se inteligentemente tanto ao radicalismo reaccionário como ao radicalismo revolucionário, pensando a liberdade como um exercício da razão, iluminada pelas dimensões transcendentais de uma realidade mais complexa do que a pensa uma qualquer ideologia. Em conformidade com isso, lutou pela educa-

ção moral nas escolas e pela abertura do sistema educativo a todas as suas dimensões do humano, mesmo à dimensão religiosa.

Por tudo isto, Newton de Macedo é um dos mais lídimos representantes do pensamento portuense. A sua abertura de espírito ao real, a sua luta pela liberdade ao nível do pensamento e do empenhamento cívico, o seu conhecimento do pensamento clássico, sobretudo da filosofia grega, fazem dele um expoente desse grupo que, a partir do Porto, tem dado corpo a um dos fenómenos mais válidos de criatividade cultural do espaço plural que a língua portuguesa agrega.

ÍNDICE

III COMUNICAÇÕES

Uma formulação racionalista das relações fé-razão: a <i>Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé</i> de Amorim Viana, <i>ARNALDO DE PINHO</i>	11
Sampaio Bruno: o filósofo e o publicista, <i>MANUEL GAMA</i>	19
Da ontologia como patologia em Sampaio Bruno, <i>RUI GUILHERME LOPO</i>	29
Sampaio Bruno e o primeiro momento de reaproximação luso-brasileira, <i>ANTÓNIO PAIM</i>	51
Basílio Teles e o mal incompreensível, <i>JOSÉ GAMA</i>	67
A problemática do mal no comentário de Basílio Teles ao livro de Job, <i>JOSÉ CARLOS CARVALHO</i>	77
Vestígios metafísicos na obra literária de Guerra Junqueiro (1850-1923), <i>JOÃO FERREIRA</i>	103
Abordagem do <i>Prometeu Libertado</i> de Guerra Junqueiro: perspectiva da sua metafísica religiosa e do seu espiritualismo, <i>MARIA MANUELA BRITO MARTINS</i>	113
Guerra Junqueiro e o Brasil: diálogo e recepção da obra, <i>HENRIQUE MANUEL S. PEREIRA</i>	127
Existência e ser em Raul Brandão, <i>MARIA DE LOURDES SIRGADO GANHO</i>	153
O pensamento de Raul Brandão e o seu projecto para Portugal, <i>MANUEL JORGE PEREIRA DE CARVALHO</i>	163
Manuel Laranjeira, ou alguns aspectos do pensamento português, <i>DIOGO ALCOFORADO</i>	191
Manuel Laranjeira: notas para uma pedagogia da «regeneração» nacional, <i>ARTUR MANSO</i>	205

A primeira Faculdade de Letras do Porto — O tempo e a matriz, <i>ANTÓNIO DO CARMO REIS</i>	231
O humanismo cristão no discurso criacionista de Leonardo Coimbra, <i>MANUEL BARBOSA DA COSTA FREITAS</i>	243
Leonardo Coimbra e a ideia do amor, <i>JOÃO J. VILA-CHÁ</i>	253
Da fonte una à plural existência — Da fecunda relação entre o amor e a liberdade em Leonardo Coimbra, <i>LUÍS MIGUEL MOURA DO CARMO</i>	281
Leonardo Coimbra e José Régio. Uma aproximação entre <i>A Alegria, a Dor e a Graça e Confissão dum Homem Religioso</i> , <i>MÁRIO GARCIA, S. J.</i>	293
Leonardo, o direito e a justiça, <i>PAULO FERREIRA DA CUNHA</i> ...	305
A interpretação leonardina de Kant, <i>CARLOS MORUJÃO</i>	327
Leonardo Coimbra, leitor e crítico de Henri Bergson, <i>JOSÉ ACÁCIO AGUIAR DE CASTRO</i>	339
A «embaixada cultural» de Leonardo Coimbra. Relações culturais com Brasil e Espanha, <i>SUSANA SOARES S. ROCHA RELVAS</i>	351
Pensar a saudade com Teixeira de Pascoaes, <i>MARIA DAS GRACAS MOREIRA DE SA</i>	365
Teixeira de Pascoaes e o indeterminismo da saudade, <i>ANTÓNIO CÂNDIDO FRANCO</i>	375
Joaquim Teixeira de Pascoaes e a poética da saudade de Deus, <i>JOAQUIM CARDOZO DUARTE</i>	433
Símbolos antropocósmicos na poesia de Pascoaes, <i>ARMINDO T. MESQUITA</i>	441
<i>D. Carlos</i> , de Teixeira de Pascoaes, e os «dramas do fim» — Perspectivas da Revolução, <i>RICARDO NUNO VENTURA</i>	451
Teixeira de Pascoaes: do pensamento-sentimento e da(s) virtualidade(s) estética(s) do conhecimento, <i>PAULA CRISTINA PEREIRA</i>	465
O <i>Génesis</i> e a queda em Teixeira Rego, <i>ANTÓNIO COUTO</i>	477
Colaboração de Teixeira Rego em <i>A Vida Portuguesa</i> , <i>JOSÉ CARLOS CASULO</i>	487
Aarão de Lacerda: teoria da religião em <i>O Fenómeno Religioso e a Simbólica</i> , <i>PEDRO CORREIA e SÉRGIO FURTADO</i>	497
Aarão de Lacerda e a consciência simbólica, <i>FERNANDO GUIMARÃES</i>	505
Aarão de Lacerda, precursor e mestre da iconografia românica, <i>ANTÓNIO LEITE DA COSTA</i>	513
O pensamento ético de Newton de Macedo, <i>JORGE TEIXEIRA DA CUNHA</i>	521

Últimas obras publicadas:

ELITES E ACADÉMICOS NA CULTURA PORTUGUESA SETECENTISTA
Norberto Ferreira da Cunha

CAMÕES E A POESIA BRASILEIRA
E O MITO CAMONIANO NA LÍNGUA PORTUGUESA
Gilberto Mendonça Teles

INTRODUÇÃO AO ESTUDO DA NOVELA CAMILIANA
Jacinto do Prado Coelho
Prefácio de Aníbal Pinto de Castro

O TEXTO SOBRE O TEXTO
Urbano Tavares Rodrigues

O DOMÍNIO DE SANTA MARIA DO LORVÃO NO SÉCULO XIV
GESTÃO FEMININA DE UM PATRIMÓNIO FUNDIÁRIO
Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva Santos
Prefácio de Iria Gonçalves

O RITMO NA POESIA DE ANTÓNIO NOBRE
Luís Filipe Lindley Cintra
Edição de Paula Morão

EÇA DE QUEIRÓS, UMA ESTÉTICA DA IRONIA
Mário Sacramento
Prefácio de Carlos Reis

DE OURIQUE AO QUINTO IMPÉRIO
PARA UMA FILOSOFIA DA CULTURA PORTUGUESA
Joaquim Domingues

ANTERO DE QUENTAL, UMA VISÃO MORAL DO MUNDO
Leonel Ribeiro dos Santos

ACTAS DO CONGRESSO INTERNACIONAL
PENSADORES PORTUENSES CONTEMPORÂNEOS
(1850-1950)
3 vols.