UNIVERSIDADE
CATÓLICA
PORTUGUESA

BRAGA

O Humanismo de Leonardo Coimbra: A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre

Tese de Doutoramento apresentada à Universidade Católica Portuguesa para obtenção do grau de doutor em **Filosofia, especialização em Filosofia da Religião**

Francisco José de Jesus Oliveira

Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais de Braga

OUTUBRO | 2018

CATÓLICA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
BRAGA

O Humanismo de Leonardo Coimbra: A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre

Tese de Doutoramento apresentada à Universidade Católica Portuguesa para obtenção do grau de doutor em **Filosofia, especialização em Filosofia da Religião**

Francisco José de Jesus Oliveira

Sob a orientação do
Prof. Doutor **José Gonçalves Gama**

Resumo

Neste trabalho de investigação académica sobre o humanismo de Leonardo Coimbra, como sempre se deve fazer nos trabalhos do filósofo, partimos da sua existência concreta, tempos e acontecimentos que indelevelmente marcaram o seu pensar e agir, para seguidamente os transpor para os seus escritos e ação política e social. E aqui percebemos a continuidade e amadurecimento da sua reflexão filosófica e científica, política e religiosa, que na sua última obra, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, se expressa em *humanismo cristão*. Este homem religioso, desde sempre, e socialista democrata em aprofundamento desde a primeira hora, coloca a humanidade no centro das suas preocupações e com ela Deus, até chegar ao Deus de Cristo Jesus. E nele encontra o *homem católico* (universal e cósmico) como o paradigma por excelência do seu humanismo. Este percurso é um verdadeiro itinerário filosófico que o nosso filósofo percorre, e eu com ele, para perceber a génese da sua filosofia criacionista, denunciadora de todos os cousismos, que faz termo no humanismo cristão, o socialismo cósmico por antonomásia.

Palavras – chave: República, Democracia, Ciência, Positivismo, Sociedade, Socialismo, Bolchevismo, Religião, Amor, Cristianismo, Humanismo

Abstract

In this work of academic research about the humanism of Leonardo Coimbra, as should always be done in the works of the philosopher, we start from his concrete existence, times and events that indelibly marked his thinking and acting, that were transposed to his writings and to his political and social actions. And here we see the continuity and maturation of his philosophical and scientific, political and religious reflection, which in his last work, *Russia of Today and the Man of Always*, is expressed in *Christian humanism*. This religious man, who has always been a Democrat socialist since the first hour, puts humanity at the center of his preoccupations and with them, God, until he reaches the God of Christ Jesus. And in it he finds the *Catholic man* (universal and cosmic) as the paradigm per excellence of his humanism. This journey is a true philosophical itinerary that our philosopher travels, and I with him, to find the genesis of his creationist philosophy, denouncing all the cousisms, which ends in Christian humanism, cosmic socialism by antonomasia.

Keyword: Republic, Democracy, Science, Positivism, Society, Socialism, Bolshevism, Religion, Love, Christianity, Humanism

ÍNDICE

Siglas----------9

Introdução----------19

I. *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*: a obra e o seu contexto histórico e sociocultural----------31

II. As Obras *mais* marcantes da sua *caminhada filosófica* até ao *seu* humanismo *cristão*----------105

III. Estudo de *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*----------159

IV. Os itinerários do *Humanismo* da sua filosofia criacionista-------233

Conclusão----------389

Bibliografia----------403

Apêndice

A. As influências filosóficas em Leonardo Coimbra na conceção do seu humanismo----------423
B. A contemporaneidade de Leonardo Coimbra: o diálogo com o humanismo do seu tempo e de hoje----------568

SIGLAS (dos textos de Leonardo Coimbra, e entre parêntesis retos a sua cronologia)

-in *Obras Completas*. 8 Vols. Lisboa: UCP/IN-CM, 2004-2014.

1. **3E (RHHS)** [1933], "*3 entrevistas* (A Rússia de hoje e o homem de sempre) ", Vol. VI, 2010.
2. **AA** [s/d], "A alma", Vol. VIII, 2014.
3. **AAA** [1924], "A Arte. Um músico portuense: Américo Ângelo", Vol. VI, 2010.
4. **AAI** [1909], "A autópsia dum imbecil. O sociólogo Alfredo Pimenta", Vol. I, Tomo I, 2004.
5. **AAM** [1911], " «*A Arte e a Medicina*. Antero de Quental e Sousa Martins» – Jaime Cortesão – Coimbra – 1910", Vol. I, Tomo I, 2004.
6. **AB** [1928], "A banalidade", Vol. VI, 2010.
7. **ABO** [1921], "A boa ordem", Vol IV, 2007.
8. **ACA** [1921], "Adoração. Cânticos de Amor", Vol. IV, 2007.
9. **ACS** [1920], **"**A crise social (*O Bolchevismo*) ", Vol. IV, 2007.
10. **ACS (1921)** [1921], "A crise social. *O Bolchevismo, as Categorias colectivas ou os Valores. A Ciência, a Arte, a Religião nas transformações sociais*", Vol. IV, 2007.
11. **AD** [1905], "A doida", Vol. I, Tomo I, 2004.
12. **ADem** [1929], "A Democracia", Vol. VI, 2010.
13. **ADE-VCF** [1922], "As doutrinas de Einstein, seu valor científico e filosófico. *A teoria da Relatividade Restrita*", Vol. V, Tomo I, 2009.
14. **ADI** [1921], "A degradação dos ideais", Vol. IV, 2007.
15. **ADG** [1916], "A Alegria, a Dor e a Graça", Vol. III, 2006.
16. **AE** [1909], "Anarquismo de escada", Vol. I, Tomo I, 2004.
17. **AER** [1917], "A educação religiosa", Vol. III, 2006.
18. **AF** [1929], "Antero filósofo", Vol. VI, 2010.
19. **AFD** [1909], "A fome do Douro", Vol. I, Tomo I, 2004.
20. **AFHB** [1934], "A Filosofia de Henri Bergson", Vol. VI, 2010.
21. **AFM** [1916], "A favor da Morte", Vol. III, 2006.
22. **AIP** [1909], "A Inquisição positivista", Vol. I, Tomo I, 2004.
23. **AIVG** [1917], "A insubsistência dos valores germânicos", Vol. III, 2006.
24. **ALI** [1913], "A luta pela imortalidade", Vol. II, 2005.
25. **ALI (livro)** [1918], "A Luta pela Imortalidade", Vol. III, 2006.
26. **ALLP** [1920], "A liberdade e o livre pensamento", Vol. IV, 2007.
27. **ALT** [1913], "A Liberdade Transcendente (*De Raul de Oliveira Leal*) ", Vol. II, 2005.
28. **AM** [1922], "Do Amor e da Morte", Vol. V, Tomo I, 2009.
29. **AMA** [1929], "A Máquina e a Alma", Vol. VI, 2010.

30. **AMart** [1911], “Augusto Martins”, Vol. I, Tomo I, 2004.
31. **AMart (1932)** [1932], “Augusto Martins”, Vol. VI, 2010.
32. **Amort** [1913], “A Morte”, Vol. II, 2005.
33. **AMR** [1912], “A matemática e a realidade”, Vol. I, Tomo I, 2004.
34. **AOVIVE** [s/d], “A origem e o valor da ideia e da vida espiritual”, Vol. VIII, 2014.
35. **AP** [s/d], “Acção e Pensamento”, Vol. VIII, 2014.
36. **APE** [1913], “A propósito do espiritismo”, Vol. II, 2005.
37. **APEGJ** [1926?], “A personalidade espiritual de Guerra Junqueiro”, Vol. VIII, 2014.
38. **APFMP** [1917], “A poesia e a filosofia moderna em Portugal”, Vol. III, 2006.
39. **APM** [1922], “ [Abaixo a pena de morte] ”, Vol. V, Tomo I, 2009.
40. **AQU** [1919], “A questão Universitária (Discurso Parlamentar) ”, Vol. IV, 2007.
41. **AR** [1912], “Águas religiosas”, Vol. I, Tomo II, 2004.
42. **ARDS** [1924], “As revoluções e a disciplina social”, Vol. VI, 2010.
43. **ARE** [1911], “A reforma do ensino”, Vol. I, Tomo I, 2004.
44. **ARES** [1911], “A reforma do ensino secundário”, Vol. I, Tomo I, 2004.
45. **ARevol** [1922], “A revolução (*Para Ambos os lados*) ”, Vol. V, Tomo I, 2009.
46. **Aris** [s/d], “Aristóteles”, Vol. VIII, 2014.
47. **A «RP»** [1912], “A «Renascença Portuguesa» ”, Vol. I, Tomo II, 2004.
48. **ASIE** [1911], “A separação da Igreja e do Estado”, Vol. I, Tomo I, 2004.
49. **ASL-G** [1924], “A saudade luso-galaica”, Vo. VIII, 2014.
50. **ASS** [1911], “A simpatia social”, Vol. I, Tomo I, 2004.
51. **AU** [1929], “As Ucronias (*Inédito*) ”, Vol. VI, 2010.
52. **AUGG** [1922], “A última greve geral”, Vol. V, Tomo I, 2009.
53. **AUPP** [1922], “A Universidade Popular do Porto”, Vol. V, Tomo I, 2009.
54. **AVE** [1920], “A Vida do Espírito. *O sacrifício do Lord-Maior de Cork*”, Vol. IV, 2007.
55. **AVR** [1916], “Aspectos da vida religiosa. (Notas) ”, Vol. III, 2006.
56. **B** [1922], “Bibliografia”, Vol. V, Tomo I, 2009.
57. **BF** [1915], “Bruno, filósofo”, Vol. II, 2005.
58. **BT** [1912], “Basílio Teles”, Vol. I, Tomo I, 2004.
59. **C** [1912], “O Criacionismo (Esboço de um Sistema Filosófico) ”, Vol. I, Tomo II, 2004.
60. **Ca** [1910], “Carta”, Vol. I, Tomo I, 2004.
61. **CBVB** [1927], “ [Conferência nos Bombeiros Voluntários de Braga] ”, Vol. VI, 2010.
62. **CC** [1921], “Comemoração das Constituintes de 1820”, Vol. IV, 2007.
63. **CFEP** [1920], “Camões e a fisionomia espiritual da pátria”, Vol. IV, 2007.
64. **CHFA** [1927], “ [Conferência em honra de S. Francisco de Assis] ”, Vol. VI, 2010.
65. **CIB** [1923], “Cristo. Como ideal de beleza”, Vol. V, Tomo II, 2009.
66. **CJ** [1928], “A companhia de Jesus”, Vol. VI, 2010.

67. **CMTCNCEU** [1923], " «Contribuição das modernas teorias científicas para uma nova concepção espiritualista do Universo» ", Vol. V, Tomo II, 2009.
68. **CN** [1924], "Camões e a nacionalidade", Vol. VI, 2010.
69. **COB** [1924], " [Conferência no Orfeão de Braga] ", Vol. VI, 2010.
70. **CP** [1919], "Carta-Prefácio", Vol. IV, 2007.
71. **CPDM** [1922], " [Carta de pedido de demissão de ministro] ", Vol. V, Tomo I, 2009.
72. **C-PNZ** [1930], "Carta-prefácio da edição portuguesa do livro *Nós* de Zamiatine", Vol. VI, 2010.
73. **CQ** [1913], "A categoria da qualidade", Vol. II, 2005.
74. **CRMD** [1923], " [Carta de renúncia ao mandato de deputado] ", Vol. V, Tomo I, 2009.
75. **CRSHH** [1933], " [Conferência sobre a Rússia de sempre e o homem de hoje] ", Vol. VI, 2010.
76. **D** [1921], " [Discurso] ", Vol. IV, 2007.
77. **D1ºCED** [1926], " [Discurso no 1.º Congresso da Esquerda Democrática] ", Vol. VI, 2010.
78. **DAAT** [1922], " [Discurso no aniversário de *A Tribuna*] ", Vol. V, Tomo I, 2009.
79. **DAC** [1926], "Dr. Afonso Cordeiro", Vol. VI, 2010.
80. **DC15ºPR** [1925], " [Discurso na comemoração do 15.º aniversário da proclamação da República] ", Vol. VI, 2010.
81. **DC31J** [1926], " [Discurso na comemoração do 31 de Janeiro] ", Vol. VI, 2010.
82. **DCED** [1925], " [Discurso em comício da Esquerda Democrática] ", Vol. VI, 2010.
83. **DF** [1907], "O despotismo na família", Vol. I, Tomo I, 2004.
84. **DHCP** [1922], " [Discurso na homenagem a Chaby Pinheiro] ", Vol. V, Tomo I, 2009.
85. **DH-DL** [s/d], "Dois humanismos – Duas liberdades", Vol. VIII, 2014.
86. **DIP** [1922], " [Discurso sobre a imprensa e o progresso] ", Vol. V, Tomo I, 2009.
87. **DPHPM** [1922], " [Discurso no Parlamento em homenagem às memórias dos parlamentares mortos durante o interregno parlamentar] ", Vol. VIII, 2014.
88. **DPPD** [1925], " [Discurso sobre o papel do povo na democracia] ", Vol. VI, 2010.
89. **DPRN** [1924], " [Discurso em sessão de propaganda do Partido Republicano Nacionalista] ", Vol. VI, 2010.
90. **DR** [s/d], " [Da relatividade] ", Vol. VIII, 2014.
91. **E** [1909], "Excerto", Vol. I, Tomo I, 2004.
92. **E (1912)** [1912], "Excerto", Vol. I, Tomo I, 2004.
93. **EaoABC** [1922], "Entrevista – Confissões dos Ministros da República ao *ABC* – O que diz Leonardo Coimbra", Vol. V, Tomo I, 2009.
94. **EB** [1921], "Emílio Boutroux", Vol IV, 2007.
95. **EC** [1921-1922], "O espírito do cristianismo", Vol. IV, 2007.
96. **ECPR** [1923], " [Entrevista sobre o Congresso do Partido Republicano] ", Vol. V, Tomo II, 2009.

97. **ED** [1923], “A existência de Deus”, Vol. V, Tomo II, 2009.
98. **EDAQ** [1929], “ [Excertos do discurso sobre Antero de Quental] ”, Vol. VI, 2010.
99. **EEEPS** [1926], “ [Entrevista sobre a extinção das escolas primárias superiores] ”, Vol. VI, 2010.
100. **EER** [1924], “ [Entrevista sobre a ensino religioso] ”, Vol. VI, 2010.
101. **EFER** [1923], “ [Entrevista sobre os fundamentos de educação religiosa] ”, Vol. V, Tomo I, 2009.
102. **EI** [1908], “Excerto inédito”, Vol. I, Tomo I, 2004.
103. **EJN (PRPol)** [1924], “ [Entrevista ao jornal *Novidades*. (Porque regressa à política?] ”, Vol. VI, 2010.
104. **EL** [1924], “Eterna Luz”, Vol. VI, 2010.
105. **ELER** [s/d], “Espíritos liberais e espíritos reaccionários”, Vol. VIII, 2014.
106. **ELM** [1920], “Em louvor das maiorias”, Vol. IV, 2007.
107. **EO** [1910], “Estudantes e operários”, Vol. I, Tomo I, 2004.
108. **EQER** [1923], “ [Entrevista sobre a questão do ensino religioso] ”, Vol. V, Tomo I, 2009.
109. **EQERC** [1923], “ [Entrevista sobre a questão do ensino religioso às crianças] ”, Vol. V, Tomo I, 2009.
110. **ERNPCPRP** [1923], “ [Entrevista sobre as razões da não participação no Congresso do P.R.P.] ”, Vol. V, Tomo II, 2009.
111. **Escl** [1922], “Esclarecendo”, Vol. V, Tomo I, 2009.
112. **ETI** [s/d], “Excerto dum trabalho inédito”, Vol. VIII, 2014.
113. **EVB** [1922], “ [Convite para viagem de representação no Brasil] ”, Vol. V, Tomo I, 2009.
114. **ExSPC** [s/d], “Ex. Senhor [Padre Cruz] ”, Vol. VIII, 2014.
115. **FA** [1927], “S. Francisco de Assis (Visão Franciscana da Vida) ”, Vol. VI, 2010.
116. **FAVFV** [1927], “S. Francisco de Assis e a visão franciscana da Vida”, Vol. VI, 2010.
117. **FL** [1912], “A filosofia da liberdade”, Vol. I, Tomo I, 2004.
118. **FLC** [1921], “Fala o Dr. Leonardo Coimbra”, Vol. IV, 2007.
119. **FN** [1907], “Por Ferrer e Nakens”, Vol I, Tomo I, 2004.
120. **GJ (1906)** [1906], “Guerra Junqueiro”, Vol. I, Tomo I, 2004.
121. **GJ (1911)** [1911], “Guerra Junqueiro”, Vol. I, Tomo I, 2004.
122. **GJ** [1923], “Guerra Junqueiro”, Vol. V, Tomo I, 2009.
123. **GJLC** [1922], “Guerra Junqueiro e Leonardo Coimbra”, Vol. V, Tomo I, 2009.
124. **HLHL** [1907], “O homem livre e o homem legal”, Vol. I, Tomo I, 2004.
125. **HM** [1907], “Humor místico”, Vol. I, Tomo I, 2004.
126. **I** [1909], “O individualismo”, Vol. I, Tomo I, 2004.
127. **IM** [1928], “In Memoriam”, Vol. VI, 2010.

128. **IPJDS** [1924], " [Intervenção parlamentar de apoio político ao governo de José Domingues dos Santos] ", Vol. VIII, 2014.
129. **ITRCF** [1924], "A ideia de tempo e as relações entre a ciência e a flosofia", Vol. VI, 2010.
130. **IVM** [1922], " [Impressões da viagem a Madrid] ", Vol. V, Tomo I, 2009.
131. **J** [1923], "Jesus", Vol. V, Tomo I, 2009.
132. **JF** [1911], "Jaurès, filósofo", Vol. I, Tomo I, 2004.
133. **JJ1** [1914], "Jean Jaurès", Vol. II, 2005.
134. **JJ2** [1914], "Jean Jaurès", Vol. II, 2005.
135. **JL** [1906], "Justiça e Liberdade! Francisco Ferrer", Vol. I, Tomo I, 2004.
136. **JLu** [1918], "João Lúcio", Vol. III, 2006.
137. **L** [1920], "Liberdade", Vol. IV, 2007.
138. **LA** [1926], "Liberdade e autoridade", Vol. VI, 2010.
139. **LdaL** [1920], "Louvor da Liberdade", Vol. IV, 2007.
140. **LL** [1920], "Livros e livros", Vol. IV, 2007.
141. **LNCAN** [1920], "Ligeira notícia sobre os cadernos de António Nobre", Vol. IV, 2007.
142. **M** [1923], "O Mistério", Vol. V, Tomo I, 2009.
143. **M (1910)** [1910], "O mistério", Vol. I, Tomo I, 2004.
144. **MA** [1910], "A Morte da Águia", Vol. I, Tomo I, 2004.
145. **MCA** [s/d], "Meu Caro Alvim", Vol. VIII, 2014.
146. **MCAU** [s/d], "Meu caro amigo [Unamuno] ", Vol. VIII, 2014.
147. **MCF** [s/d]. "Meu Caro Fontinha", Vol. VIII, 2014.
148. **MCPTP** [s/d], "Meu caro Poeta [Teixeira de Pascoaes] ", Vol. VIII, 2014.
149. **MCPTP?** [s/d], "Meu caro Poeta [Teixeira de Pascoaes?] ", Vol. VIII, 2014.
150. **MCRB** [s/d], "Meu caro Raul Brandão", Vol. VIII, 2014.
151. **ME** [1912], "O mal e o erro", Vol. I, Tomo II, 2004.
152. **MPC** [s/d], " [Movimento do pensamento científico] ", Vol. VIII, 2014.
153. **MQAVR** [s/d], "Meu querido amigo [Vicente Risco] ", Vol. VIII, 2014.
154. **MUR** [1920], "Miguel de Unamuno e a Reacção", Vol. IV, 2007.
155. **NACS** [1927], "Notas sobre a Abstracção Científica e o Silogismo", Vol. VI, 2010.
156. **NITeFE** [1921], "Nota sobre a ideia do Tempo e a Física de Einstein", Vol. IV, 2007.
157. **NM** [1911], "Nova monadologia", Vol. I, Tomo I, 2004.
158. **NNA** [1911], "Natal e Novo Ano", Vol. I, Tomo I, 2004.
159. **NPGC** [s/d], " [Natureza, perigos e grandeza da ciência] ", Vol. VIII, 2014.
160. **NT** [1925], "O Natal. O Tempo", Vol. VI, 2010.
161. **O** [s/d], "Oração", Vol. VIII, 2014.
162. **OCCGJ** [1926], "*O Caminho do Céu* de Guerra Junqueiro", Vol.VI, 2010.
163. **OCLPM** [1915], "O conceito de liberdade no pensamento moderno", Vol. II, 2005.

164. **OCP.R.P.C** [1922], " [O congresso do P.R.P. em Coimbra] ", Vol. V, Tomo I, 2009.
165. **OCT** [1921], "O conhecimento teosófico", Vol. IV, 2007.
166. **ODB** [1924], "O dia do bombeiro", Vol. VI, 2010.
167. **ODS** [1924], "O dia da saudade", Vol. VI, 2010.
168. **OE** [1913], "Os esfarrapados", Vol. II, 2005.
169. **OEF** [1918], "O ensino da filosofia", Vol. III, 2006.
170. **OEFP** [1933], "O equívoco fundamental da política", Vol VI, 2010.
171. **OEG** [S/D], " [O espírito da guerra] ", Vol. VIII, 2014.
172. **OER** [1919], "O Ensino e a Religião. *É preciso dignificar o professor primário*", Vol. IV, 2007.
173. **OFESI** [1929], "Os fenómenos espiritóides, a sobrevivência e a imortalidade", Vol. VI, 2010.
174. **OFRC** [1929], "O filósofo russo Chestov (*Inédito*) ", Vol. VI, 2010.
175. **OHMD** [s/d], "O homem às mãos com o Destino", Vol. VIII, 2014.
176. **OI** [1911], "O infinito", Vol. I, Tomo I, 2004.
177. **OIC** [1913], "O imperialismo e o criacionismo", Vol. II, 2005.
178. **OIN** [1913], "O idealismo da natureza", Vol. II, 2005.
179. **OJO** [1920], "O Jornal e a Opinião", Vol. IV, 2007.
180. **OLP** [1922], "O livre pensamento. *É um método não uma doutrina*", Vol. V, Tomo I, 2009.
181. **OM** [1909], "O materialismo", Vol. I, Tomo I, 2004.
182. **OMN** [1928], "O Mundo da Noite", Vol. VI, 2010.
183. **OMP** [s/d], "O momento político", Vol. VIII, 2014.
184. **ON** [1917], "O Natal. *Vozes do meu silêncio*", Vol. III, 2006.
185. **ONC** [1922], "O nosso caminho", Vol. V, Tomo I, 2009.
186. **ONP** [1921], "O nosso programa", Vol. IV, 2007.
187. **ONV** [1913], "O naufrágio do «Veronese» ", Vol. II, 2005.
188. **OP** [1911], "O Poeta", Vol. I, Tomo I, 2004.
189. **OPalCien** [1914], "O platonismo científico", Vol. II, 2005.
190. **OPC** [1924], "O problema do conhecimento", Vol. VI, 2010.
191. **OPCC** [s/d], " [O perfeito coração de comunista] ", Vol. VIII, 2014.
192. **OPCE** [1909], "O Princípio da Conservação da Energia", Vol. I, Tomo I, 2004.
193. **OPE** [1912], "O problema educativo", Vol. I, Tomo II, 2004.
194. **OPES** [1933], "O problema do ensino secundário", Vol. VI, 2010.
195. **OPG-LP** [1914], "O problema das geometrias não-euclidianas no ensino secundário: lógica e pedagogia", Vol. II, 2005.
196. **OPL** [1909], "O pensamento e a liberdade", Vol. I, Tomo I, 2004.
197. **OPM** [1913], "O problema do milagre", Vol. II, 2005.
198. **OPO** [1909], "O pessimismo e o optimismo", Vol. I, Tomo I, 2004.

199. **OPov** [1920], "Os Poveiros. *O abraço da Academia*", Vol. IV, 2007.
200. **OPTP** [1909], "O poeta Teixeira de Pascoaes", Vol. I, Tomo I, 2004.
201. **OR** [1909], "O reformismo", Vol. I, Tomo I, 2004.
202. **ORC** [1920], "O riso e a calúnia", Vol. IV, 2007.
203. **OReg** [1913], "O regresso", vol. II, 2005.
204. **ORS** [1926?], " [O rouxinol da Saudade] ", Vol. VIII 2014.
205. **OS** [1909], "O subconsciente", Vol. I, Tomo I, 2004.
206. **OSD** [1921], "O Soldado Desconhecido", Vol. VIII, 2014.
207. **OSG** [1916], "O sentido da guerra", Vol. III, 2006.
208. **OSM** [1909], "Os miseráveis", Vol. I, Tomo I, 2004.
209. **P (Camões)** [1935], "Prefácio", Vol. VII, 2012.
210. **P (Fédon)** [1919], "Prefácio", Vol. IV, 2007.
211. **P (Tântalo)** [1921], " [Prefácio] ", Vol. IV, 2007.
212. **PAC** [1912], "Porque abandonei o concurso", Vol. I, Tomo II, 2004.
213. **PADdoCOB** [1912], "Porque abandonou a directoria do Colégio dos órfãos de Braga?", Vol. I, Tomo II, 2004.
214. **Past** [1923], "Pastorais, *por Mário Beirão. Ed. de «A RenascençaPortuguesa»*", Vol. V, Tomo II, 2009.
215. **PC** [1911], "O preconceito científico", Vol. I, Tomo I, 2004.
216. **PCa** [1911], "Por Camões", Vol. I, Tomo I, 2004.
217. **PCri** [1915], "O Pensamento Criacionista", Vol. II, 2005.
218. **PDD** [1911], "Palavras dum desconhecido", Vol. I, Tomo I, 2004.
219. **PE** [1911], "O padre e a educação", Vol. I, Tomo I, 2004.
220. **PEN** [1926], "O Problema da Educação Nacional (Tese apresentada ao Congresso Esquerda Democrática realizado em 1926) ", Vol. VI, 2010.
221. **PFAQ** [1921], "O Pensamento Filosófico de Antero de Quental", Vol. IV, 2007.
222. **PI** [1920], "O problema da Indução", Vol. IV, 2007.
223. **PL** [1909], "O padre liberal", Vol. I, Tomo I, 2004.
224. **PPR** [1911], "Aos poetas portugueses religiosos", Vol. I, Tomo I, 2004.
225. **PR** [1924], "Política e religião", Vol. VI, 2010.
226. **PR-SS** [1914], "O problema religioso-o seu significado superior", Vol. II, 2005.
227. **Q** [1913], "Quadro (*O Natal*) ", Vol. II, 2005.
228. **QU** [1924], "Quem é Unamuno", Vol. VI, 2010.
229. **RB** [1912], "Revista bibliográfica", Vol. I, Tomo I, 2004.
230. **RC** [1911], "Radicais e conservadores", Vol. I, Tomo I, 2004.
231. **RE** [1923], "A Razão Experimental (Lógica e Metafísica) ", Vol. V, Tomo II, 2009.
232. **RHHS** [1935], "A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre", Vol. VII, 2012.
233. **RP** [1922], " «Regresso ao Paraíso». Prefácio para a segunda edição", Vol. V, Tomo I, 2009.

234. **SAP** [1921], "Sobre o amor platónico", Vol. IV, 2007.
235. **SDPPPM** [1913], "Sobre a distinção entre o pensamento platónico e o pensamento moderno", Vol. II, 2005.
236. **SE** [1910], "Sobre educação", Vol. I, Tomo I, 2004.
237. **SGE** [1918], "Significado da guerra europeia (Portugal na guerra) ", Vol. III, 2006.
238. **SPTP** [1934], "*São Paulo* de Teixeira de Pacoaes", Vol. VI, 2010.
239. **SS** [1923], "Sobre a saudade", Vol. V, Tomo II, 2009.
240. **T** [1910], "Tolstoi", Vol. I, Tomo I, 2004.
241. **TC** [1909], "O tempo científico", Vol. I, Tomo I, 2004.
242. **TD** [1922], "A tradição e a democracia", Vol. V, Tomo I, 2009.
243. **UFD** [1909], "Uma Face do Despotismo", Vol. I, Tomo I, 2004.
244. **UALS** [1911], "Um aspecto da Lei da Separação", Vol. I, Tomo I, 2004.
245. **UCdrLC** [1920], "Uma carta do Dr. Leonardo Coimbra", Vol. IV, 2007.
246. **UCLC** [1912], "Uma Conferência de Leonardo Coimbra. *Na festa do Sindicato dos professores Primários*", Vol. I, Tomo II, 2004.
247. **UNAG** [1917], "Uma nova arma de guerra", Vol. III, 2006.
248. **VI** [1912], "A voz da incompetência. *Júlio de Matos e a «Renascença Portuguesa»* ", Vol. I, Tomo II, 2004.

A bondade não cansa, nem se esgota. Cada vez se alarga em mais íntimos abraços, sempre envolve a vida em mais fraternais carinhos.

In *Estudantes e operários*, 1910, 201.

Introdução

Leonardo Coimbra no seu texto, *A Razão Experimental*, de 1923, no seu prefácio, escreve:

> "O homem é sempre mais rico de desejo e imaginação do que lhe pode dar a realidade quotidiana"[1].

Sim, para o nosso filósofo a humanidade não se esgota no tempo e no espaço, mas vivendo no tempo e no espaço nunca é um meio, um instrumento descartável por entidades imanentes ou transcendentes, mas sempre um fim em si mesma na medida em que se abre para além do quotidiano enclausurador no convívio com a realidade que a cerca e constrói. Porém, para que a tentação idólatra não nos domine – seja em que área seja – acrescenta:

> "somos só *homens*: asas de sonho, perguntas ansiosas, e valemos o mesmo pelo que rezamos de dor e ansiedade perante a Esfinge que é a Vida!"[2]

O seu humanismo, assim pensado e sentido desde sempre, não é um absolutismo da humanidade (não *cousa* o ser humano num período concreto do seu existir e agir), mas um desafio permanente de *humanização* do homem e da mulher concretos.

> "O humanismo é uma referência ao homem"[3],

escreve-o em artigo não datado, que se desenrola entre um *humanismo de conquista* e um *humanismo de amor*. Se no primeiro se escraviza o Universo à vontade omnipotente da humanidade, que é tudo, e o resto nada mais que matéria oferecida, inerte, à sua ambição e conquista, o segundo faz da consciência humana o lar onde se abrigam as ansiedades na recordação saudosa do *beijo originário da Criação*.

> "Como exemplos extremos teríamos, dum lado, o mecanicismo tecnológico das divagações do purismo bolchevique, de outro lado, o puro cristianismo de certas almas capazes de todo o amor compreensivo, de todo o

[1] RE [1923], p. 15.
[2] RE [1923], p. 15.
[3] DH-DL [s/d], p. 400.

> aprofundamento intelectual da vida e das cousas até à alma que as anima ou à ideia que as informa"[4].

Em Kant (filósofo do Espírito) e Schopenhauer (filósofo da Natureza) vê os expoentes filosóficos deste humanismo de conquista, onde o

> "homem fenómeno canta a epopeia do trabalho da realização do universal Império do Homem; o homem númeno vê a inutilidade desse trabalho pois o Império é realizado pela objectivação duma Vontade, que se exerceria sem fim e sem destino, só pode exercer"[5].

Em rigor, a velha magia e o cientismo são as duas faces da mesma moeda, a ambição humana de tudo reduzir à sua altura e à sua omnipotente vontade.

Porém, sempre situado no seu tempo, Leonardo Coimbra herdeiro de toda uma cultura filosófica e científica que conhece e estima, com apurado sentido crítico no seu pensar e agir, ao propor o *seu humanismo* não pretende reduzi-lo a nenhum adjetivo (cristão ou outro…), mas, evitando todos os cousismos, desafia-nos a saber escolher no tempo concreto aquele que melhor dignifica a humanidade e a eleva em comunhão com Deus e o Universo. Ele sabe que o cristianismo não é um humanismo histórico, limitado a uma determinada época, cultura ou povo, mas pela sua intrínseca transcendência, inspira e configura várias realizações concretas de *humanismo*. Pois, o cristianismo o que propõe é uma antropologia, uma conceção da humanidade e um sentido, e não se pode reduzir a uma adjectivação. O cristianismo contém um *humanismo* (não é o humanismo que contém o cristianismo), que encarna diversamente na história e nas culturas, não se limitando em circunstância alguma, convergindo sempre na *imagem do homem e da mulher* na dependência de Deus e ator principal da Vida amorosa e livre a que é chamado com toda a Criação. Logo, e talvez, mais corretamente, os diversos humanismos de inspiração cristã, ou, as *encarnações históricas do cristianismo*. E estas têm, sempre, uma relação dialética, ascensional e plenificante com o cristianismo, para uma realização mais perfeita da humanidade e da história, e, por outro lado, opõe-se ou conjugam-se estas encarnações históricas. O *Reino de Deus* só pode ser atingindo pela iniciativa e Graça de Deus em Cristo Jesus; já está realizado em Cristo Jesus, e ainda não na história e no Universo. Este paradoxo lembra-nos que o cristianismo é humano e histórico, mas igualmente sobre-humano e meta-histórico. O nosso filósofo sempre o soube, e a sua maturação filosófico-religiosa só o confirmou, como escreve na obra, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, de 1935, que estudamos nesta dissertação –

[4] DH-DL [s/d], p. 401.
[5] DH-DL [s/d], p. 403.

> "O Ideal é uma vida, essa vida é a verdade porque é o amor e é o amor porque é a verdade e a vida. // O Ideal nem é uma meta inacessível, nem o caminho dum esforço insuficiente; mas uma Pessoa, um coração, um amor, a própria Caridade criadora e redentora"[6].

Homem do seu tempo, *tempo* que o marcou indelevelmente nos ossos e na alma, sabendo e procurando dialogar com todos os saberes, nunca se deixou intimidar perante os mais diversos desafios que se colocaram no seu caminho existencial e filosófico. Alguns acusam a sua obra de irregular e dispersão[7], mas esta *mistura* de géneros estilísticos é fruto da sua polivalente personalidade e fogosidade de espírito, sendo mais aparente do que real, pois enquadra-se no seu sistema criacionista e justifica-se na sua gnoseologia e ontologia. A sua ânsia de verdade, imbuído em lirismo próprio do pensamento português, inquieto com o enigma do Ser, com o sentido trágico da Vida e com o destino da Humanidade, toca e deixa-se tocar pelo Mistério envolvente do Universo e de Deus. Deixando-se interrogar permanentemente pelos acontecimentos da vida social, política e religiosa, homem dos afetos e de compromissos, nunca se esquivou ao aprofundamento reflexivo. O seu agir, orientado pelo pensamento informado que possuía, é sempre uma consequência lógica de um intelecto em permanente *élan* profícuo. E a sua estatura moral é comprovada nos mais diversos acontecimentos que marcam a sua vida pessoal e familiar, académica e política[8]. Não temendo os embates mais duros, seja com quem seja, o nosso filósofo dispõe-se

---

[6] RHHS [1935], p. 38.

[7] Cf. JÚNIOR, Teófilo – "O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra", in *Seara Nova*, nº 11 (1.IV.1922), p. 287. Mas, igualmente, afirma; "É que desde a morte de Bruno, só Leonardo Coimbra escreveu filosofia em Portugal".

[8] Num artigo, por sinal muito bem conseguido, o incansável arauto de Leonardo Coimbra, o Prof. Doutor Ângelo Alves [veja-se o seu artigo, de profundo teor apologético, "A hora da reconciliação e da justiça para Leonardo Coimbra", in *Humanística e Teologia*, X (1989) 3, pp. 289-314], em dois momentos muito relevantes do seu percurso académico (a apresentação e defesa da sua tese em 1912) e político (aquando do seu cargo como Ministro da Instrução entre a segunda quinzena de Dezembro de 1922 e a primeira semana de Janeiro de 1923), revela a sua elevada e incontestável estatura moral, afirmando que estes "são dois exemplos fulgurantes de clareza doutrinária, firmeza de convicções, coerência de atitudes, subtileza diplomática e respeitosa tolerância para com os adversários" [Cf. ALVES, Ângelo – "A estatura moral de Leonardo Coimbra (À luz de três episódios da sua vida e de dois documentos inéditos) ", in *Humanística e Teologia*, XV (1994) 1-2, p. 70]. João de Barros, in *Leonardo Coimbra. Testemunho dos seus contemporâneos*. Porto: Livraria Martins Tavares, 1950, p. 90, assim descreve o carácter do nosso filósofo: "Sempre, todavia, de boa fé, sempre desejando e conseguindo colocar-se acima de baixas contingências, de facciosismos estreitos, de míseras transigências. Acarinhava os amigos, mas perdoava aos inimigos. Vinganças – não as praticava. Represálias – não as usava. Era, na mais pura e digna acepção do termo, um grande homem, um homem de forte, ampla e delicada estrutura do espírito".

sempre a uma boa peleja filosófica e política, porém, sempre, no respeito pelo adversário e pela busca incansável da verdade[9].

O nosso filósofo, na sua transmutação filosófica e maturação religiosa, revela, ao longo e no percurso da sua filosofia (escrita e oral), uma personalidade vincadamente estruturada na sua vastíssima cultura científica e filosófica. Gama Caeiro descreve a sua ação filosófica em termos que revelam o seu papel autêntico e inovador no pensamento filosófico português: "foi o cabouqueiro – porventura o principal – do pujante surto, em Portugal, de uma actividade pura e livre do pensar filosófico, afirmada com ritmo crescente em valiosas manifestações de teor especulativo, dentro e fora do âmbito da instituição universitária"[10]. Dotado de um pensamento próprio que se faz na busca e no encontro da *verdade*, sempre em *liberdade*, com um sistema de ideias próprio, em espírito de missão, na sociedade age, responsável e eticamente elevado, numa disponibilidade que supera os cânones da altura. "Contra o materialismo, é espiritualista; contra o empirismo e naturalismo, é idealista; contra o positivismo, é metafísico; contra o dogmatismo e imobilismo, é dialéctico; contra o absolutismo da ideia ou da intuição – o cousismo, é criacionista"[11]. É vê-lo intervir, poderosamente, e não raras vezes sozinho, nos domínios pedagógicos, sociopolíticos e literários, com uma veemência e convicção que arrebatava plateias de admiração ou de ódio. Tudo encaixava dentro de uma metafísica moral e de pendor, cada vez mais acentuado, religioso, visando a dignificação da humanidade como pessoa e indivíduo, em sociedade e em si, bem como a espiritualização do Universo. Já em *A Razão Experimental (Lógica e Metafísica)*, na continuidade da sua primeira intuição, escreve:

> "Por mim depois de trabalhar, rezo; depois de ter subido com o meu esforço a montanha do pensamento e da realidade, ajoelho e canto; depois de olhar a vida do vértice da Vida, preparo audácia e humildade para o voo, que, dando-me à Morte, me deite no misterioso mar da Maior Vida. // E na miséria do presente, no ruído de tanta calúnia e estupidez,

[9] Veja-se o exemplo do embate com Raul de Oliveira Leal, denunciando as suas credenciais como falsas e a sua obra como um embuste produzidas por um petulante. Assim, em ALT [1913], p. 193: "Não era preciso que viesse um petulante copiá-lo e sujar os copiados com os arrotos duma vaidade demente"; "Ora realmente nem Espinosa nem Leibniz, nem Kant, nem um cavalo com juízo atingiram tal Vertigem…" Que frontalidade e que dureza, quase rude, o trato de Leonardo Coimbra com os que ousam envaidecerem-se com as virtudes dos outros. Porém, não pensemos, jamais, que era um homem de violência ou de ódios. Caso contrário, apesar da sua compleição física, robusta e distinta, era dotado de um fino trato emoldurado na sua vastíssma cultura. Ele, "que foi por vezes violentamente combatido, que chegou a ter rancorosos inimigos, mas que nunca foi inimigo de ninguém" (CARREIRO, Carlos – *Leonardo Coimbra e o seu culto por Antero*. Ponta Delgada, São Miguel, Açores: Ed. Diário dos Açores, 1936, p. 14).

[10] CAEIRO, Francisco Gama – "Nota Preliminar", in COIMBRA, Leonardo – *Dispersos. III. Filosofia e Metafísica*. Lisboa: Editorial Verbo, 1988, p. 13.

[11] ALVES, Ângelo – "Leitura Metafísica de *A Alegria, a Dor e a Graça*, obra-prima de Leonardo Coimbra", in *RPF*, XLI (1985) 2-3, pp. 195.

> antevejo um luar de silêncio, onde mora o Espírito e a ocultas vai alimentando de esperança e amor as pobres almas transviadas"[12].

O *seu humanismo* é uma consequência deste percurso filosófico, que não se prende por uma perspetiva estritamente racional e filosófica[13], mas em relação com todos os campos possíveis e imagináveis do saber e do agir humano, se encaminha para um *humansimo cristão* (expressão que o próprio consagrou). E a sua antropologia "emerge plenamente da sua conceção criacionista do homem e das suas possibilidades"[14]. E, por outro lado, não podemos esquecer uma das características do pensamento português: uma certa perspetiva de que o pleno sentido e a realização das supremas possibilidades do mundo, da humanidade e da história são intrinsecamente inseparável da sua transfiguração ou transformação no absoluto e/ou divino. E este, entendido como plenitude e infinito a manifestar e realizar integralmente, numa *santificação ou divinização* harmoniosa de tudo e de todo o existente. A história e a escatologia, ou mesmo a parusia, dão as mãos na concretude, em processo, de tão augusto sentido e finalidade. Assim, Manuel Ferreira Patrício apelida a sua ação pedagógica como antropagógica[15], pois, na obra de Leonardo Coimbra está, preferentemente, explanada uma antropologia filosófica, abraçada num horizonte teodiceico, que envolve a sua antropagogia filosófica. É flagrante, como um tesouro escondido e ardorosamente buscado, esta passagem de *Humor místico*, artigo publicado na revista *Nova Silva* a 17 de Fevereiro de 1907, e como é revelador dos traços do seu pensamento humanista, e, futuramente (e porque não desde sempre), cristão, como que antecipando o seu percurso filosófico e religioso:

---

[12] RE [1923], p. 297.

[13] Cf. COSTA, António Martins da – "O Humanismo Anticousista em Leonardo Coimbra", in *O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro (1850-2000). Actas do I Congresso Internacional*. Vol. II. Lisboa: IN-CM, 2009, pp. 405-406.

[14] Idem – "O Homem e a Liberdade em Leonardo Coimbra e em Arnaldo Pinho: Uma aproximação possível", in *Humanística e Teologia*, XXXIII (2012) 2, p. 133.

[15] Cf. PATRÍCIO, Manuel Ferreira – *A Pedagogia de Leonardo Coimbra. Teoria e Prática*. Porto: Porto Editora, 1992, p. 9: "Por antropagogia entendemos a teoria e a prática da formação do homem na plenitude da sua humanidade". E, "uma pedagogia que quer despertar o homem presente na criança, mas que quer ao mesmo tempo conservar a criança presente e viva no homem" (p. 11). Sem dúvida, e assim defende Manuel Ferreira Patrício, uma pedagogia filosófica. 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 o movimento de aperfeiçoamento 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" (p. 462). Ou, cf. Idem – "A Pedagogia Filosófica de Leonardo Coimbra, à luz de *A Alegria, a Dor e a Graça*", in *Nova Águia*, 10 (2012) 2, p. 43: "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".

> "Iluminei um dia uma serpente e subi aos céus nas asas duma ave. Criei uma alma, indaguei a vida e fui homem. Como tem sido dolorosa e bela a minha peregrinação humana! Esqueceu-me o passado, ignoro a vida, não compreendo o Universo, e, no entanto, há em mim, insofrida e insaciável, uma imensa ânsia de luz, de verdade, de comunhão. // Criei a alma e fui sua vítima. (…) não posso revelar-me, o cárcere é opaco, não posso revelar-me. (…) // (…). Sou o sorriso da criança e a suavidade de Cristo, a timidez da virgem e a humildade do mendigo, a quimera do poeta e a loucura do herói"[16].

Onde e como encontrar este tesouro? Deixemo-nos conduzir pelo filósofo na sua ânsia de mais humanidade… Em rigor, nem a sua fase primeira, de adesão ao monismo materialista mecanicista, apagou nele a sua preocupação humanista, integrada num horizonte moral e religioso, ou, para os que não entendem assim, pelo menos transcendentalista. O nosso filósofo não quis apenas conhecer o homem e a mulher, a humanidade, mas numa abordagem mais vasta esforça-se, radicalmente, pela formação da humanidade até à sua plenitude em Deus. Ou, como o afirma numa conferência relatada no jornal *A Montanha*, 1912,

> "o fim supremo do homem é, pois, sob todos os pontos de vista, moral"[17].

Este peregrino da Verdade e do Bem, tornados Beleza no concreto da existência humana, apresenta-nos mais que um esboço de um programa humanista, mas um *Humanismo* concreto e construído nos encontros (e até nos desencontros) da sua busca inacabada da meta de uma Cidade onde a dignidade da humanidade, de cada homem e mulher concretos, são sublinhados em liberdade e na plena fraternidade livre das mónadas e de Deus. Toda a sua obra, escrita e oral, é o caminho a percorrer para melhor compreender a sua filosofia como um todo e nela perscrutar o *seu* humanismo, só plenamente entendido num horizonte teodiceico cristão. Mesmo questionando a expressão *humanismo cristão*, que percebo como redutora do cristianismo, aceito no contexto da sua obra, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, a sua validade em comparação com os outros humanismos que descreve e denuncia nas suas limitações filosóficas e políticas.

Para poder apresentar nesta dissertação o *Humanismo de Leonardo Coimbra*, que a obra final do seu pensamento filosófico – *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* – nos

[16] HM [1907], p. 93.
[17] UCLC [1912], p. 405.

apresenta, como concretização da sua vivência histórica e espiritual, patente na sua transmutação filosófica e maturação religiosa, a proposta que faço é seguir o itinerário existencial e filosófico do nosso filosófo. Toda a sua obra, desde o mais pequeno bilhete ou carta, até às suas grandes obras, os seus discursos e escritos, enquadram o itinerário filosófico de Leonardo Coimbra e manifestam o seu empenho pela humanidade em relação com todas as dimensões e realidades que humanizam cada homem e cada mulher concretos, e no seu todo, numa perspetiva de espiritualização do cosmos. Este é feito do seu empenho político e familiar, homem da terra e das causas nas quais sempre se empenhou com leal e sincero compromisso intelectual e partidário. Aqui, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, expressa o cume da sua filosofia política como manifestação da fraternidade em *cidade* de toda a humanidade, chamada a viver em comunhão uns com os outros e plenificada em Deus. A *Cidade dos Homens* e a *Cidade de Deus* em harmonia plena definem o *Reino de Deus*. Mas esta, mais que uma abordagem teológica, é uma abordagem política e filosófica que define para o nosso filósofo *quem é o homem e a mulher concretos*, e, assim, *quem é a humanidade*. Homem de *compromissos* e *comprometido*, de causas, com os outros e a sua consciência, procurando agir sempre em consequência do seu pensamento e sentimento, e, por outro lado, conhecedor profundo da ciência da época, na denúncia dos desvios, ao que entende pela essência da mesma, e as suas concretizações nos cientismos e positivismos, tão na moda nos princípios do século XX, atento à sociologia e à psicologia, aproveita, estas e outras ciências humanas, para melhor compreender o *fenómeno humano* e o seu crescimento em humanização concretizada na *civilização* (como expressão de comunhão da humanidade), bem como a valoração da *consciência* humana como expressão e sinal de *algo maior* na pessoa humana e potenciador de outros encontros. Por outro lado, a sua maturação religiosa, numa progressiva assunção do cristianismo, mas durante muito tempo crítico corrosivo da instituição eclesial, até à conversão (ou regresso, de quem sempre *gaguejou o cristianismo*) ao cristianismo católico, e percebendo a evolução e maturação do conceito *Deus* para a sua conceção antropológica, e as grandes questões da filosofia, e nestas, as questões últimas da existência do homem e da mulher – *os novíssimos* –, onde a reflexão filosófica e religiosa o leva a desaguar no tema central da imortalidade da alma e, convergindo mais com o credo cristão, a linguagem da Fé, a eternidade. E como a partir delas converge para a definição do *seu humanismo*, que não se esgota no *animal racional*, mas se projeta no *peregrino da eternidade*. Assim, as suas principais obras, destacando-se *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, corroboradas nos seus diversos escritos e palestras, são testemunhas desta transmutação filosófica e maturação religiosa, que nos permitem concluir a sua proposta antropológica, que, de acordo com o mesmo texto, se apelida de *Humanismo cristão*. Só assim entendo sermos capazes de compreender no seu conjunto esta obra final com a justiça filosófica e política que esta merece. Conhecer a sua biblioteca e o seu recheio, passanda as mãos e lendo os mesmos textos que leu, saboreando as suas anotações laterais,

é compreender o que de facto lhe marcou o pensamento e a ação política e social. E, por outro lado, sermos capazes de entender a originalidade da sua filosofia.

Para percorrer este caminho filosófico, com o arauto da liberdade, dividimos o presente trabalho em quatro capítulos. Num *primeiro capítulo*, o contexto histórico e sociocultural em que esta obra acontece, no quadro da sua transmutação filosófica e maturação religiosa. A sua visão cultural da existência humana, e os valores que acarretam os compromissos humanistas e morais do nosso filósofo, geram nele um espírito comprometido com a humanidade. O seu conceito ou ideia de Deus, em tempos conturbados para a religião, mesmo de perseguição, tornam o nosso filósofo num arauto da liberdade religiosa, afirmando a dimensão religiosa como parte essencial do ser humano, e como esta é fundamental no processo do ser pessoa. Homem de convicções profundas e verdadeiramente religioso, mesmo que inicialmente sem religião, a política era um areópago que se coadunava com o homem da palavra fácil e impressionante, mas os seus meandros, de interesses mesquinhos e caciqueiros, esbarram de frente com este valente do norte. Vamos percebê-lo no acontecimento trágico da Grande Guerra, que sulcou a existência e o pensamento do nosso filósofo, e, simultaneamente, o tornou mais exigente consigo e com as diversas instiuições que a sociedade humana protagoniza; bem como a sua passagem efémera, e conflituosa, pelo governo da Primeira República que o entristece mas não o derrota. A fibra do homem e do filósofo não endurece diante da rudeza dos golpes dos verdugos (alguns tidos como amigos), mas levam-no aprofundar o seu entendimento sobre a escola/universidade e a cultura em Portugal. E como tudo isto aprimora o homem livre que sempre foi, na democracia que sempre prezou, e defendeu, como a situação e a tendência que melhor pode servir a humanidade neste seu processo de humanização e de integração universal. E, finalmente, a sua conversão religiosa ao catolicismo; sem dúvida uma maturação religiosa que a transfiguração filosófica potenciou.

Já no *segundo capítulo*, partindo de uma abordagem das suas principais obras (sem ter em conta o *tamanho*), obviamente por mim seleccionadas, e que manifestam desde logo os caminhos filosóficos e políticos que cosem a sua posição, e segundo o critério de terem contribuído decisivamente para a sua transmutação filosófica e concomitante maturação religiosa na definição do *seu humanismo*, até *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*. Outros textos, igualmente determinantes, encontram-se por estratégia noutros capítulos deste trabalho. O primeiro texto abordado é o artigo *A Inquisição positivista*, de 1909, onde contrapõe o determinismo e o criacionismo, traçando um dado fundamental da sua antropologia: pela e na *moral* a superioridade da humanidade em relação a todos os determinismos – *instintos*, *terra* e *vida* (no sentido de biologia). De grande relevo é, igualmente, o texto que se segue ao anterior – *O individualismo* (1909) –, mas que optei colocar no IV capítulo do meu trabalho, quando abordo a questão do *Humanismo*, e no qual os conceitos de indvíduo e pessoa (em rigor, equivalentes ou similares) assumem

lugar de destaque na construção do seu humanismo. O *Excerto*, do mesmo ano, valoriza as diversas capacidades da humanidade e denúncia os *cousismos* que seduzem esta humanidade com a mecânica e o materialismo. Completa-o com um belíssimo artigo de 1929, *A Máquina e a Alma*, onde denúncia as consequências políticas do materialismo e da técnica na *Rússia de Hoje*. Já no artigo *O pessimismo e o optimismo*, 1909, no qual pela primeira vez apresenta o termo *criacionismo*, quer dizer a filosofia da liberdade (que chega a estender ao inorgânico), como expoente maior da humanidade no pensamento e no agir. A humanidade é livre e capaz de um pensamento criacionista. E para reforçar o que entende por liberdade, completo-o com o artigo *A filosofia da liberdade* (1912) e a conferência *Uma Conferência de Leonardo Coimbra. Na festa do Sindicato dos professores Primários* (1912). *Uma Face do Despotismo*, também de 1909, em que se apresenta como um anti-positivista convicto, e refuta o determinismo mecânico em biologia e em história, afirmando o primado da moral. E, de seguida, o artigo *Nova monadologia*, de 1911, em correspondência com um artigo e dois discursos – *Aos poetas portugueses religiosos* (1911), *Discurso sobre a imprensa e o progresso* (1922) e *Discurso em comício da Esquerda Democrática* (1925) – que apresenta a sua monadologia de inspiração leibniziana, mas purgada de toda a poeira mecânica (*cousismo* mecânico), que dá um mundo de pensamento sem eficácia, liberdade e intimidade. Contudo, favorece a sua ideia fundadora da unidade na pluralidade, que os dois outros textos ajudam a perceber na sua monadologia em aperfeiçoamento até desaguar no conceito de pessoa/indivíduo humano. Depois, e nunca pode faltar num estudo rigoroso da sua filosofia, a sua primeira obra – *O Criacionismo (Esboço de um Sistema Filosófico)*. O criacionismo, que não é, nem pretende ser, o criacionismo do Livro de Genésis, é um outro conceito que nos fala da interminável capacidade criadora (ou melhor, criacionista) da humanidade, e denuncia os *cousismos* de tantos sistemas filosóficos e científicos, como políticos e religiosos, que paralisam o pensamento e, consequentemente, o agir. O vício cousista não percebe que a humanidade não é uma inutilidade e que, na melhor das hipóteses, é chamada a contemplar o que está feito e suas adaptações num *mundo feito*, mas em liberdade é obreira de um *mundo a fazer*. Outra grande obra, pela sua beleza literária e pela sua carga humana, é, nesta caminhada filosófico-existencial, esclarecedora dos caminhos antropológicos que tem vindo a percorrer o filósofo do criacionismo: *A Alegria, a Dor e a Graça*, de 1916. O homem e a mulher definem-se mais e melhor em Deus, que sulca na carne e no osso da humanidade o seu destino de unidade plenificante com Ele. Uma crescente espiritualização que se pode fazer corresponder ao processo de humanização do ser humano. Mas não são só as grandes obras a contribuíram para a definição da sua filosofia antropológica, e consequente humanismo. Um pequeno artigo de 1920, *O riso e a calúnia*, fazem-nos cabalmente entender o seu conceito de pessoa na relação com a divindade e as características particulares da humanidade em relação divergente com a animalidade. Ou no artigo *O Mistério*, de 1923, em correspondência com outros dois artigos que falam dos

poetas – *A Morte da Águia* (1910) e *A filosofia da liberdade* (1912) –, que nos apresenta o *poeta cósmico* como o modelo ideal do homem e da mulher em processo de humanização, onde a *humanidade cósmica* (universal) excede a *humanidade social*. E a grande obra, depois da sua primeira obra [*O Criacionismo (Esboço de um Sistema Filosófico)*], *A Razão Experimental (Lógica e Metafísica)*, de 1923, onde descobre a dimensão espiritual, que sempre afirmou no seu pensamento, mas agora fá-lo num sentido mais profundo. Esta é parte da realidade que se apreende como uma ação de reciprocidade da matéria e do espírito. Vencendo todo o dualismo, quer no Universo, quer na Humanidade, apresenta o homem e a mulher como o *ponto de ser espiritual* e um *Universo de realidade física*. E esta humanidade já é capaz de dialogar na conversa amorosa com Deus, sem imposição, mas na sua radical liberdade; e eis escancarada a porta da vida humana à revelação divina (mesmo que só heuristicamente). E esta filosofia, órgão da liberdade, que esta obra apresenta, é um autêntico humanismo de libertação da humanidade em todas as dimensões: espiritual, social e política. É como indivíduo/pessoa colocado em situação de *escolha* livre. No texto *O homem às mãos com o destino*, sem data, mas provavelmente do momemto final da sua obra, questiona o *fim*, em luta, da humanidade e *razão última da sua existência*. Um Destino, e destino sobrenatural, entendido como destinação e não como destinado, sublinhando a liberdade inalienável da humanidade.

A sua última e grande obra – *terceiro capítulo* – é paradigmática neste esforço de promoção do que a sua filosofia da liberdade e a sua ontologia do espírito, desde o início do seu pensamento pensante, laborou Leonardo Coimbra nos mais diversos areópagos por onde habitou o seu espírito crítico e analítico. E neste terceiro capítulo, a obra que é o motivo primeiro desta dissertação, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* (1935), em duas partes complementares desenvolve este texto. A primeira parte apresenta os três humanismos com que hodiernamente a humanidade, dada em natureza, e que na sua tragédia no Universo em que convive, é chamada a se reencontrar e se possuir em liberdade e consciência. Os diferentes humanismos são, em rigor, as diferentes formas da humanidade em luta com o Destino – de luz ou de trevas. É preciso fazer escolhas, opções, que elevem a humanidade à sua autêntica estatura e a uma verdadeira vida em transfigurante valor. E estes três caminhos, colocados diante da humanidade e da sua vontade, são o *Humanismo Idealista* ou *Idealismo Realista*, o *Humanismo Cristão* e o *Humanismo Antropolátrico* (que se pode degenerar ainda mais quando se converte em *Humanismo Exaustivo*). O primeiro suspende a humanidade num Ideal, em clamoroso vazio de amor, e o terceiro reduz-se a uma vontade dissolvida em desejos e a um imenso Universo inanimado e deserto. Só o *humanismo cristão* responde cabalmente ao coração humano em harmonia com o Universo e com aqu'Ele que criou tudo o que existe. Feita a opção pelo *Humanismo Cristão*, procura perceber pela história e sociologia, bem como pela espiritualidade e psicologia, os russos (a segunda parte), que a sua literatura e a sua religião apresentam como um povo que se deixou ficar entre o *Humanismo Idealista* e o

Humanismo Antropolátrico Exaustivo. É isto, segundo Leonardo Coimbra, a explicação para o *bolchevismo* e o seu triunfo na *Rússia de Hoje*, mas a humanidade é a de sempre (*Homem de Sempre*), e por mais que se queira fazer da humanidade uma máquina e não uma alma, ou mesmo um teorema, a humanidade será sempre uma alma a vibrar um clamoroso e invencível apelo de Infinito. E o seu *humanismo*, apelidado de *cristão*, remete-nos para a sua antropologia de sempre que se completa na opção pelo Deus de Cristo Jesus e da Fé Católica, apontando o dedo a todas as conceções científicas, filosóficas e teológicas que apoucam a humanidade, e denunciando os regimes políticos (sobretudo o comunismo, mas igualmente o fascismo e o nazismo) que escravizam a humanidade num ideal redutor do seu conviver. Este *humanismo* leonardino desagua numa conceção de *democracia* fautora do convívio universal de todos os povos, de cada mulher e de cada homem, pois o ser *pessoa/indivíduo* não dilui, nem abstrai, o ser humano num incógnito coletivo, nem num disperso mundo de sonhos.

O *quarto capítulo* é uma tentativa de sistematizar o que na minha ótica é a base filosófica deste humanismo. A sua Filosofia, valorada em fontes diversas (como a literatura, de relevo significativo no seu pensamento), faz-se de *filosofias*, como da ciência e da política, da educação e da cultura, da sociedade, e da teodiceia ou filosofia teológica. Leonardo Coimbra não tem uma *filosofia da religião*, mas, obviamente, apresenta-nos uma *filosofia religiosa*, ou melhor, *teológica*, em permanente diálogo com o traço fundamental da sua filosofia, que é a *filosofia da ciência* e seu permanente empenho na *Pólis* onde vai definindo a sua primeira intuição de uma liberdade política e social que desagua no seu conceito de democracia, que, por isso mesmo, o distancia de todos os totalitarismos emergentes à época: o comunismo, o nazismo e o fascismo, e todas as outras formas de opressão da humanidade e do cosmos. Destaco dois temas, pela sua atualidade, a mulher e a homossexualidade, e termino com uma reflexão-crítca sobre a pertinência do conceito *humanismo cristão*. Por último, apresento um *apêndice* divido em duas partes, sobre as influências em Leonardo Coimbra na conceção do seu humanismo e o diálogo com a contemporaneidade do seu tempo e de hoje, apresentando as citações diretas (na leitura crítica de Leonardo Coimbra) dos autores na construção da sua antropologia filosófica, e, simultaneamente, demonstrando a sua originalidade (que não significa, nem pode significar, *feita do nada*).

Eis a filosofia que um pensador português pensou na sua terra natal, diante da evocação de todos os homens e seres, na mais pura sinceridade e na mais verídica, fremente e directa curiosidade.

In *O Criacionismo (Esboço de um Sistema Filosófico)*, 1912, 377.

I. *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*: a obra e o seu contexto histórico e sociocultural

Neste primeiro capítulo, que julgo indispensável para indagar o seu caminho filosófico-político, e mesmo religioso, procuro, antes de tudo, mergulhar numa época histórica e sociocultural que viu e permitiu o germinar do pensamento humanista deste tão ilustre filósofo português, tipicamente português, que no meio das zaragatas partidárias da Primeira República – onde crimes diversos foram cometidos contra pessoas e instituições – , e com a Grande Guerra que o fez ferido na alma bem como as esperanças renascidas com o termo da mesma, para melhor *escutar* nas suas letras e palavras o devir da história que traça em Leonardo Coimbra uma *alma* sedenta de Verdade e faminta de Amor. Vivendo num período, não só particularmente turbulento, mas igualmente dilacerado por tensões antigas e profundas. A "época histórica de Leonardo Coimbra é marcada por múltiplas crises e profundas mudanças, que levaram à elaboração no campo intelectual português de utopias e projetos reformadores, que visavam especialmente o progresso moral e civilizacional"[18]. O *Utimatum* inglês de 1890 e a primeira tentativa de *revolução republicana* a 31 de Janeiro de 1891, com homens do pensamento filosófico e político, como Sampaio Bruno, Basílio Teles e Guerra Junqueiro, fracassou, num ambiente de revolta generalizada e sem soluções bem pensadas e conseguidas, como a do regime vigente, elegendo João Franco para governar a nação entre 1906-1908. Estas sucessivas *derrotas* cedem lugar a correntes estrangeiradas do pensamento filosófico-político, como o Positivismo, tendo à cabeça Teófilo Braga, que venceram na segunda tentativa de revolução republicana (5 de Outubro de 1910), começando, logo de seguida, a doutrinação positivista da nação portuguesa e suas instituições. A "revolução republicana de 1910 e o predomínio posterior do *Partido Republicano Português*, com as suas figuras de proa, Bernardino Machado, Manuel de Arriaga, António José de Almeida ou Afonso Costa, além de Teófilo, todas imbuídas de um positivismo anticlerical, senão anti-religioso, representaram, não apenas a liquidação da monarquia, mas também a vitória cultural da filosofia positivista na educação e na concepção geral da nação, da sociedade e do homem portugueses"[19]. As *revoluções*, que nunca lhe pareceram *promessas* de mundos melhores, como no seu próprio país se confirmava (quase diariamente), levaram o golpe fatal com a Revolução Russa, expressão última do pior que o *animal humano*, deixado ao domínio dos instintos, pode realizar. Os anos 20 e tudo o que *la belle époque* prometia foi para ele

[18] ROSA, Eliana Brites – "Leonardo Coimbra e a Utopia Cultural. Da *Nova Silva* a *O Criacionismo*". In *Humanística e Teologia*, XXXIV (2013) 2, p. 94.

[19] QUADROS, António – "A Obra de Leonardo Coimbra no Contexto Cultural da sua Época", in AA.VV. – *Leonardo Coimbra. Filósofo do real e do ideal (Colectânea de Estudos)*. Lisboa: Instituto Amaro da Costa, 1985, p. 21.

tempo de progressiva maturação do Deus cristão, nas leituras feitas e nos acontecimentos diversos da década, e de sobremaneira pelas muitas personalidades da literatura e do pensamento, bem como do meio religioso, que pode conhecer em convívio indagador da existência humana, *chão* cultural e político de profundas maturações do seu pensar e sentir. Mas a Rússia e a sua revolução, como muito bem o testemunha a sua *Biblioteca Memorial*, é uma chaga aberta de dor e sofrimento, que nos anos 30, onde no borbulhar da vida surgem totalitarismos políticos, como o comunismo, o nazismo e o fascismo, e o seu texto *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, tema central desta dissertação, testemunha este *mal* em ação num povo concreto, os russos. A sua questão de fundo é perceber *porquê*: porque foi (é) possível, nesta nação e a este povo, o eclodir de tal desumanidade, e responder a partir do seu percurso filosófico e político, na sua perceção sociológica e psicológica da existência humana, e do seu fundo espiritual, a este caminho para o abismo (e que hoje podemos testemunhar). Rececionar o seu legado humanista e espiritualista nestes tempos que já se apelidam de *pós-verdade*, e com ele fazer

> "a opção pela vida espiritual universalmente fraterna"[20]

(como o escreveu em 1918, no fim da Grande Guerra), julgo ser, ainda hoje, muito válido e prenhe de atualidade.

Comecemos, então, a expor a vida riquíssima desta figura *sui generis*, que marcou profusamente os caminhos que trilhou no seu existir de "intelectual comprometido com o seu tempo"[21]. Mesmo que a "sua vida, de facto, é cheia de rupturas e o seu pensamento um pensamento da liberdade encantada com novas descobertas do real, correspondendo a sua linguagem à inquietação e à alegria da descoberta, o que tem merecido por parte de alguns, mais no passado que no presente, a consideração de que era um poeta mais que um pensador"[22]. Ramos de Almeida, no *Gazeta Literária* do último trimestre de 1960, congratulando-se com o regresso da Faculdade de Letras ao Porto, recorda-nos a todos o ambiente cultural em que Leonardo Coimbra e tantos outros, como Oliveira Martins e Amorim Viana, Sampaio Bruno e Abel Salazar, Teixeira de Pascoaes e Jaime Cortesão, viveram no seu tempo no e pelo Porto- "a cidade onde se desenvolveu e frutificou a melhor cultura humanística-portuguesa"[23] –, e que deu ao país os seus melhores, tais como,

---

[20] ALI (livro) [1918], p. 282

[21] ROSA, Eliana Brites – "Leonardo Coimbra e a Utpoia Cultural. …", p. 96.

[22] PINHO, Arnaldo Cardoso de – "Um perfil de Leonardo Coimbra", in AA.VV. – *Leonardo Coimbra. O Tribuno e o Filósofo*. Felgueiras: Câmara Municipal de Felgueiras, 2005, p. 121.

[23] ALMEIDA, Ramos de – "A Faculdade de Letras do Porto", in *Gazeta Literária*, Segunda Série (Outubro-Dezembro de 1960) 16-18, p. 13. Leonardo Coimbra no Porto era uma presença fervilhante, enchendo a vida e a atmosfera intelectual portuense das três primeiras dezenas do século XX. Era um verdadeiro filósofo e homem das letras e do jornalismo do Porto, centro cultural por excelência do fim do século XIX e princípio do século XX, chegou a ser o presidente da Associação de Jornalistas e Homens de Letras do Porto (cf. ASSOCIAÇÃO DOS JORNALISTAS E HOMENS DE LETRAS DO PORTO – *Relatório dos Actos e Contas da*

Agostinho da Silva, José Marinho, Delfim Santos e Álvaro Ribeiro. A liberdade, na invicta cidade, é marca indelével do portuense – "Poderemos dizer, sem receio de errar: o traço espiritual mais característico do que já no séc. XVI se chamava *o homem do Porto* é o amor da liberdade"[24]. Este é de facto o *lugar* cultural em que o nosso filósofo convive e desenvolve o seu pensamento e sentir filosófico; um meio cultural onde imperava o positivismo de Auguste Comte e de Émile Littré, traduzido e divulgado por Teófilo Braga e os seus sequazes. Ironicamente, no seu primeiro livro *O Criacionismo*, de 1912, escreve que um

> "dos benefícios que o pensamento filosófico deve ao positivismo, é o da atenção que hoje desperta a Metafísica. A Metafísica inconsciente de uns (como os próprios positivistas) e a reflectida metafísica de outros eram feitas na tranquila inocência do instinto ou na confiança de quem usa um direito indiscutível. O pensamento metafísico foi envergonhado pelo pensamento científico. (…). Como se verá no decorrer do livro, é, para nós, infundada e ingénua, a distinção de Comte entre as *eras* do pensamento"[25].

Pertencendo à apelidada de *geração de noventa* ou *geração da República*, pode com estes deixar-se caracterizar como um neo-romântico, com grande pendor historicista e etnográfico, mas não tanto no sentido de folclore, sentimental e de grande fascínio na oratória. A influência da cultura e da língua francesa, como nos homens cultos do seu tempo, é a fonte e a referência mais significativa para a génese do seu pensamento, sobretudo o criacionismo e o seu sistema filosófico. Dizia em 1913 na revista da Renascença Portuguesa, *A Águia*, que o

> "pensamento moderno, e eminentemente o pensamento francês, dinamizou a realidade, substituindo à razão estática

---

Direcção. Referentes ao Exercício de 1929-30. Porto, Tipografia Empresa Guedes, s/d.). Também consultar, GOMES, Pinharanda – *A "Escola Portuense". Uma Introdução Histórico-Filosófica*. Porto: Edições Caixotim, 2005.

[24] DIONÍSIO, Sant'Anna – "A Fisionomia Espiritual do Porto. Leonardo Coimbra e Teixeira de Pascoaes", in *Gazeta Literária*, I (1953) 6-7, p. 125. E, na mesma página, linhas à frente, escreve: "O Porto é a terra que catalizou esse extraordinário espírito, misto de filósofo e tribuno, de poeta e didacta, de anarquista e alma religiosa, que foi Leonardo Coimbra – que durante anos aqui viveu, a conversar pelos cafés, a encher os teatros e os salões com a sua voz clara e incandescente, a declamar, a ensinar, a discutir, a solicitar almas para o alto, em luta incessante, como Camilo, contra aquilo que ele chamava, à Gogol, o pesadume das almas mortas, e o romancista, mais certeiro e menos eufemístico, chamava com todas as letras a «bruteza dos laparotos» e as «enxúndias dos satisfeitos» ".

[25] C [1912], p. 15.

> no homem ou no Ser uma razão dinâmica, experimentalista e progressiva"[26].

Já, em *A Luta pela Imortalidade*, o livro de 1918, afirmara que o pensamento filosófico francês é

> "essencialmente dramático, sério, profundo e religioso"[27].

Mas também o espiritualismo cristão e a metafísica da liberdade da tradição francesa, isto sem pôr em causa a cultura e língua galega e espanhola, numa época posterior, que há de ser outro manancial do seu saber e agir, que se deparavam diante dele com o evolucionismo científico e filosófico, bem como com o positivismo mecanicista[28], escreveu em 1920 –

> "Toda a grande filosofia moderna, e entre ela a francesa que é a mais alta, é obra da própria liberdade, procurando-se e garantindo-se no mais sério e profundo esforço até hoje feito pela Razão experimental. // Renouvier, Boutroux, Hamelin, Bergson, tantos e tantos nomes imortais, imortais defensores da liberdade"[29].

Joaquim Domingues coloca no meio familiar, onde foi nado e criado, o primeiro traço do seu caráter – "Filho do médico António Inácio Coimbra (por sua vez filho de médico, também) e de Bernardina Teixeira Leite Coimbra, na educação familiar se terão harmonizado os valores tradicionais com os do século da ciência. A infância decorre feliz e sem história, numa família numerosa, se bem que desde cedo seja sensível ao drama do povo humilde e sofredor, que nunca mais esquece, assim como a experiência inolvidável da comunhão com a natureza"[30]. Contudo, e sem questionar o anteriormente escrito, o seu

---

[26] OIC [1913], p. 127. Ou, em ADG [1916], p. 155: "A sua universalidade e a superioridade do movimento sobre o espaço e o tempo são as grandes fontes da heróica filosofia francesa contemporânea".

[27] ALI (livro) [1918], p. 294. Ou, em ADG [1916], p. 156: "Toda a grande filosofia francesa de hoje é uma luta pela liberdade; é, no mundo metafísico, o prolongamento da grande acção social do povo francês".

[28] Cf. GOMES, Pinharanda – "A Herança Leonardina: Álvaro Ribeiro, o exame crítico do positivismo", in NATÁRIO, Maria Celeste/BRITO, António José de/EPIFÂNIO, Renato (coord.) – *A Reacção contra o Positivismo e o Movimento da Renascença Portuguesa*. Sintra: Zéfiro, 2008, pp. 140-147. O positivismo é posto em contraponto com o criacionismo de Leonardo Coimbra, e enquanto o primeiro apresenta a ideia de um *homem feito* o segundo apresenta o *homem* como *obreiro de um mundo a fazer;* conclui Pinharanda Gomes – "O Positivismo contribuíra para o enraizamento da implantação da República, mas essa não era a idealizada por Leonardo e pelos companheiros da «Renascença Portuguesa» " (p. 145).

[29] LdaL [1920], p. 108.

[30] DOMINGUES, Joaquim – "Coimbra, Leonardo José", in NÓVOA, António (dir.) – *Dicionário de Educadores portugueses*. Porto: Edições ASA, 2003, p. 374.

caráter começou a ser construído (como testemunha, por exemplo, na obra *A Alegria, a Dor e a Graça*, de 1916), no *colégio de Penafiel*. O seu colégio

> "era dos velhos moldes; a disciplina era brutal e assustadora, muitas palmadas reais, muitas em ameaça, e longas horas de silencioso estudo na sala da minha janela. // 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"[31].

Aqui fala dos seus amores sonhados pela figura feminina, e tornados desejos capazes de despertarem o seu *quixotismo heróico* dos 9 aos 14 anos. Ou as férias, ou mesmo a véspera das férias, catarse por antonomásia da dura disciplina, são vividas como

> "uma Aurora da própria Primavera"[32].

Contudo, e é revelador do seu espírito inconformado com o estilo burguês/capitalista da banalidade do ter, contando o encontro com um seu companheiro, um *banal capitalista*, quando falam do colégio, e escreve com sinceridade que a

> "alma subiu aos lábios e fomos sinceros e iguais"[33].

O colégio, apesar de tudo, afinou a humanidade do nosso filósofo e orientou o seu pensar e sentir no sentido do âmago da existência.

A *geração de 70*, destacando-se Anthero de Quental e Almeida Garrett, vive desanimada diante da desgraça que se abatera sobre a Península Ibérica, e de sobremaneira em Portugal. Eduardo Lourenço descreve, de forma exemplar, o espírito desta *geração*: "Nunca geração portuguesa se sentira tão infeliz – tão funda, sincera e equivocamente infeliz – por descobrir que pertencia a um povo *decadente*, marginalizado ou automarginalizado na História e recebendo passivamente do movimento geral do que chamam, extasiadamente, *A Civilização*, não só máquinas, artefactos, modas, mas sobretudo *ideias*"[34]. Este Portugal, assim derrotado diante da história e do progresso, em agonia decadente, gerou em muitos intelectuais e cientistas portugueses um vazio

[31] ADG [1916], p. 96. Ou em ODB [1924], p. 78: "Era no colégio de Penafiel, onde eu aprendi a cismar numa melancólica sala de estudo".
[32] ADG [1916], p. 97.
[33] ADG [1916], p. 97.
[34] LOURENÇO, Eduardo – *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1988, pp. 87-88.

existencial. Uma nação, outrora inovadora e na vanguarda da história, reduzida à mediocridade, assiste com a *geração de 70* a uma *operação de magia poética* para o subtrair do estado lamentável em que se encontra um povo tão ousado na sua história e na sua alma. Mas o movimento que Leonardo Coimbra, com os seus pares criará, a *Renascença Portuguesa*[35], encontrando neste *fonte* de inspiração, não se reduz a um movimento mimético de *carpideiras nacionais*. *Renascer* implica uma ação dinâmica e não um olhar decantista, mas uma visão otimista e que se implique com a vida das pessoas. "A grande diferença destes homens e os da anterior geração é, precisamente, a deslocação da visão do problema ontológico de Portugal. Portugal não é pelo *ter*, mas pelo *ser*, porque existe como único, com características que o assumiam como individual entre os demais países europeus, ou mundiais, se quisermos"[36]. A essência de Portugal, dos portugueses, é a *alma da pátria* que o mar, os mitos e as lendas, a sua tradição, testemunham desde tempos imemoriais. Esta é a *raça*, sem as conotações extremistas e racistas que mais tarde assumiu o termo, mas o que a *alma* nacional tem de único e de intraduzível. A Renascença Portuguesa "não foi um nefelibatismo pessimista ou perdulário, de sinal finissecular, mas um propósito pedagógico ou regenerativo, que teve como ponto de partida a crença idealista na remodelação da realidade portuguesa"[37].

Aos 22 anos, estudante da Escola Politécnica do Porto, abraça, como muitos da sua geração, o ideário filosófico-político do anarquismo (a participação no jornal *A Vida* é testemunha o seu anarquismo), e em 1907, com Cláudio Basto, Jaime Cortesão e Álvaro Pinto, funda a revista *Nova Silva* de orientação libertária. Aqui se deve inserir o seu artigo *Homem Livre e Homem Legal*. Inspirados por Victor Hugo, na passagem de *Os Miseráveis*, com os *Les Amis de l'Abaissé* criam *Os Amigos do ABC* em 1908. Neste mesmo ano, com Jaime Cortesão, Rodrigo Solano, Gil Ferreira e outros forma um grupo político-literário denominado *Nova Seara*. Em 1909, terminados os estudos na Politécnica, transfere-se para Lisboa para frequentar o Curso Superior de Letras. Mas em 1910, munido da sua licenciatura, está de regresso ao Porto. Fundador, em 1912 (ano cheio de dificuldades e, concomitantemente, decisivo para o nosso filósofo), do movimento cultural *Renascença Portuguesa*[38], com Jaime Cortesão, Teixeira de Pascoaes, Raúl Proença, António Sérgio e outros, com sede no Porto, como afirmava num artigo de 1912,

---

[35] Cf. GOMES, Pinharanda – "A Tensão Doutrinal na Génese da «Renascença Portuguesa» ", in *Nova Renascença*, VII (1987), pp. 277-290.

[36] FRANCISCO, Elisabete Correia Campos – "Como Pensar o Portugal de Amanhã", in *Nova Águia*, 9 (2012) 1, p. 50.

[37] FRANCO, António Cândido – "Leonardo Coimbra e Teixeira de Pascoaes", in AA.VV. – *Leonardo Coimbra. O Tribuno e o Filósofo*. Felgueiras: Câmara Municipal de Felgueiras, 2005, p. 98.

[38] Cf. SANTOS, Alfredo Ribeiro dos – *A Renascença Portuguesa. Um movimento cultural portuense*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1990. Este autor, neste estudo histórico-filosófico-sociológico, apresenta, desde as remotas origens, este singular e influente movimento cultural como uma presença viva e acutilante entre nós: "A *Renascença Portuguesa* não ficou arrumada na história literária como um dos movimentos que fez a sua época. Inserida na evolução da nossa cultura, levantou as grandes questões do

"pequenino e provinciano"[39],

e tornado o pólo cultural mais dinâmico de todo o país, com a revista *A Águia*, o jornal *Vida Portuguesa* e uma Universidade Popular, definem o seu mundo cultural. Este apontaria outro porto de chegada ao nosso filósofo, numa mistura de afloramentos de naturalismo francês e russo, como de simbolismo e esteticismo, com as doutrinas positivistas e do amoralismo nietzschiano. Entre o positivismo, tão dominante na sua época, e o transcendentalismo metafísico-religioso, Leonardo Coimbra há de escolher o segundo e encontrar o seu próprio rumo, permitindo-lhe gerar uma *outra* filosofia que denuncia as suas raízes mais profundas em Amorim Viana e o seu deísmo racionalista, bem como em Anthero de Quental e o seu neo-hegelianismo. Quer dizer, os que partilhavam o mesmo mundo cultural, mas portugueses no pensar e no escrever, são fontes deveras originais do seu pensamento. São encontros diversos e com diversas personalidades, portuguesas e estrangeiras, que permitem esta evolução do espírito humano no nosso filósofo, e que vão formatando, num processo nunca acabado, o seu pensamento e o seu sentir, como já escrevia em 1910 –

> "A evolução do homem vai-se fazendo à custa de ideias e palavras, incompletamente assimiladas. O seu espírito vai-se movendo dentro de certas fórmulas passivamente recebidas"[40].

Se o artigo, pequena novela, *A Doida*[41], de 1905, manifesta um exercício literário moralizante e de inspiração huguesca e proudhoniana, de forte pendor anarquista, no início

---

espírito humano na sua expressão nacional pelo que, dezenas de anos volvidos, a sua presença se continua inequivocamente a afirmar" (p. 246).

[39] A «RP» [1912], p. 412. E, na mesma página – "Realizada no norte, ela é ainda ignorada em Lisboa, onde a paixão política vem absorvendo tudo, mal nos deixando tempo para, quando em vez, lançarmos olhos para coisas queridas da nossa terra. (…), agremiação de gente nova, com uma visão de futuro cheia de grandeza, buscando na difusão da ciência, das letras e da arte o renascimento de um povo, politicamente já renascido para uma nova vida de paz e de prosperidade. (…). E para que os literatos do Martinho (…) não encolham os ombros com o habitual desprezo com que Lisboa acolhe a intelectualidade do norte".

[40] EO [1910], p. 200.

[41] Cf. AD [1905], pp. 74-78: "Deslumbrado na contemplação de um céu, que, por entre a bruma, dardejava cintilações dum brilho húmido e voluptuoso, esquecido de misérias, pairava, num sonho de ventura por essas humanidades longínquas, porventura elevadas a um máximo de felicidade para nós inatingível" (p. 74); "ao Sr. Sebastião de… (…). A sua moralidade era bem a moralidade burguesa nas suas mentirosas convenções. (…) era o tipo comum de burguês" (p. 75); "Parecendo esquecida do passado, gozava a felicidade do presente, deixando-se animar por aquele latagão tostado pelo mar, que a embalava nos braços com delicadezas dum amante apaixonado… // (…) // E assim a felicidade, que um burguês obeso de

do seu trabalho filosófico-literário, criticando globalmente a sociedade burguesa de então, fá-lo,

> "num tempo de desânimo e numa sociedade sem ideal"[42],

apoiado numa metafísica moral e religiosa que nesta fase é totalmente imanentista e naturalista. Estamos em *O Criacionismo* de 1912. Mas é o *humanismo cristão*, o *seu* humanismo, sem dúvida, o grande oceano (*infinito*) onde desagua o seu rio de pensamento e sentir (*finito*). Veja-se o caso de Francisco Ferrer, *mártir do pensamento livre*, em 1906, onde toma o partido pela defesa heróica deste jornalista, ampliando o grito de Sampaio Bruno feito à mentalidade portuguesa e aderindo ao movimento francês desta mesma causa. Contudo, já neste tão inicial artigo do seu pensamento se denota o *seu* humanismo, que nesta oposição entre o *homem livre* e o *homem legal*, ou seja, o homem emancipado e o cidadão legalizado, proclama a superioridade e exalta o homem livre e emancipado, não se contenta com os limites da finitude de horizontes propostas à intelectualidade do seu tempo, nem com uma mera abordagem pseudocientífica da animalidade humana e sua evolução. Tudo isto num pano de fundo de religiosidade cósmica e numa conceção panteísta da afetividade universal (bem à maneira de Guerra Junqueiro, uma das personalidades que o marca profundamentte)[43].

Todavia, Leonardo Coimbra começa a traçar uma distinção, que me parece fundamental, embora subtil, no seu pensamento humanista, entre *hominização* e *humanização*. E ainda só estamos em 1906:

> "Na espontaneidade poética criadora não há deuses perfeitos, porque não há homens perfeitos e os deuses são homens exponenciados. // Aqueles homens onde a Natureza adquire voz e fala amor, cria olhos e reza lágrimas, lábios e beija, ouvidos e escuta a harmonia do amor, são os santos, os profetas, os mártires, os apóstolos do Bem, os sonhadores do

---

dinheiro e vazio de consciência lhe roubara, era-lhe restituída por aquele faminto cheio de coração. // (…) // Pobre louca!..." (pp. 77-78).

[42] C [1912], p. 265.

[43] Cf. GJLC [1922], p. 98: "A ascensão dum homem é o seu esforço para Deus; no caminho fica o amor da sua Pátria e o grande abraço da fraternidade humana. // (…) // O homem, que ascende, deixa aos outros um rasto de luz condutora; (…). // Os homens e as pátrias que removem, frementes, os espaços com as suas asas de ascensão, aumentando o amor, que é a viva presença espiritual, aproximam-se duma mais perfeita unidade, caminham para Deus. // Os homens e as pátrias, que descem e se degradam, iniciam, dentro de si, o movimento de separação e ausência que as traz no caminho da matéria, que é a descida, sem termo, até ao petrificado silêncio da Morte. // Entre esses dois pólos vive o homem quotidiano". Este texto de 1922 é um excelente testemunho do traço humanista que o nosso filósofo risca na sua antropologia filosófica, não reduzindo a humanidade à sua animalidade e evolução biológica…

eterno ideal da simpatia cósmica, que lhes leva o coração, em estos inflamados do homem à planta, à mulher, ao astro, à flor, à criança. São os homens máximos, neles o anjo balbucia, sim, o homem vale pelo amor, pela maior quantidade do universo que disser em amor. Todos os seus gestos religiosos, poéticos ou científicos procuram a linguagem da Natureza, aspiram a piedade das coisas. // Pela experiência individual aprendeu o egoísmo na luta pela vida, pela experiência social aprendeu o altruísmo no amor do homem. Como ser finito, no livro da Natureza leu a contingência e só viu uma luta feroz de interesses, como ponto da órbita infinita da matéria eterna traduziu o Universo em perfeição e teve a visão radiosa do progresso moral cósmico. No homem finito são elementos estáticos constituintes orgânicos, diferenciados nos seus estádios diferentes da evolução pelos caracteres mesológicos e etnológicos, o egoísmo (ou antes, um altruísmo débil, porque nos animais sociais não pode haver o egoísmo puro) e o altruísmo humanitário. Estas duas feições antagónicas são objectivadas no espírito do bem e no espírito do mal de todas as religiões, deus e o diabo. Entre estes dois polos oscila a animalidade humana. // Com esta indefinida série de possibilidade, vem o dinamismo da fenomenalidade exterior compor-se na determinação de todos os actos humanos. // Da existência única da consciência sensível destas dinamizações volitivas vem o estado, acima referido, da actual inconsciência da humanidade activa. // Na ponderação dos factores determinantes, forças componentes da actividade humana por uma consciência crítica está a superioridade moral de alguns iluminados benditos, que pelo calvário das suas amarguras presentes riscam do sol a venturosa estrada da humanidade futura. É a posse dessa *consciência moral*, librando-os acima de sanções postiças e ilusórias, que os determina em actos de solidariedade e ternura, imunes sempre ao contágio leproso das infâmias legais, de preconceitos falsos, de idolatrias imbecis, de servilismos degradantes”[44].

[44] JL [1906], p. 84-85.

E tudo isto dentro de um enquadramento que intitula de *garantia da dignidade humana* que se explana num pensamento livre e não encarcerado por regras constrangedoras da dignidade da pessoa humana e negadoras do *destino cósmico* da consciência humana[45]. Apelida de

> "sonho edénico"[46],

não quimérico, esta fraternidade universal da humanidade livre e criadora, desta humanização do homem e da mulher. Uma humanidade que não nega a sua animalidade, como escreveu em 1918, mas que ousa ir além dela, humanizando-se:

> "O animal primitivo termina para além da pele no menor ou maior âmbito da sua acção possível, o homem não tem limite e o astro mais afastado é apenas um momentâneo repouso para a sua assimilação indagadora"[47].

Distinguindo a humanidade dos *outros* animais, sobretudo por este esforço para a consciência, a arte e a ciência. Onde se destaca a *palavra humana*, que, afirma em 1921,

> "é a sombra do verbo criador"[48].

Denota, logo em 1906, uma tendência do seu pensamento para o *alto*, *as asas da ave*, e não para *baixo*, *da serpente*, denunciando desde logo o seu forte pendor espiritualizante da realidade, quer dizer, uma humanidade não reduzida à sua materialidade ou animalidade, que não é negada, mas que na consciência se traduz na verdadeira humanização ou emancipação da humanidade –

> "As asas da ave são o sonho da serpente"[49].

E esta é, intrinsecamente, solidariedade e acordo que tende para a verdade (como o animal faminto tende para o alimento). Figuras como Francisco Ferrer, e outros que não se deixam conduzir pelo instinto, é um desafio colocado a todos os sonhadores emancipados, livres,

---

[45] Cf. EI [1908], p. 113: "A consciência é, por assim dizer, um excedente psíquico dos actos biológicos, como que um luxo da vida animal". Em 1908 este artigo já denuncia os que reduzem a consciência a um epifenómeno, coisa que nunca aceitou nas diversas filosofias e psicologias com que se debateu ao longo da sua existência.
[46] JL [1906], p. 84.
[47] SGE [1918], p. 404.
[48] D [1921], p. 202.
[49] JL [1906], p. 84.

recriando novas atitudes, da fraternidade/união cósmica de uma *humanidade dolorida* que no

> "gesto que revela o santo na consciência é o acto que o define criminoso no código"[50].

A inteligência, explicita em 1926, é uma tendência que distingue o *homem*,

> "animal de reacções neuropsiquicas (Bechterew) elementares e complementares"[51],

que vence os automatismos herdados (por aquisição ou readaptação) por recriações de novas atitudes. E esta é uma marca fundamental do ser humano, que não se reduz à sua biologia e reacções químicas, e que não se guia por instintos mas por *inclinações de vontade*.

A criação em 1907, como co-fundador, do Jornal *Nova Silva*, de orientação libertária, e do grupo de alfabetização *A.B.C.*, concomitantemente participando em lutas académicas, revela a sua adesão ao anarquismo de inspiração huguesca e proudhoniana, mas igualmente acentua o que o distingue dos seus pares. Este anarquismo faz-se de uma contestação permanente à sociedade estabelecida, e numa perspetiva mais progressista que o movimento republicano, apelando à liberdade e à afirmação do indivíduo. Levanta-se contra todas as formas de opressão, desde o Estado à Igreja, até ao que se entende por sociedade burguesa (que há-de sempre contestar e comparar assimetricamente ao comunismo). Esta sua frase, acerca da ciência e do seu progresso, pode e deve-se aplicar em todos os aspetos da vida da humanidade, onde se propõe acordar a humanidade na sua dignidade de quem busca sempre mais:

> "Adiante. Pobre humanidade, muito te custa a sair das boas e regaladas sonecas"[52].

Mas o que, desde já, está sempre presente em Leonardo Coimbra, e é sua marca distintiva, é o horizonte de exigência moral e de solidariedade humana e cósmica, onde a ideia de *Deus* é a expressão, como ponto de encontro, de todas as almas que buscam a Vida: o *socialismo cósmico*. É neste ano que se dá em casamento, civil, com Maria Amélia Coimbra, sua companheira de sempre, de família de poetas, como António Nobre, e mãe do seu filho. Até 1909 dedica-se aos estudos e aprofunda o seu currículo académico, que

[50] JL [1906], p. 86.
[51] LA [1926], p. 133.
[52] RE [1923], p. 209.

lhe permitirá um maior enriquecimento cultural e filosófico. O contacto com os filósofos espiritualistas franceses e os filósofos da ciência permitirão a Leonardo Coimbra uma *pré-anunciada transmutação* filosófica assinalável, mesmo que neste mesmo ano colabore com o jornal anarquista *A Vida*. Passando para os jornais republicanos, Leonardo Coimbra dá-se a conhecer como um filósofo que faz e escreve filosofia e artigos científicos. Sendo muito interventivo em questões sociais e políticas, de forte pendor libertário. Contudo, sempre defensor de uma liberdade que possa permitir a cada indivíduo a possibilidade do encontro com a perfeição, isto é, com o Bem e a Justiça. "Liberdade lúcida e serena em prol de tudo quanto pode dignificar a vida humana, travando o determinismo inferior daquela ameaça «cousista» e que, do ponto de vista ético, se traduz na pluridimensionalidade das intolerâncias, dos egoísmos, dos rancores e das deslealdades que se constituem como as paredes de um cárcere, contra as quais, os seres humanos, assumindo-se como entes livres e criadores, devem travar um permanente combate em ordem à instauração do que se poderá designar uma civilização da Dignidade"[53].

Continuando, já numa fundamentação metafísica e religiosa, em 1907, no artigo *Homem livre e Homem legal*, propõe o homem livre, acima dos programas e dos dogmas, preconceitos e leis, que surge do conflito entre o progresso intelectual e o progresso moral. O homem legal ou legalizado é uma

> "*bera* liberdade" encarcerada na "jaula miserável da lei"[54].

Leonardo Coimbra observa a *trajectória humana* da humanidade como um *penoso esforço de emancipação*, não como processo de hominização (que não despreza) mas de humanização (que hipervaloriza); ou, usando os seus termos,

> "esforço contínuo para a liberdade" ou "obra de cinemática social"[55].

O *homem moderno* é, segundo o nosso filósofo, um produto de um *necessário desdobramento de personalidade*, colocado nos píncaros do intelecto e encantado pelos *poderes mágicos* da ciência (*gigântea águia*), sente-se na posse dos códigos secretos e capaz de decifrar todos os *segredos maravilhosos* da vida. Ele que valoriza a ciência moderna, e a conhece como poucos em Portugal, não se deixa ludibriar pela escolástica científica e determinista da altura. Mas todos os *mistérios* e *segredos* estão agrilhoados a um cantão do universo,

---

[53] ARAÚJO, Luís de – "O Humanismo em Leonardo Coimbra", in *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1994, p. 216.
[54] HLHL [1907], p. 88.
[55] HLHL [1907], p. 88. *Cinemática* é a parte da mecânica que estuda o movimento no espaço e no tempo.

> "que é posse exclusiva da ciência. O homem moderno durante uma trovoada prefere o abrigo de um pára-raios ao de uma igreja. (…). E é tal a atmosfera de radicada confiança na ciência que o crente sincero *hesitará*, no momento terrível, entre S. Jerónimo e Franklin"[56].

Mas isto acontece com prejuízo do *homem moral* –

> "O homem moral desatendido começa hoje a pedir, insistentemente e imprescritivelmente, lugar na civilização e dar o antagonismo entre as duas entidades componentes que resultam o homem moderno, vaidoso e insolente pela certeza da sua potência intelectual, e contemporaneamente aflito e macambúzio, curvado pelo peso dum oculto remorso, ansioso e hesitante, neurótico e suicida"[57].

Quem tem a preponderância, *o homem-cérebro* ou *homem-coração*? O *homem-cérebro* tenta escapar à *voz da consciência moral*, é cético e egoísta, não passando de gente superficial e aburguesada, ou mais duramente os caracterizando como *cadáveres*.

A Vida, e sobretudo a vida dos homens e das mulheres, é algo que supera as nossas capacidades de compreensão científica e filosófica, é um mistério tal que a dignidade da sua vida pessoal exige a reverência de todos, pois, escrevia num artigo de 1922, a

> "vida dos compêndios de biologia, sim, essa parece-me simples, embora nunca ninguém me explicasse por que esse esforço de beleza subiu até ao homem… // Mas a vida da alma, esta sede para que, sem a bênção de Jesus, a terra não tem água, esta sombra que o Mistério projecta e é em cada um de nós o seu Destino!?"[58]

A vida é um vendaval de consciência e alma, onde o espírito soerga-se da matéria, subindo até à humanidade onde ainda mora a fera que mata e reza, faz guerra e cultura, e, mesmo assim, se propõe a altos voos procurando *Deus*, pelas ciências, as filosofias, as artes e as religiões. Quer dizer, humaniza-se; e assim descreve este processo de humanização:

---

[56] EI [1908], p. 111.
[57] HLHL [1907], p. 89.
[58] APM [1922], p. 54.

> "O homem é um ser que toma consciência de si e do Universo, pelas mensagens dos sentidos. // (…) // Mas os sentidos servem o animal antes de servirem a alma; e o animal vai tomando as notícias sensíveis como sinais apontados à utilidade da sua economia. // (…) // O homem banal pouco mais é que esse herbívoro, pode dizer-se até que esse pouco se traduz em termos de digestão: o homem é omnívoro, porventura, por e para a desgraça sua. // (…) // Mas a consciência excede as sensações, e, se em todas as artes a consciência acorda nas linhas de compreensão do Universo, é na Religião e na Poesia que estremecem as mais lúcidas exigências da eternidade. // A Religião e a Poesia são dois nomes diferentes da mesma realidade profunda"[59].

Mas há, igualmente, os que procuram

> "fundamentar as suas concepções positivistas pela observação da fenomenalidade social, olhado o homem como unidade social e atendida a sua integralidade orgânica"[60].

Quer dizer, uma base positiva para a Moral humana que proclamam como a nova religião universal, que tudo explica e tudo esgota nos seus critérios positivistas. Uma nova metafísica que rejeita a metafísica de antanho. Mas avisa, sabiamente o nosso filósofo, esta humanidade, este homem e esta mulher, esquartejada, reduzida à sua animalidade e biologia, numa perspetiva de sentido único, desaguaria, certamente, na

> "extinção violenta da humanidade"[61].

Rejeita, como conclusão do raciocínio anterior, claramente a moral da ortodoxia comtiana e a conceção positivista da lei, e opõe-lhe um idealismo moral, desde já transcendente, que tem origem na consciência e é caminho de verdadeira liberdade –

> "Ouvida a voz da consciência moral, o homem livre será a unidade bela da sociedade livre"[62].

[59] DHCP [1922], p. 83-84.
[60] HLHL [1907], p. 89.
[61] HLHL [1907], p. 89.
[62] HLHL [1907], p. 91.

Aqui encontram-se, desde logo, os dois pilares da sua obra, o *leit motiv* do nosso filósofo, humanismo (neste texto, ainda, um humanismo de sabor libertário) e transcendentalismo (oculto dos valores morais transcendentes). "O objectivo fundamental deste escrito é moralizante e humanista: promover a liberdade real, em vista da plena florescência do homem e da sociedade livre, no horizonte de uma religiosidade cósmica, em que Deus não é mais que um Ideal, a conduzir a consciência, a expressão da solidariedade humana com a natureza, da fraternidade e do amor universal"[63]. Baseado, sobretudo, na especulação racionalista, o homem deixa-se encantar pelos fascínios da ciência e da sua civilização, de sobremaneira a técnica e as suas muitas aplicações com vantagem para o quotidiano da civilização. Aqui o *homem moral* fica a perder, sendo mesmo desatendido, fazendo brotar o esforço angustiado de superar este antagonismo, que faz perigar a própria humanidade. Alguns procuram fugir à voz da consciência, mas outros procuram uma base positiva para a moral, e pela observação da fenomenalidade social, constatam o facto moral e aguardam a *religião social*, sem espiritualidade transcendente, a ser consumada pela humanidade na democracia ideal a nunca ser atingida. Este é o *homem legal*, em contraste com o *homem livre*, que ouve a *voz da consciência* e torna-se solidário com a *vida infinita*. Procurando interpretar a linguagem dessa vida e conduzi-la no caminho que a leve a mais perfeita harmonia e plena comunhão, na órbita da matéria. "O homem livre será a unidade da sociedade livre e contribuirá para um futuro de liberdade real, que será a harmonia de todas as actividades, convergindo para a plena, ampla e luminosa criação de uma humanidade superior"[64].

Este *humanismo*, profundamente moralista e de formação científica, dos primeiros tempos do nosso filósofo, leva-o sublinhado na sua *Ideia de Deus* e do valor e significado da *Religião*, gerado no seu meio cultural (familiar, grupo de amigos e comparsas políticos, a academia, etc…), para a sociedade humana das mulheres e dos homens concretos. João Duque precebe esta profunda ligação na *Escola Portuense* à metafísica, não tanto escolar, "mas pela questão metafísica de raiz, isto é, aquela que se pergunta pelo *ser* de tudo o que

[63] ALVES, Ângelo – "Leitura Metafísica de *A Alegria, a Dor e a Graça*, …", p. 187.

[64] Idem – "Teoria e experiência metafísicas no pensamento de Leonardo Coimbra", in *Didaskalia*, XVII (1987), p. 201. Assim a descreve no texto HLHL [1907], p. 90: "A plena florescência do homem, desenvolvendo todas as suas energias, expandindo-se livre e impetuosamente, tendo por limite de liberdade as leis da solidariedade apenas, empregando toda a sua inteligência na indagação da Vida, na compreensão da Natureza, abrindo a sua alma encarcerada ao sol fecundo do amor universal, respeitando o homem porque é seu semelhante, amando-o porque é seu irmão, sentindo a sinfonia misteriosa da vida na melancolia feliz e sonhadora da criança, adorando a mulher pelo que ela revela da Vida, pela religiosidade da sua tímida candura; eis o ideal luminoso que afagam no mais puro de suas almas os homens sinceros e bons, que querem ouvir a consciência moral, que os torna solidários com a Vida infinita e a inteligência que procura amorosamente interpretar a linguagem dessa Vida e ensinar-lhes o caminho, que, na órbita da matéria, conduza à mais perfeita harmonia, à mais íntima comunhão, à mais pura forma!"

existe, no seu mistério próprio ou no seu milagre originário: o de *haver ser*"[65]. Ora, é neste contexto filosófico, que procura superar todo o tipo de reducionismo racional, que se coloca a questão ou ideia de Deus, questão metafísica por antonomásia. O "problema de Deus é afirmado em Leonardo no contexto do seu «criacionismo», entendido como sistema filosófico, como resultado de uma exigência racional, a partir da análise do conhecimento e da compreensão do homem e do universo que o conhecimento traduz. Deus é afirmado como a cúpula da pirâmide do conhecimento, que representa uma sociedade de mónadas, organizadas em função de um direccionismo natural presente em tudo o que existe, desde as moléculas mais elementares até à mais alta complexidade da consciência da pessoa humana"[66]. Também aqui, e de maneira acentuada na década de 20, se percebe o lugar desde sempre dado à dimensão espiritual da existência da humanidade e do Universo, bem como o lugar que é dado a Deus, até chegar ao Deus de Cristo Jesus, no seu pensamento e ação. Ou, no dizer de Pinharanda Gomes, "Leonardo estava claramente afastado da religão católica, mas não se afastara da teologia"[67]. Assim, e antes de tudo, a *ideia de Deus*, ou mesmo *o problema de Deus*, é a expressão da solidariedade humana com a natureza, e só a Deus pertence o conduzir a humanidade pela palavra da consciência. Diante do naufrágio do Veronese na costa poveira (artigo de 1913), onde as forças da natureza parecem vencer a fraqueza da humanidade estupefacta diante da tragédia, enquanto clama a *planície* diante do *mar*, Leonardo Coimbra exprime o seu pensamento:

> "Que irá fazer o homem contra o Oceano perguntam os *rasos* que medem o homem pela superfície da sua pele? // Que irá fazer o homem contra Deus perguntam os *idólatras* que medem Deus pelas fórmulas de Euclides. // Mas esse homem sabe que Deus colabora consigo, mas esse homem mede o Oceano pela insignificância do seu átomo de amor!"[68].

A humanidade e Deus, Deus e a humanidade são inseparáveis. Assim escreve em 1923, década decisiva para o seu encontro com o deus cristão:

---

[65] DUQUE, João Manuel – "III. Entre filosofia e teologia (Escola Portuense) ", in DUQUE, João Manuel – *Fronteiras – Leituras Filosófico-teológicas*. Porto: Universidade Católica Editora, 2011, p. 88.

[66] GAMA, José – "Do Enigma à Verdade, no Pensamento Português Contemporâneo", in SUMARES, Manuel/CATALÃO, Helena B./GOMES, Pedro M. D. Valinho (org.) – *Religiosidade. O Seu Carácter Irreprimível. Perspectivas contemporâneas*. Braga: Publicações da Faculdade de Fiosofia/UCP, 2010, pp. 216-217.

[67] GOMES, Pinharanda – *A Teologia de Leonardo Coimbra*. Lisboa: Guimarães Editores, 1985, p. 69.

[68] ONV [1913], p. 24.

> "O homem há-de sempre compreender-se como uma saudade de Deus. // Nostalgia do divino, raio de Sol eterno, o homem só compreende a unidade do amor"[69].

Isto é, realiza-se pelo *amor*

> ("o amor é sempre uma saudade de Deus"[70]),

como linguagem das puras atrações cósmicas, ponto de encontro das almas indagadoras, como já o afirmava em 1907 –

> "Ouvida a voz da consciência moral, o homem livre será a unidade bela da sociedade livre"[71].

Se Leonardo defende que a moral é religiosa, fá-lo no sentido de estar possuída do

> "sentimento de solidariedade cósmica"[72],

que Auguste Comte rejeita. Por outro lado, pressente-se o seu anarquismo, ou pelo menos a ideia libertária, da sociedade que defende o nosso filósofo por esta altura. Uma sociedade que não tenha quaisquer amarras às liberdades individuais e liberta de todas as opressões, e tudo isto, obviamente idealizado, pelo simples jogo das liberdades individuais; quer dizer, a

> "plena florescência do homem, desenvolvendo todas as suas energias, expandindo-se livre e impetuosamente, tendo por limite de liberdade as leis da solidariedade apenas, (…)! // Preconceitos de ordem nenhuma os prendem. (…), será a

[69] M [1923], p. 241. Mas esta Unidade "é o Inacessível, o Inominado, o Inefável seio de Deus, o centro ideal da grande rosa de amor, o foco candente, vivo lume da Vida, a gota de água onde começa, no invisível, a fonte de eternas águas, beijo de luz requeimando toda a escuridão, palmeira do Deserto, pão de todas as fomes, fonte de alegria e vida, Sol cujo sangue extravasado é a luz da Vida e o verbo do amor cantando nos corações!..." (p. 246). Este é o *beijo* da humanidade e de Deus, a Unidade (Comunhão), que realiza em plenitude a humanização da mulher e do homem concretos. É, sem dúvida, uma antropologia crente, e, sobretudo, cristã que brota desta reflexão filosófica.

[70] ACA [1921], p. 257.

[71] HLHL [1907], p. 91. O texto *Adoração. Cânticos de Amor*, de 1921, é paradigmático disto mesmo – as atrações cósmicas neste *eterno feminino* que o projeta no *aquém* do encontro com a *mulher amada* para o *além*: "O próprio Deus é a luz esparsa que embebe e inunda as trevas da nossa miséria, o ponto de encontro de todos os caminhos, o foco onde do Infinito todos os raios do Amor convergem" (p. 278).

[72] HLHL [1907], p. 90.

> harmonia de todas as actividades convergindo para a plena, a ampla e luminosa criação duma humanidade superior realizada pela sinergia orgânica de todos os homens livres. // Então esta sociedade que tomou ao pé da letra o vago princípio de Darwin não mais esgotará os homens numa produção irracional e disparatada; (…) o que todo o homem de são critério e honesta consciência não oculta. // O direito divino de conduzir povos não pertence aos homens. // Deus pela palavra da consciência o pode somente fazer"[73].

Até Deus, ou esta *ideia de Deus*, que não é o Deus transcendente e pessoal do cristianismo, não está fora da confluência destas atividades livres. Como o apresenta, magistralmente, n'*O Criacionismo*:

> "O próprio problema de Deus não é esse [e refere-se explicitamente ao debate entre o *criacionismo bíblico* e o *evolucionismo científico*]. O problema de Deus é o problema do significado humano e super-humano mas finito e do significado absoluto da moral. A consciência moral é um acidente humano, ou é a mais intranha realidade e essência? Eis o problema de Deus. // E só assim Deus pode existir sem eliminar as criaturas. De outra forma seriam as criaturas determinismos sem autonomia, máquinas tombadas da absoluta vontade divina. E, (…), as criaturas seriam caprichos divinos, o que equivale a dizer que não seriam. [E este, assim o fundamenta o nosso filósofo, é o argumentado encontrado para o novo sentido da vetusta palavra *criacionismo*] "[74].

Mas também, como escreve no livro, de 1918, *A Luta pela Imortalidade*, não é o *Motor Imóvel*, ou a

> "Razão formalista dominando um Universo, (…). // Deus é a mais vasta e íntima consciência, aquela em que se fez a verdadeira unidade dramática dos seres e donde estão suspensos os corpos, que, no Espaço, deslizam sem atritos e as almas que, na Vida, se enlaçam excluídas da fatalidade

[73] HLHL [1907], p. 90.
[74] C [1912], p. 317.

> dum isolamento que as ressequisse à primeira tentativa de comunicação e fala"[75].

Deus é a Unidade e a Memória total e ordenadora. Concebido como *vida infinita*, é o objeto da solidariedade cósmica e a expressão dessa com a natureza de todos aqueles que escutam a voz da consciência, dos *homens livres*. É um *deus* posto idealmente pelos *homens livres*, e que se encontra nas fronteiras do Cosmos. Deus é

> "a expressão da solidariedade do homem com a natureza. // (…) é o ponto de encontro de todas as almas ansiosas, indagadoras da vida. Realiza-se pelo amor, que é a linguagem pura das atracções cósmicas"[76].

Mas é, igualmente, e sobretudo, o vértice da pirâmide[77] e não se reduz a um arquitecto, é a meta da caminhada dialética do próprio pensamento. Entre 1907 e 1912 não há uma rutura no seu pensamento, mas uma maturação, que continua até aos últimos dias da sua vida em aprofundamento e compreensão dos seus conceitos e valores iniciais. E, por isso mesmo, procurar Deus não pode ser um encerrar, *cousando*, do fluxo dum tempo, por sua vez, *cousista*. Assim o confirmamos em artigo de 1914, onde o seu conceito de religão e ser religioso se vai aprimorando:

> "Acender o sentido do mistério, dar à nossa vida e presença do Infinito, pôr em cada acto a responsabilidade dum *criador*, ver na sombra do relativo a luz do absoluto é ser religioso, no sentido excelso da palavra. // Só é religioso o pensamento livre e só é religiosa a acção livre como só é livre o pensamento religioso e eficaz a acção religiosa. // Viver diante dos olhos de Deus é viver de coração alto e esforçado, em vitória de instintos, murmurando na intimidade da alma um infinito desejo de absoluto e eternidade"[78].

A Ideia de Deus de Sampaio Bruno[79] repete, segundo o nosso filósofo, o argumento físico-teológico de demonstrá-lo pela ordem do Mundo, contudo, Sampaio Bruno, diante do problema do mal, demonstra que Deus não é o mero arquiteto. Citando o próprio texto ("No principio era a Perfeição, o espirito homogeneo e puro. No segundo momento, mercê

[75] ALI (livro) [1918], p. 395.
[76] HLHL [1907], pp. 90-91.
[77] Cf. C [1912], p. 353.
[78] PR-SS [1914], p. 156.
[79] SAMPAIO BRUNO – *A Idéa de Deus*. Porto: Livraria Chardon, Lello & Irmão Editores, 1902.

do effeito d'um mysterio, temos o espirito diminuido e a seu par a differença que se tornou heterogenea, isto é o mundo. No terceiro momento, reintegrar-se-ha o espirito puro, pela absorpção final de todo o heterogeneo"[80]), manifesta desacordo total com Sampaio Bruno pois não concorda com o ato involuntário da criação do mundo, vista como misteriosa (um esconde-esconde com o mundo) e, por outro lado, uma Perfeição diminuída não encaixa nos conceitos do criacionismo (Deus nunca teria sido uma Perfeição, segundo Sampaio Bruno). O único mistério é a inesgotabilidade do amor, como, igualmente, o Deus Infinito e espírito puro seria uma ineficácia presente. Questiona-se, previamente, Leonardo Coimbra:

> "Deus será o início e o final do Mundo. É Deus, depois é o Mundo, e de novo é Deus. Mas dessa forma Deus e o Mundo são dois absolutos em frente um do outro. Se, com efeito, o mundo não é uma sociedade de mónadas, mas um dado bruto como concluir do Mundo para Deus? Se Deus é, só por si, um infinito poder, como tirar, de Deus, o Mundo?"[81].

Deus n'*O Criacionismo*, reintegrado em *Deus*, verdadeiro criacionismo moral, é o *Deus de Leonardo*. Deus, o *infinito amor amante*, é a perfeição, pois deseja e ama, de tal forma que o *mundo sem Ele* pára, e *Ele sem o mundo* adormece. Esta é uma relação teodiceica e ética, que coloca o problema de Deus no questionamento da própria moral: é a moral humana uma aparência e pura fenomenalidade ou uma realidade substancial e própria. Sem olvidar que é a ideia de Deus que funda a ética leonardina é o "Deus pessoal e criador, fonte e harmonia do mundo e suprema causa das ideias, de um Deus que é a vasta e íntima consciência, na qual se realiza a unidade dos seres, memória total, ordenadora das relações cósmicas, plenitude do Espírito, absoluta realidade do Amor que une sem separar, garantindo a unidade que é o centro ideal e vivo da realidade como sociedade de mónadas"[82]. É um Deus que *aquece* a existência, a alma, da humanidade, como poeticamente o descreve em *A Alegria, a Dor e a Graça* (1916) –

> "*O matemático que dispensa a hipótese de Deus, é como o homem, que, junto ao lume do carvão, dispensa o calor do sol*"[83].

---

[80] Idem, *Ibidem*, p. 460.
[81] C [1912], p. 368.
[82] TEIXEIRA, António Braz – "O Pensamento Filosófico na Obra de Leonardo Coimbra", in AA.VV. – *Leonardo Coimbra. O Tribuno e o Filósofo.* Felgueiras: Câmara Municipal de Felgueiras, 2005, p. 29.
[83] ADG [1916], p. 165.

Contudo, cada vez mais, fala da *experiência*, como um todo, que consiste na interrogação (atitude fundamental) posta pela humanidade ao mundo que a rodeia em alegria e/ou tristeza, aos modos de saber que sempre moldam a interrogação. Esta é, escreve em artigo de 1917, uma humanidade ativa, diante do *grande silêncio* do Universo, na indagação das *vozes mudas* que gemem *realidades invisíveis*, desde a

> "afectividade olfactiva dum cão até à grande unificação do mundo numa alta consciência filosófica ou religiosa"[84].

O conceito ou ideia de Deus, mediante esta *experiência*, é fruto de *juízos de existência* ou de *juízos de valor*? Os ignorantes reduzem o valor deste conceito/ideia à experiência que criou esta ideia de Deus, tornando-se *ateus* só porque contradiz a sua própria experiência, ou não formularam conscientemente a *experiência de um novo Deus*[85]. Confundem com uma religião determinada, de sobremaneira o cristianismo católico. Sendo a humanidade a única realidade, simultaneamente, científica e moral, unindo na humanidade

> "o *dever* da moral com o *ser* da ciência"[86].

Varia o conceito/ideia de Deus com a experiência da correlação e síntese das várias experiências científicas, com a experiência moral, e a síntese de ambas. A crítica dos argumentos tradicionais da *Existência de Deus*, segundo o nosso filósofo, precisa de ser reformulada numa nova linguagem e compreensão da compatibilidade da existência de Deus e as ciências[87]. Mas este é um Deus vivo, reforça no livro *A Luta pela Imortalidade* (1918), é a Vida,

> "o espaço metafísico e transcendente que coordena e enlaça todos os movimentos, desde o mais humilde rasgar duma corola ao crescimento da meditação abrindo em prece os lábios humanos"[88];

mas sendo Mistério que excede a humanidade, abraçando-a, e a face sublime do Mistério, infinito abraço. Já na obra sobre Anthero de Quental e a sua filosofia (1921), reforçando

---

[84] AER [1917], p. 207.

[85] Cf. AER [1917], p. 209: "É assim que, quando da experiência ética se conclui absolutamente o mal e da experiência filosófica se conclui a idealidade do Mundo, se tem de admitir um Deus impotente com Mill ou diminuído com Sampaio Bruno, ou explicar aquela idealidade como um ilusório pluralismo duma essencial Unidade, com Schopenhauer".

[86] AER [1917], p. 209.

[87] Cf. AER [1917], p. 208: "Nega Deus, porque, por integral ignorância das ciências no seu íntimo, supõe sempre Deus Incompatível com elas".

[88] ALI (livro) [1918], p. 374.

este conviver de Deus e das suas criaturas, neste amor que se excede (como sendo o próprio centro do *criacionismo* leonardino), Deus,

> "sendo a Invenção, tem de o *ser* repercutindo-se em infinitos centros de invenção; Deus, sendo o Amor, tem de o ser na infinita bondade duma perfeita convivência"[89].

É esta ideia/conceito de Deus que perdura numa primeira fase do seu pensamento filosófico, como atividade criadora e inventiva, e reveladora da essência do cristianismo, neste crescimento no espírito amoroso de concórdia na liberdade e na justiça, e no Infnito, que é o abraço amoroso de Deus, o Amor[90]. "Embora dito a cúpula do sistema, Deus não é apenas, para a filosofia criacionista, o ângulo em torno do qual gravitam os seres ou para onde o saber e o agir se orientam. Nele vê e nele concebe o profundo motivo e o valor de toda a acção, sendo Deus contemporâneo, não anterior e não posterior, à pessoa (pensamento que é vontade ou vontade que é pensamento) "[91]. Porém, no seu conceito de religião, a sua ideia de Deus nunca lhe permitiu aceitar a magia (que em religião é em tudo similar ao cientismo), pois uma

> "religião meramente quantitativa seria aquela que servisse à *forma* duma única vontade o infinito de quantidade, isto é, todas as possibilidades da existência: o domínio absoluto, a tirania total e perfeita"[92].

Em 1923, em entrevista ao *Diário de Notícias*, partilhava com os seus leitores:

> "Sabe, não tenho nenhuma religião confessional. Adoro 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 o meu filho, sobre os Evangelhos, me fala do eterno mistério das almas"[93].

É um novo momento que alvorece no seu espiríto pensante, desenhando a sua escrita, cada vez mais, uma aproximação à beleza e bondade de Cristo Jesus, apresentado como

---

[89] PFAQ [1921], p. 433. Ou, na p. 434: "Deus sem almas é espírito sem ideias, (…). // As almas sem Deus seriam sóis tombando pelas *órbitas*, (…). // *Consciência das consciências*, (…), é Deus um infinito campo de consciência em que sem atritos vogam os seres e os mundos".

[90] Cf. TD [1922], p. 36.

[91] PIMENTEL, Manuel Cândido – *A Ontologia Integral de Leonardo Coimbra. Ensiao sobre a Intuição do Ser e a Visão Enigmática*. Lisboa: IN-CM, 2003, p. 355.

[92] OEG [s/d], p. 398.

[93] EFER [1923], p. 228.

Caminho, Verdade e Vida. Assim, no mesmo ano, em *Cristo. Como ideal de beleza*, afirma:

> "A Beleza pura é, pois, o coração de Deus revelado: o supremo bem de Platão feita imagem viva, o verbo criador passeando em Graça por entre os homens. // A Beleza pura é Cristo"[94].

E em lirismo metafísico, em *A Razão Experimental* (1923), colocando heuristicamente a questão da *Revelação*, e onde o *Infinito* se reforça ainda mais como consciência divina, no *hipervolume espiritual*, o nosso filósofo afirma Deus, que

> "não é um lugar, nem regaço, mas simplesmente *caminho*, ascensão de glória, branca estrela de luz e amor, não poderão essas almas encontrar o caminho, pois o último voo, para não ser errante e vagabundo, terá de ser o prolongamento da marcha, que nos trouxe até ao vértice da Vida"[95].

O amor feito companhia, Deus e as almas em liberdade e amor, a essência do Infinito divino. Numa reciprocidade de Deus, que se dá na *alegria gloriosa*, e das almas, que se dão *ao fogo daquele amor*; mesmo que ainda se perceba como uma filosofia do conhecimento na sua formulação, não deixa de ser cada vez mais um Deus que é transcendente, e largos são os traços da ortodoxia cristã que se sentem nestas linhas, que aguarda e se faz oculto, igualmente amigo e companheiro, para se dar à humanidade num afago de amor.

> "E eis que a face do Senhor de novo se apresenta diante do homem, e eis que o Verbo se faz carne e, em formosura e graça, vem tocar, com seus pés embalsamados pelos beijos de Madalena, as rochas de nossos caminhos doloridos. // E faz-se humilde e pequenino para que nossos olhos não ceguem ofuscados, e faz-se demorado e paciente para que nossos corações, urnas de alegria, se não derretam de amor e se não partam de loucura. // Ele poderia brilhar num só relâmpago, mas não o teria visto a nossa cegueira; Ele poderia repetir a

[94] CIB [1923], p. 363.
[95] RE [1923], p. 291.

> palavra primordial, mas não o teria escutado o nosso espírito"[96].

Porém, este é, ainda, um texto (*Jesus*, de 1923) com laivos acentuados de platonismo[97] e onde o imanentismo do seu pensamento, abraçado num Deus cada vez mais transcendente, todavia mal definido na sua *pessoalidade*. Mas, plena de beleza cristã e de verdadeira piedade, é já a sua relação com este Deus em Cristo Jesus *manifesto*:

> "Jesus é a saudade de Deus e do homem unindo-se num ósculo; Ele é, no próprio encontro dos lábios, o sorriso e o beijo flutuando em Graça. // Trouxe o Céu à Terra e agora as almas dos que o amam são já na terra um pedaço do Céu"[98].

O próprio texto d'*A Razão Experimental* ainda apresenta resquícios de gnosticismo, bem caros aos pensadores portugueses que tanto influíram em Leonardo Coimbra. Veja-se esta proposta de *escatologia* leonardina:

> "Mas, quando tudo tiver ardido no grande incêndio dos mundos, e o clarão desse Mar tiver traçado o último caminho do horizonte comum dos dois mundos e estes se forem esmorecendo em seus fantásticos corpos de luz, tudo será glória e cântico, amor, compreensão, harmonia e tal será a sedução divina que é incompreensível a sugestão de novos ciclos materiais. // O amor *inventará* ciclos de glória, sem que a Presença divina se apouque, antes aumentando-a na reciprocidade das comunicações angélicas"[99].

Nestes dois mundos, o físico e o espiritual, onde prevalecerá o espiritual, a fronteira da dualidade e do dualismo corre sérios riscos de dissolver-se, e Deus ser, afinal, só mais uma

---

[96] J [1923], p. 261.

[97] Cf. J [1923], p. 266: "A espiritualização da matéria será o seu regresso a uma perfeita e pronta obediência às ordens do espírito"; ou, na p. 267: "A Verdade é a perfeita lealdade de relações, o puro acordo das almas na Unidade do Amor". Igualmente esta passagem, plena do seu lirismo metafísico e de grande dificuldade interpretativa, a não ser em chave platónica (ou mesmo gnóstica): "A Beleza é assim uma imitação da Natureza e do que ela conserva do Verbo criador originário, em forma evanescene das geometrias naturais ou em esforço de saudade nas superações da Matéria" (p. 269). "O belo é a epifania da ideia, o sublime é o *desejo* e a *impossibilidade* da epifania da consciência geradora da ideia" (p. 270). E podiamos continuar neste texto, *Jesus*, a revelar esta sua cristologia filosófica de fortes traços platónicos e de tudo o que brota do seu espírito pensante perante aproximação do nosso filósofo da ortodoxia cristã da Igreja Católica.

[98] J [1923], p. 280.

[99] RE [1923], p. 295.

entidade ou um mero *porto de chegada* da humanização do ser humano. Mas em *Cristo. Como ideal de beleza* algo de novo, como já o relevei anteriormente, se anuncia, sem deixar ainda o seu lirismo metafísico (que em boa verdade sempre o acompanhará na filosofia e na sua bela escrita). Entreabrindo a porta à Revelação, Cristo Jesus, *Deus caminhando entre os homens*, é um *meteoro espiritual* e um *raio divino* que faz a Unidade, ou Beleza, pois Ele é a harmonia e o sublime, a própria Beleza.

> "Um infinito incêndio de amor, que funde todas as tristezas do abandono, da miséria e da dor"[100].

Já o pequeno texto, *O Natal. O Tempo*, publicado no *Diário de Notícias* no dia de Natal de 1925, debatendo o tema do Tempo e da Eternidade, parece-me marcar uma nova fase (sobretudo, conceptualmente) no seu pensamento sobre a *ideia* de Deus.

> "Deus é um formidável orador e o Tempo é o discurso da sua eloquência criadora"[101];

um Deus que já não é uma condição heurística da existência humana, seja qual seja o plano em que se realiza a humanidade, mas um Deus que é Verbo feito corpo, criador e originário, e que encontra-se na intranha história a humanidade em carne e osso. Ainda está presente Platão, mas resolvido no (re)encontro em Cristo Jesus. Pois a *estrela platónica* não tinha descoberto o *discurso do tempo*, não exclusivamente como ordem, mas chama que tudo incendeia na *luz eterna* que estanca o *discorrer da Morte* na plena e íntegra *visão da Vida*. Este palpitar do *amor originário* faz transmutar o *tempo* em *eternidade*. Esta é a chama do *Coração de Jesus*, que assume toda a história da humanidade e do mundo, o poço sem fundo de onde brotam *águas para a vida eterna*.

> "O homem é como o poço da samaritana, sob o olhar do nazareno: tem dentro de si profundas, ignoradas fontes, que, sob o olhar de Jesus, vão entrar em viva e alterosa maré"[102].

Mas é certamente no encontro com Francisco de Assis que se acentua a sua orientação para o Deus pessoal e transcendente do Cristianismo, que no texto *S. Francisco de Assis e a visão franciscana da Vida. Os dois pólos limites: o nada e o infinito* (1927), percebe a distância entre o Nada e a *mínima parcela de Ser* como sendo o Infinito. São Francisco de Assis "representa, na história do Cristianismo, uma confirmação real da novidade da vida

[100] CIB [1923], p. 364.
[101] NT [1925], p. 108.
[102] NT [1925], p. 110.

em Cristo Jesus, mas também uma nova compreensão da natureza"[103]. Já não é uma ideia abstrata ou abstraída, mas a possibilidade da manifestação *em rosto* da divindade que se diz em Amor. Então, é possível entender a *criação*

> "como dom gratutito de Deus"[104],

como única explicação da existência, e o *Nada* como uma ideia limite (e não só um formalismo da lógica das oposições). Porque não questionar o texto do nosso filósofo acerca da *Creatio ex nihilo*? Mesmo dentro do contexto em que se desenvolve de seguida o seu texto da Imanência e da Transcendência, colocando Deus, o Ser Perfeito, como fazendo a esmola das existências… e rejeitando o radical imobilismo imanentista, como insustentável[105]. Só o imanentismo, que apelida de moderno, onde o Nada e o Infinito são apresentados como conceitos limite, descobre e multiplica o Ser nos vários planos ontológicos –

> "Tudo no Universo é movimento que se dissipa; mas, do mineral ao homem, aparece uma graduação nítida dessa dissipação. (…) // até mais ricas formas de acção", e se no problema da imanência o Ser bastando-se na sua dualidade de ascensão e queda, com "o homem aparece claramente uma nova oposição à queda pela memória e pela consciência"[106].

O nosso filósofo, mesmo aqui, permanece numa plena ótica filosófica na abordagem do tema em questão. Assim, pela ótica filosófica, sustentada nos dados da ciência, se os seres nas suas existências foram feitos pela *esmola do Ser perfeito*, a notável hierarquia das formas e na existência de planos ontológicos diferentes,

> "serão levados necessariamente à existência dum plano ontológico superior, duma consciência pelo menos equivalente ao máximo de consciência manifesta no Universo"[107].

---

[103] PINHO, Arnaldo Cardoso de – *Leonardo Coimbra – Biografia e Teologia*. Porto: UCP – Centro regional do Porto/Lello Editores, 1999, p. 84.
[104] FAVFV [1927], p. 183.
[105] Cf. FAVFV [1927], p. 183: "O Imanente e o Transcendente. – Imaginai o Ser presente a si mesmo em toda a sua plenitude e tereis a concepção dos filósofos de Eleia e da velha Índia, negando a vida da experiência pluralista, como um sonho e uma ilusão, que, de resto, seria o Milagre dum movimento (o movimento da apercepção sensível) numa parte dum Ser, que, por definição, se não partilha e é imóvel".
[106] FAVFV [1927], p. 185.
[107] FAVFV [1927], p. 185.

Vontades conscientes inter-agindo e em busca de comunhão com um *Deus-Consciência*, e que se pode reajustar ao que entende com a sua monodologia e/ou *convívio das almas*? Rejeita, finalmente e sem laivos de dúvida, criticando, Sampaio Bruno e o *seu* deus diminuído[108] e finito.

Oito anos depois, em 1935, no texto que é o motivo primeiro desta dissertação, abordando a questão do Acaso, como origem de tudo, e do Caos, o que a todo o tempo pode marcar a existência do Universo, denuncia o erro crasso da *lei da evolução*.

> "A descoberta duma lei de evolução, trazendo o homem da infância para o estado adulto, de pura ideologia científica, é um postulado do mesmo cientismo que aparentemente se combate"[109].

Filho do cientismo Enciclopédico, sucedâneo da Enciclopédia das Luzes, proclama o mesmo progresso indefinido da humanidade do menos para o mais. Com aplicação concreta na Filosofia e na Sociologia. O homem-indivíduo, o homem-sociedade, a *Humanitas*, medida e centro de tudo, é a única realidade, embalado por um materialismo dinâmico. Tudo isto parecia triunfar na época em que Leonardo Coimbra refletia e escrevia os seus textos. A ciência, marcada pelo positivismo e o cientismo, proclamava a *Morte de Deus*, mas o nosso filósofo disjuntivamente questiona-se:

> "Ou há criação e o criador é livre, dentro das próprias normas do seu querer criador, ou não há criação e não há *dado*, mas curso caótico e indefinido de fenómenos, e não se percebe bem pelo que estes seriam determinados e postos numa chamada ordem natural"[110].

Leonardo Coimbra, imbuído em verdadeiro espírito cristão, que o seu esforço filosófico ajudou a descobrir, afirma que Deus *super-existe*, como Fonte e Origem do ser, e a natureza, o Universo, é um *dado*, sendo o *estado de natureza* uma abstração, onde o *milagre da vida* não é um acréscimo, mas um facto significativo e providencial. Uma *especial linguagem*, que o chamado *argumento pascaliano* reforça, colocando esta harmonia do Deus cristão com o homem e a mulher de carne e osso. Um Deus feito *Amor*

---

[108] Assim, em consequência desta crítica, conclui: "Se o Universo se traduz em ideias, há Deus, diz Sampaio Buno; mas, se o mal existe, Deu não é Infinito. // Mas, se Deus pode pecar ou enlouquecer, o Universonão terá uma sólida compleição idealista e a sua resolução em ideias é um simples facto, que poderia não se dar e que pode desaparecer…" (FAVFV [1927], p. 186).

[109] RHHS [1935], p. 104.

[110] RHHS [1935], p. 68.

Amante e uma humanidade *quase divina* e marcada pela dor e a morte. Como superar esta dualidade, esta contradição? Leonardo responde pelo *lugar metafísico* da humanidade:

> "Pelas contradições da sua situação se mostra que o seu lugar metafísico está desviado do *sentido* do seu destino: uma grandeza expulsa de seus domínios passeando, andrajosa, os trapos da sua actual miséria, sem conseguir, no entanto, encobrir, nesta miséria, claras recordações do seu passado majestoso"[111].

Leonardo Coimbra, discordando do *pari* pascaliano, apresenta-a como uma opção, livre e amorosa da humanidade, e não uma aposta n'Aquele que super-existe, o Infinito do Amor e da Liberdade, que é a Verdade[112]. Para o nosso filósofo a ordem hierárquica das realidades é clara – corpos, espíritos e Caridade[113]. E, assim, a verdade total, humana, será uma vida, ou uma vitalização da matéria orientada no seu sentido totalizador e universalista, isto é,

> "em que o espírito orienta as almas no sentido duma vida plena e deiforme"[114].

Escancara o seu pensamento ao Deus Cristão, pois só a transcendência completa dará o Ato puro,

> "o Infinito enchendo o *Nada* da Esmola do Ser. // *A esmola do Ser*. – É esta a visão cristã da Vida e do Universo. – O *Nada* e o *Infnito*: aquele subindo por gratuita dádiva de este à categoria de Ser"[115].

Cada vez mais, quanto mais caminha nesta década de 20 do século XX, se vai desenhando diante de si, na vida concreta (em carne e osso), o *Rosto de Jesus*, e n'Ele se encontra com

---

[111] RHHS [1935], p. 69.

[112] Cf. RHHS [1935], p. 69: "Um só Caminho explica todos os outros e se dirige a um Fim, capaz de responder a todas as nossas exigências, a todo o nosso invencível desejo de felicidade".

[113] Cf. RHHS [1935], p. 69.

[114] RHHS [1935], p. 70. Cf. VILA-CHÃ, João J. – "Leonardo Coimbra e a Ideia do Amor", in AA.VV. – *Actas do Congresso Internacional. Pensadores Portuenses Contemporâneos (1850-1950)*. Lisboa: UCP/IN-CM, 2002, pp. 270-271: "para além da sua dimensão gnosiológica, tem uma função ética, revelando-se precisamente como *caminho* para a *deificação* do homem. O que quer dizer que a *deificação* do ser humano é para Leonardo Coimbra inseparável do amor. E isso é assim porque só o amor salva sem aniquilar. Isto poderia bastar para se afirmar ser a linguagem do *Amor* aquela que melhor diz a realidade de *Deus*".

[115] FAVFV [1927], pp. 186-187.

o Deus Pessoal e Transcendente do Cristianismo Católico. Ele é a *doce presença* da vida na sua própria nascente, e n'Ele o Universo faz amor e companhia. E este é o Deus que caminha entre o seu Povo e cuida da sua Criação, e se relaciona com o homem e a mulher concretos em Amor de família e em companhia. Cristo Jesus, no texto *A companhia de Jesus* (1928), é no interior e exterior, abrange e alcança a Vida toda e toda a Criação é

> "a unidade do Amor, a única que só é sem desfalecimentos. É a unidade do Amor, a única que só é sem destruições absorventes. É o amigo que acompanha, e a sua companhia é o chamamento universal à comunhão no Amor"[116].

E Cristo Jesus assume, definitivamente, os traços da Fé Cristã,

> "o ardente coração da nova mística da perfeita união ou caridade"[117];

experiência direta do homem e da mulher concretos, por e em Cristo Jesus, no impulso original (um refluxo até à origem), na fonte de *água viva*, a presença em comunhão com o Deus Criador e Salvador, Vivo. A mística faz a experiência disto, e a teologia, que de facto valoriza, expressa-a em categorias e conceitos que a fé vive e celebra. Ou então, quando discute o valor da matemática na *Teoria da Ciência* em Henri Bergson (*A Filosofia de Henri Bergson*, de 1934), e, assumindo os dados da sua filosofia de sempre, professa a sua Fé no Deus de São Paulo:

> "O facto matemático existe, pois; se o Universo não tivesse alicerces matemáticos de nada serviria a matemática para o conhecer. Deus, como dizia Platão, é geómetra, sendo porém, como dizia S. Paulo, também Caridade e Amor"[118].

Leonardo Coimbra, combatendo o cientismo e todos os dogmatismos que reduzem a humanidade e o Universo à escala do saber cientifco, como único e exclusivo *saber*, sabe que a era em que vivemos pertence ao cientismo (nos diversos rostos que foi e vai

---

[116] CJ [1928], p. 305.

[117] AFHB [1934], p. 408. A mística cristã, na mesma página, "é uma experiência de onde se sai aumentando de inteligência, de firmeza consciente de vontade, de rapidez e segurança de visão, insinuando nas dificuldades da vida prática o moelhor conselho e o mais fecundo e apropriado gesto; de onde, enfim, o sujeito da experiência sai mais homem, no mais compreensivo, opulento e saudável sentido da palavra: um como que estado de ciência inata, antes, de inocência adquirida". Portanto, uma autêntica experiência de Deus.

[118] AFHB [1934], p. 562.

assumindo). A vastidão do mundo pertence-lhes, e não aos *filósofos espiritualistas*, e mesmo que não seja conscientemente admitido pelo indivíduo comum, este é o sentido mais seguido por todos. Sobretudo, desde que seja *cientifcamente comprovado*. O próprio Deus tem de ser cientifcamente comprovado, ou seja mensurável, um *objeto científico*. Quer dizer, não é Deus. Mas o Deus proclamado e vivido em Leonardo Coimbra, que o seu esforço filosófico, o seu *cismar*, soube encontrar, foi-lhe dado em *Graça*, completando-se na afirmação fundamental de que Deus e a Humanidade são inseparáveis. "Um Deus que, na sua perspectiva, não é o abstracto Absoluto que surge exclusivamente de uma necessidade lógica de resolver o problema do uno e do múltiplo, mas um Deus pessoa e misterioso, que não pode ser objecto de uma intuição intelectual imediata e cujo caminho de aproximação e convívio é o da liberdade e responsabilidade da vida moral"[119]. A ética e a visão da ciência leonardina, não só funda, mas tem como *ideia de Deus*, "um Deus pessoal e criador, fonte e harmonia do mundo e suprema causa das ideias"[120]. O nosso filósofo, arauto da liberdade e da vontade esclarecida, fala em opção, e não numa filosofia suspensa num abismo diáfano e opaco. Assim, urge recuperar a metafísica, e mesmo uma *Ontologia do Espírito*, que não seja uma fuga, ou até,

> "simples contacto de despedida no afastamento". A "filosofia tem de acabar-se em religião, como o natural se encerra em sobrenatural: afirmando ou negando, porque a indiferença é negação"[121].

A implantação da República, a 5 de Outubro de 1910, transforma o país radicalmente, com as revoltas e revoluções permanentes, o eminente, e por vezes acontecido, conflito bélico entre republicanos e monárquicos, e entre os pares republicanos. "O republicanismo era uma causa de causas fracturantes, que visava nada menos do que uma completa «transformação cultural e social do país». Vinha da tardição comunitarista, diferente da tradição individualista que era marca do liberalismo clássico, e por isso ela foi uma rutura. Recordem-se as premissas fundamentais da monarquia deposta: era um meio-termo de gradualismo reformista e cívico que pretendia realizar, no máximo, uma revolução pacífica a partir de cima para com isso evitar revoluções violentas"[122]. Mas os revolucionários de 5 de Outubro, ao contrário dos de 31 de Janeiro de 1891, têm um outro projeto, fraturante, de

---

[119] DIMAS, Samuel – *A Metafísica da Experiência em Leonardo Coimbra. Estudo sobre a dialéctica criacionista da razão mistérica*. Lisboa: Univesidade Católica Editora, 2012, p. 161.
[120] COSTA, António Martins da – *O Pensamento Filosófico Português Contemporâneo. A Receção de Kant em Leonardo Coimbra*. Porto: Universidade Católica Editora, 2012, p. 253.
[121] RHHS [1935], p. 111.
[122] SARDICA, José Miguel – *Terminar a Revolução. A política portuguesa de Napoleão a Salazar*. Lisboa: Círculo de Leitores/Temas e Debates, 2016, p. 168.

rutura com o passado e de transformação radical do tecido social do país. E a marcante Lei da Separação, que faz eclodir um ambiente de perseguição e medo, com conflito frontal com a Igreja Católica e a sua hierarquia, é prova cabal disso mesmo. É neste clima político e religioso que Leonardo Coimbra é nomeado, em 9 de Outubro de 1911, para diretor do Colégio dos Órfãos de Braga (substituindo o Padre Francisco Cruz, o famoso *Padre Cruz*). Este, segundo Pinharanda Gomes, parece ter sido "mais uma *aventura* do que um *acto pensado*. (…). Leonardo ignorava o problema em que se metia. Em todo o caso, foi útil meter-se nele. Útil para a vida, e para o seu pensamento filosófico, e para a sua futura perspectiva pedagógica"[123]. Nos fins de Outubro de 1911 está em Braga, mas o seu pensamento anarquista e democrata, e a sua prioridade pedagógica sobre o culto religioso, provocam o choque com a mentalidade paroquial dos seus correligionários da direção. O nosso filósofo propõe-se melhorar o ambiente interno do colégio entre os educandos e os professores, bem como o outro pessoal, e com novas políticas curriculares (como Inglês e Contabilidade), parecem ter sido a razão suficiente para o agudizar do conflito. Este levá-lo-á à demissão, que no início de Dezembro de 1911 se concretiza com o fim do que durou, só, entre 15 de Outubro e 8 de dezembro desse ano.

A amizade que mantém com António dos Santos Graça, *um grande amigo*, vai ser decisiva para o resto da sua vida e da sua família. Este será o seu socorro em tempos de grande dificuldade económica, e o seu futuro tem um nome, Póvoa de Varzim. A Póvoa de Varzim foi como um regaço maternal, num momento muito crítico da sua existência, e Santos Graça foi o braço amigo que o apoiou na busca de trabalho para o seu sustento e a sua família (depois do Colégio dos Órfãos, está desempregado). É lá que nasceu o seu filho, na Rua da Junqueira, nº 7, Leonardo Augusto Coimbra. Chegou com desconfiança e foi acolhido com arraigadas simpatias e profunda admiração dos poveiros. O ano de 1912 é, todavia, o ano d'*A Águia*, que o ocupa no movimento da *Renascença Portuguesa* e no projeto das *Universidades Populares*. Maio e Junho são os meses da realização da sua tese, *O Criacionismo*, com a qual concorre à lecionação da Universidade de Lisboa, na sua Faculdade de Letras. Mas, e este é um acontecimento que sulca fundo o seu espírito de homem e filósofo, o seu primeiro filho, nascido a 25 de Maio de 1908, morre após doença prolongada. Mas um mal, diz a sabedoria popular, nunca vem só, e chumba na candidatura à Faculdade de Letras de Lisboa[124]. Agora, nem Universidade, nem liceu, lhe dão o

[123] GOMES, Pinharanda – "Leonardo Coimbra em Braga (Outubro-Dezembro de 1911) ", in *Itinerarium*, XXXVII (1991) 141, pp. 421-422.

[124] Cf. Idem – "No 1º Centenário de *O Criacionismo*", in *Nova Águia*, X (2012) 2, pp. 8-21: Pinharanda Gomes apresenta esta *prova* na sua vida académica, e pessoal, como uma *tese vencida*, mas *não refutada*. "Na falta de bilateralidade dos testemunhos, o de Leonardo tem prevalecido, constituindo uma página triste da história do ensino superior oficial, pois, segundo Leonardo, o confronto entre o arguente e o concorrente tocou as raias da inconveniência social, pelo que, face aos sinais de complexo de perseguição de Silva Cordeiro, afluentes a uma «atitude de absoluta incompreensão e irritante ataque», que voltou a repetir-se por ocasião da primeira prova oral e, perante um «jogo de palavras sem sentido», e não «entendendo tal atitude como docente», Leonardo abandonou o concurso" (p. 11). Sem dúvida que, mais que uma questão

trabalho que tanto precisa. Que fazer? Leonardo Coimbra está quebrado na alma e no coração, mas o nosso filósofo não desiste de viver, e viver livremente, como sempre proclamou. A vida não espera, é preciso fazer-se à vida. O Porto não lhe abre as portas… É assim que a Póvoa de Varzim surge no caminho existencial e académico do nosso *homem que luta com o destino*. Santos Graça[125], rico comerciante, filantropo e autodidata, republicano e maçónico, deputado e amigo de Leonardo Coimbra, é quem o apresenta à sociedade poveira e lhe consegue o lugar de professor no Liceu Municipal da Póvoa de Varzim[126]. Em Dezembro de 1914 já está de regresso ao Porto, com o seu segundo filho nascido na Póvoa de Varzim, lecionando no Liceu Rodrigues de Freitas. Daqui partirá para Lisboa, para o Liceu Gil Vicente (1915). Estes anos de 1911 a 1914 são marcantes na sua vida e na sua filosofia.

E quem é Leonardo Coimbra nas suas opções políticas[127], que traços marcam a sua filosofia política? Como se explica a sua presença efémera no governo da sempre conflituosa Primeira República? Porque granjeou tantos inimigos no meio político português, se ao mesmo tempo, muitos revelam reverência pela sua sabedoria? Segundo

---

de caráteres, se tratou de um confronto do positivismo de Cordeiro com o idealismo criacionista do nosso filósofo, e a vitória do segundo sobre o primeiro, de Leonardo Coimbra sobre Silva Cordeiro, dar-se-ia com aprovação da tese de Leonardo Coimbra. Isso seria impensável para os positivistas que dominavam a Universidade de Lisboa, pois seria consentir que o positivismo enferma de *cousismo*. Também, de Pinharanda Gomes, conferir o seu texto: "No 1º Centenário de *O Criacionismo*. Uma leitura descalça", in *Humanística e Teologia*, XXXIV (2013) 3, pp. 13-24. E, neste artigo, o autor é claro ao afirmar que a sua tese está "sob o signo do Positivismo" (p. 15), afirmando na sua tese que a ciência não esgota o conhecimento, e que, para ser autêntica, deverá assumir a liberdade de existência e operatividade de outras formas de saber e compreender o Universo.

[125] Cf. Idem – *Leonardo Coimbra na Póvoa de Varzim (1912-1914)*. Póvoa de Varzim: Separata do Boletim Cultural da Póvoa de Varzim, XXVII, 1, 1990, p. 88: "Santos Graça detinha também responsabilidades em A Povoense – Associação de Classe dos Pescadores e Gente do Mar, e em A Beneficiente, uma obra de filantropia social, de que foi presidente. Era, para além disso, membro disitinto do Clube Naval, protector do Liceu Municipal, e militante conspícuo do Partido Republicano Português, sendo notória a sua filiação na *Loja Maçónica Luz e Caridade*, sita na Rua Tenente Valadim, nº 46, onde, julgamos, Leonardo Coimbra também acedeu pela primeira vez, ao aderir à Maçonaria".

[126] Cf. GRAÇA, Santos – "Leonardo Coimbra, Professor do Liceu da Póvoa de Varzim", in AA. VV. – *Leonardo Coimbra. Testemunho dos seus Contemporâneos*. Porto: Livraria Martins Tavares, 1950, pp. 127-129. "Como professor, teve sempre a estima e a mais alta consideração dos seus alunos. A Bondade era uma das pautas do seu carácter e onde se mostrava realmente uma pessoa superior. O cuidado pelos humildes e desvalidos enchia-lhe a alma" (p. 128).

[127] Cf. CUNHA, Paulo Ferreira da – "Leonardo, o Direito e a Justiça", in AA.VV. – *Actas do Congresso Internacional. Pensadores Portuenses Contemporâneos (1850-1950)*. Vol. II. Lisboa:UCP/IN-CM, 2002, p. 306: aqui, Paulo Cunha traça, segundo a sua perspetiva, a evolução do pensamento político do nosso filósofo – "Neste ponto, pelo menos, as tão faladas fases de evolução do pensamento político ou religioso do filósofo não nos parecem interferir em nada ou quase nada na determinação da sua posição face ao Direito e face à Justiça: o anarquista, o republicano activo, o republicano retirado, o católico, o anti-bolchevista (etiquetemo-lo assim, como tantos o fizeram já, por comodidade: que as etiquetas em seres pensantes não colam porque não se adequam – não aderem a eles porque eles são mais, são melhor, são mais complexa realidade), pensam fundamentalmente o mesmo".

Eduardo Soveral, "a militância política foi o segundo amor de Leonardo Coimbra"[128]. Porém, e é acertada a perspetiva de Pinharanda Gomes, na "pública acção política, o filósofo foi infeliz, porque foi sempre filósofo, isto é, privilegiador da verdade"[129]. E, lembra-nos José Marinho, que "foi em política um homem que viveu sempre perigosamente"[130]. Dizem muitos que o nosso filósofo começou por ser um anarquista. Sim, mas muito *sui generis*. Álvaro Ribeiro afirma que o seu "anarquismo corresponde ao pessimismo da adolescência e nessa correspondência encontra fundamento a sua parcela de verdade"[131]. O seu anarquismo bebe, sem dúvida, de Stirner, de Nietzsche, de Kropotkine e de Bakunine, mas não é um anarquismo clássico e ortodoxo. "O anarquismo leonardino só muito indirectamente pode ser reconduzido ao tronco do anarquismo dos finais do século XIX. (…). Trata-se, na realidade, de um *anarquismo romântico* o seu, repassado de religiosidade cósmica e de visão transcendente da liberdade"[132]. Leonardo Coimbra é seletivo e livre, sempre livre, no confronto com as muitas doutrinas com que se depara na sua caminhada filosófica. Não abraçando, quer na forma, quer no conteúdo, muitos dos traços destes doutrinadores do anarquismo. O seu anarquismo é, sobretudo, uma postura diante da vida e da realidade, uma certa irreverência filosófica e política. Nas suas notas em *Aspectos da vida religiosa* (1916), Leonardo Coimbra, reconhecendo a antinomia entre a vida religiosa (afirmação do absoluto) e a vida social (que é essencialmente relativa), denuncia os fanatismos de ambas as partes, dizendo:

> "Imaginai uma sociedade em que cada ser é apenas o pretexto duma relação, que lhe é exterior. Menos que uma sociedade, uma simples química de átomos insubsistentes seria impossível. // (…) // Nenhuma vida interior, nenhum conteúdo espiritual, em que o excedente da acção germinasse novas acções. // Toda a vida actualizada em instituições, sem arte, sem nimbo de sonho. // É um dos aspectos – o materialista – das correntes modernas do anarquismo, socialismo, etc. // Contra tal sociedade o clamor de Stirner, Nietzsche, Ibsen e vários ibsenzinhos (não confundir com

[128] SOVERAL, Eduardo Abranches de – "Análise de «O Criacionismo» de Leonardo Coimbra (1883-1936", in *Didaskalia*, XVII (1987), p. 28.
[129] GOMES, Pinharanda – "Leonardo Coimbra (1883-1936) ", in *Jornal de Letras*, 03 de Janeiro de 1984, p. 18.
[130] MARINHO, José – "Textos sobre Leonardo Coimbra", in *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e outros textos*. Edição de Jorge Croce Rivera. Lisboa: IN-CM, 2001, p. 44.
[131] RIBEIRO, Álvaro – *As Portas do Conhecimento – Dispersos escolhidos*. Compilação e Prefácio de Pinharanda Gomes. Lisboa: Instituto Amaro da Costa, 1987, p. 97.
[132] PIMENTEL, Manuel Cândido – "Prefácio", in COIMBRA, Leonardo – *Obras Completas*. Vol. I. Tomo I. Lisboa: UCP/IN-CM, 2004, p. 62.

> imbecizinhos) dos meus inesquecidos cafés do Porto e ignorados cafés de Lisboa"[133].

Não se contenta com os que se esvaziam numa exterioridade, tornando-se incapazes de voarem mais alto. Ir à origem, Deus, e compreender, mesmo no seu limite, a presença da Unidade, e no limite desta compreensão a realidade dramática da pluralidade no existir humano.

> "Então – e essa a outra face, a formosa - anarquismo, socialismo, etc., serão apenas um esforço para mais *compreensão*, mais *unidade*, mais em Deus, portanto"[134].

Na literatura encontra outros mananciais, uns mais ortodoxos e outros mais heterodoxos, como Victor Hugo e Zola, ou Tolstói e Dostoievski. De sobremaneira, nunca perfilhou um anarquismo ateu (mesmo crendo na *morte do deus das religiões* esperava um advento do *verdadeiro Deus*) e materialista, bem como o forte pendor de ação revolucionária que preconizavam. Para o nosso filósofo foi sempre uma quimera querer encontrar a *Fonte* que não no *Infinito* mas nos *barris do positivismo* e outros cousismos; para Leonardo Coimbra – estamos no ano de 1924 –

> "*nunca* houve um povo, uma sociedade, uma civilização sem Deus"[135].

Republicano, sem dúvida, mas não acéfalo e acrítico, traçando com o novo regime português, a Primeira República, uma "relação não de incondicional alinhamento, mas de diálogo crítico, traduzindo uma postura que advinha, primeiramente, das suas próprias e profundas convicções pessoais e, em segundo lugar, do facto de, por um lado e no abstracto, considerar a República o regime da Liberdade, mas, por outro lado, constatar que no concreto, a sua República estava muito longe de atingir esse ideal"[136].

Muitos confundem, e confundiram no seu tempo, a sua impetuosidade verbal e a sua verticalidade de princípios e valores como se tratando de um revolucionário político. Porém, desde muito cedo, desde logo no artigo *A Doida* (de 1905), se mantem numa linha do espiritualismo metafísico e religioso, do socialismo cósmico, espaço de fraternidade e fonte de unidade, em que convivem os seres e Deus, até, mais lá à frente desta sua caminhada filosófica, a sua monadologia. Os laços de amor como força e expressão de

[133] AVR [1916], p. 18.
[134] AVR [1916], p. 19.
[135] DPRN [1924], p. 642.
[136] FAVA, Fernando Mendonça – *Leonardo Coimbra e a I República. Percurso político e social de um filósofo*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008, p. 16.

atração cósmica. Contraria Nietzsche, pois o individualismo leonardino reconhece os limites da solidariedade e da moral, ao contrário deste que exaltava os valores da personalidade biológica. Sem deixar de nele reconhecer, em 1909,

"o grande profeta do individualismo"[137].

Este individualismo protagonizado pelo nosso filósofo não se confunde com o egoísmo solipsista de Stirner, pois realiza-se em fraternidade universal. O nosso filósofo afirma a justiça num postulado implícito, apresentado em *A Alegria a Dor e a Graça* (1916), que é a

"*equivalência* das almas"[138],

só existente na sua realidade metafísica, e traça indelevelmente na sua filosofia a radical igualdade das pessoas humanas (mas não o igualitarismo das extremas-esquerdas tão pujantes na sua época). Porém, não deixa de transparecer no seu espírito e na sua escrita *o seu anarquismo*, que nunca mais largará como atitude mental e pessoal[139]. Ou, como escreveu António Teixeira Fernandes: "Mas existe, em Leonardo Coimbra, uma orientação anárquica que se manifesta na crítica das instituições que destroem ou limitam a liberdade dos indivíduos. Nesse anarquismo, veicula uma visão própria da democracia"[140]. Veja-se o

[137] AAI [1909], p. 165.
[138] ADG [1916], p. 195.
[139] Cf. AIVG [1917], p. 216: aqui afirma (estamos em 1917), sem equívocos, o *anarquismo* que sempre o acompamhou – "Clarificar os imperativos sociais, ao ponto de os tornar em claros e amorosos desejos de cada consciência, é uma boa parcela de verdade e justiça, que pertence à parte nobre da tendência anarquista".
[140] FERNANDES, António Teixeira – "O Pensamento Social de Leonardo Coimbra", in AA.VV. – *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1994, p. 178. Já nas páginas 199-200, deste mesmo artigo, especifica onde Leonardo Coimbra permanece anarquista e onde, clarissimamente, se afasta: "Não cremos que se trate, em rigor, de um pensamento anarquista, e do anarquismo que nele existe se foi progressivamente libertando. // Se por anarquismo se entende a defesa do indivíduo, no contexto da sociedade liberal, com certeza que o será. A pessoa humana surge como sede de iniciativa e de criatividade, mas com uma concepção do individualismo cada vez mais temperada por uma consciência social. Não parecem identifcar-se, aliás, em Leonardo Coimbra, as noções de individualismo, sua e do liberalismo. // Se por anarquismo se quer dizer progresso e, por isso, a luta contra todas as barreiras que impedem a libertação da história, quer sejam instituições quer sejam hábitos e tradições, também se poderá considerar anarquista, embora não na acepção em que é entendido pelo positivismo. A liberdade aparece como um bem fundamental e algumas instituições como opressoras. Neste sentido, a liberdade é sempre anarquista, porque exige espaço que é apoucado pelas instituições existentes. Reconhece a existência da ditadura particularmente na família e no Estado. // Se o anarquismo significa caos, confusão, desordem, Leonardo Coimbra não poderá ser designado de anarquista. São recorrentes os apelos à disciplina moral e à necessidade de governo. O «anarquismo» tem nele a mesma natureza e as mesmas fronteiras do espírito e da liberdade, no âmbito de necessárias e adequadas instituições".

artigo, de 1907, *O despotismo na família*, onde apresenta o casamento monogâmico como um erro e o divórcio como a emenda do mesmo, comparando-o a

> "duas classes políticas antagónicas: governante e governada – o marido ditador, a mulher escrava"[141].

Não põe em causa a família, ou o lar da família, como se de um templo se tratasse da reunião de muitos num só. Se critica a instituição familiar, num ímpeto anarquista, por outro lado, a família é

> "uma fonte de Alegria bem insubstituível"[142],

e até afirma o papel humanizador da mesma –

> "Por ela e para ela somos humildades interrogativas, espíritos activos, bondades positivas, afirmando na realidade da obra a efectiva realidade do espírito, que a cria. // A quantos homens não bastaria a vida sensível sem núcleo, se o amor da família não implorasse à Vida maior consequência de afectos, maior positividade da alma?"[143].

Mas a mulher, parecendo assumir um *feminismo* que nunca foi seu, nunca foi tão escrava como *hoje*, isto no tempo a que se reporta o artigo, iludida com o falso poder de escolha do seu parceiro sexual, bem como critica a virgindade idealizada:

> "A virgindade é natural no período da sexualidade incaracterizada, é o mais desnaturado suplício, a mais degradante mentira, na puberdade, a mulher sente a imensidade de força e vida que possui, o impulso criador, a ânsia de se espalhar em flores de carne, de lançar raízes por essa terra fora penetrando mais intimamente a vida, espargindo alma, semeando formas, construindo pensamento"[144].

---

[141] DF [1907], p. 94.
[142] ADG [1916], p. 91.
[143] ADG [1916], p. 92.
[144] DF [1907], p. 96.

Sem dúvida que esta pena escreveu o que o seu anarquismo heterodoxo lhe ditou, mas não se deixou enredar em posições extremadas do amor livre e da libertação opressora da família. E antes das ideologias do género e tudo o que lhe está associado, Leonardo Coimbra defende a dignidade da mulher como humanidade, em dignidade e capacidades, distintas do homem, contudo complementares em humanidade. Citando Engels, que não me parece de grande importância no seu pensamento, percebe, partindo de um cliché, que a evolução da família é determinada pela evolução da propriedade. Parece-me que neste artigo de 1907, mas não consigo concluir cabalmente, o nosso filósofo entende que a mulher ("*propriedade*") evoluindo no seu papel na família e na sociedade, ou emancipando-se do seu estatuto secundário, provocará um desarranjo no *maquinismo* da família contemporânea

> ("a família está em dissolução e uma nova forma se elabora correlativa com a revolução económica a fazer"[145]).

Penso que esta *revolução económica* também se traduz em social, política… e na família (símbolo *maior* da burguesia). Portanto, e se assim for, reconhece a igualdade da mulher e da sua importância no lar (como o veremos em artigos posteriores, e de maior maturidade filosófica), mas, simultaneamente, começa a deixar transparecer o seu ideal político que se traduz numa rejeição assumida da *atitude aburguesada* da vida (em rigor, é a família burguesa que lhe merece esta crítica).

Em rigor, Leonardo Coimbra rejeita o anarquismo comprometido com o materialismo e com o positivismo, ambas visões redutoras da humanidade. Então é legítimo perguntar: onde encontrar a filiação deste anarquismo que faz um apelo ao homem moral e à sua consciência moral e religiosa? Parece-me mais próximo, mesmo que em muitos aspetos divergentes, do socialismo utópico de Fourier e do socialismo moral de Anthero de Quental, ou do democratismo de Sampaio Bruno, do moralismo de Tolstói e do humanismo de Victor Hugo. Mas também de Proudhon. A sua inquietação existencial, desde muito jovem vivida e sentida, leva-o a pensar nos trajes de um idealismo libertário colorido por uma linguagem político-revolucionária e antiburguesa. Assim, valorizando o que dos socialistas e dos anarquistas considera valioso, não deixa de traçar linhas de divisão entre uns e outros, e de fazer o seu próprio caminho. E, ao contrário dos socialistas da época, discorda com a dicotomia *trabalho* e *capital*.

> "Se o trabalho é a fonte da riqueza humana, também o é o capital que o aproveita, fecunda e dirige"[146].

---

[145] DF [1907], p. 96.
[146] ADG [1916], p. 196.

Acusa estas correntes do pensamento filosófico-político de cousismo, mesmo que seja de um certo modo uma reação contra a dispersão industrial, esquecendo a *equivalência de alma* e a sobrecarga de organização e regulamentação, num acreditar cego na bondade intrínseca das mesmas (aponta esta *idolatria* pela organização como um dos seus maiores erros). Já os anarquistas, com grande horror à regulamentação,

> "esperam a eclosão das grandes virtudes e do natural acordo dos indivíduos"[147].

Mas o nosso filósofo, profundo conhecedor da natureza humana, sabe que tal é impossível. A natureza o melhor que consegue é reunir em *tribos* (o coletivo) os homens e as mulheres. Ora, se o socialista é metódico e de um ativismo técnico, o anarquista é mais sonho e violência, alérgico às formas. O socialista, diz o nosso filósofo, em sociologia, é o

> "católico apaixonado do exteriorismo das instituições, nela supondo virtude própria e fecundidade. // O outro tem a fluidez do cristianismo, mas, sem ter apreendido a fonte original, está ainda no informe, antes da concreta unidade de comunicação, que é a razão das formas, o infinito que as levanta e embebe"[148].

Um dos traços mais duradoiros desta fase, que em rigor nunca deixará de ser um *anarquista*, no sentido de homem que não permite o *cousismo*, seja ele qual for, no seu existir, é o seu anticlericalismo e anticatolicismo[149], versando na relação institucional da Igreja Católica a denúncia do seu *cousismo escolástico*. Assim, logo em 1916, e sempre valorizando o cristianismo que liberto das amarras institucionais das Igrejas, o apresenta como fautor, desde que rejuvesnecido, e contribuinte ativo, com o socialismo e o anarquismo, nesta onda de transformação do Universo.

> "O cristianismo rejuvenescido, levado ao coração do Ser, é o que pode dar à vida humana o alto significado, que lhe

[147] ADG [1916], p. 196.
[148] ADG [1916], p. 197.
[149] Cf. FN [1907], pp. 101-102: falando do processo Ferrer-Nakens (estamos em 1907), apresenta Ferrer como "uma vontade decidida ao serviço duma inteligência lúcida; a sua figura de missionário da Luz incomodava sobremaneira os morcegos fradescos, as escolas livres fechavam as portas às jaulas jesuíticas, formava consciências que sabiam dirigir-se sem confessores, homens que caminhavam seguros pelo caminho do dever, espíritos que recebiam insubmissos as sugestões dos dogmas. Era preciso aniquilá-lo, oferecia-se oportunidade: era de aproveitar, embora a sua inocência ressaltasse luminosa como o sol, pura como um sorriso infantil. É o que acontecerá, se neste duelo entre o passado e o futuro, o passado sair vitorioso".

> compete como agente da evolução planetária e da involução espiritual. // Nele devem mergulhar as instituições; a partir dele, elas devem lançar o voo do seu entusiasmo. // É, assim, que as aspirações de justiça, que os socialistas e os anarquistas podem representar, encontram possibilidades de realização, porque recebem um alto valor de verdade"[150].

Contudo, no diferendo político que vive no início da década de 20, o nosso filósofo, começa a esboçar maior tolerância, e mesmo compreensão, para com a Igreja Católica. O *catolicismo*, e não usa propositadamente a expressão *cristianismo*, é apresentado como credor da modernidade. Os excessos da instituição *Igreja Católica* são percebidos em contexto, e, comparados a outras instituições ou movimentos, ficaram mesmo aquém dos exageros dessas –

> "Se condenamos o catolicismo pelos seus excessos, devemos também condenar a Revolução Francesa. E é preciso não esquecer o que ao catolicismo está devendo a civilização moderna"[151].

E esta afirmação, em 1923, é uma pedrada nos seus *compagnons de route*. Pois, assim, questiona um dos dogmas da modernidade, a *Revolução Francesa*, paradigma e fonte de toda a virtude republicana e democrática.

O socialismo leonardino – e Leonardo é socialista, seja qual for o adjectivo que acompanha o substantivo –, tem por base indispensável e definidora a conquista da liberdade política (e social) e/ou republicana. O seu socialismo, já em 1919, deve ser renovado numa aperspetiva filosófico-religiosa à maneira de Guyau, coadunando a interioridade na profundeza da vida e a exterioridade da vastidão da mesma:

> "Pertence ao socialismo renovar a sua ideologia, coando-se dos excessos marxistas que deixam o homem na altura dos celenterados; vindo até uma humanidade menos abstracta onde as pátrias não apaguem as fisionomias para se poderem concertar; libertando-se de doutrinas, como o darwinismo, que lhe andam ligadas pelo simples acidente de terem sido auxiliares contra dogmas inimigos; tomando consciência de que são conceitos como o de Beleza e Justiça que podem dar

[150] ADG [1916], p. 195.
[151] ERNPCPRP [1923], p. 300.

> marés espirituais de força a comoverem todo o organismo das sociedades"[152].

Numa homenagem a Sebastião de Magalhães Lima, falecido em 1928, o nosso filósofo, de forma subtil, vê no socialismo e na busca constante da paz realizações concretas do cristianismo, mesmo que com *simplicidade*. Mas as coisas simples são as mais belas e as que mais alto falam da dignidade da humanidade e da beleza do Universo. Vencendo a ilusão dos instintos, enquanto uns reduzem o homem e a mulher a *um campo de seleção darwinista*, outros há que testemunham

> "uma vida em esforço para a fraternidade humana"[153].

Eis o seu socialismo que é, nem mais, nem menos, que a realização do seu cristianismo, ou da existência de uma vontade de amor e do grande abraço de sociabilidade consciente e progressiva, e sempre perfectível. Só em Deus – Deus e a humanidade, com toda a sua criação – se pode realizar em plenitude este abraço e ósculo de Amor.

E aqueles que o acusam de ter aderido ao salazarismo, como comprovado pelo seu aparente silêncio? Fernando Rosas, historiador conceituadíssimo e político conotado à esquerda radical, faz um trabalho rigoroso sobre *as cinco fontes do salazarismo*, contemporâneas do nosso filósofo, e em nenhuma delas se encaixa o nosso *homem político*, que abominava o conceito esquerda e direita, exaltando o conceito indivíduo/pessoa. E, afirmando a dada altura, que *as direitas da direita antiliberal* recusavam "o individualismo, isto é, o indivíduo titular de direitos e deveres como base da legitimidade e da construção do poder político, negava a teoria da soberania popular, o parlamentarismo, o liberalismo e a democracia em geral"[154]. Como ousam alguns, mesmo que tenuamente, o colocar ao lado de Salazar e do seu regime, quando este é todo o contrário do que ele sempre acreditou política e socialmente? Afonso Rocha, no prefácio ao último volume da edição crítica da sua obra, questiona o "cristianismo católico um tanto tradicionalista e nacionalista", a que aderiu o nosso filósofo, como fator de uma certa desistência e abnegação diante da ditadura militar de 1926, e o nascimento de facto do Estado Novo, em 1933. E este terá sido, talvez, causador de "uma certa dissonância com o pensamento filosófico, teológico e político que havia manifestado anteriormente"[155]. Mas

---

[152] AQU [1919], p. 39.
[153] IM [1928], p. 307.
[154] ROSAS, Fernando – *Pensamneto e Acção Política. Portugal Séc. XX (1890-1976)*. Lisboa: Editorial Notícias, 2004, p. 55.
[155] ROCHA, Afonso – "Prefácio", in COIMBRA, Leonardo – *Obras Completas*. Vol. VIII. Lisboa: UCP/IN-CM, 2014, pp. 12-13. Não deixo de concordar, em parte, com a descrição do catolicismo de então, sem olvidar a reação de uma *Igreja perseguida* e mal tratada (na tentativa de amputação da formação intelectual do seu clero) desde o Marquês de Pombal. Talvez não tenha sido a melhor, pois preocupou-se mais com as *regalias*

este era o catolicismo português, "entrincheirado e autista"[156], e foi-o (com honrosas exceções) até ao Concilio Vaticano II, e só depois, e nas élites católicas, é que novos caminhos na Comunhão da Fé se começaram a traçar. E não tenho dúvidas algumas, como alguém que antecipou Jacques Maritain e comungou da filosofia de Maurice Blondel, em similitude com Teilhard de Chardin, e do convívio com teólogos da Companhia de Jesus, que este saberia desejar o Concílio do *aggiornamento* e traçaria, antes dele, caminhos novos da Fé proclamada e celebrada. O filósofo que denunciou o divórcio da Ação e do Pensamento na modernidade, saberia perscrutar a hipocrisia de uma liturgia pomposa (o discurso) sem repercussões na práxis diária do crente (o agir). E porque não concluir, com Richard Robinson, que talvez a "resposta autoritária à questão religiosa, levada a cabo pelos republicanos quasi-jacobinos depois de 1910, preparou as massas rurais a norte do Tejo e o clero para aceitarem complacentemente um novo autoritarismo, o do primeiro ideólogo do CCP – Salazar – com a sua aspiração a recristianizar a vida pública portuguesa"[157].

A Grande Guerra de 1914 a 1918, com toda a sua destruição, de sonhos e valores, denunciou forças que desde sempre depreciou o nosso filósofo, mas, igualmente, alertou-o para a gravidade humana e cósmica da sociedade, cultural e política, filosófica e religiosa que se constrói na base das ideologias que foram manifestas no conflito. Mas a Grande Guerra, no seu termo, é um tempo novo que anuncia como "verdadeira fronteira cronológica e civilizacional entre o longo século XIX (1776-1914) e o curto século XX

---

do que com o *Evangelho*. Quando Afonso Rocha, numa obra magnífica [*A filosofia da religião em Portugal (1850-1910)*. Porto: Universidade Católica Editora, 2013], apresenta as razões para a crítica da Igreja Católica pela élite intelectual da altura (onde infelizmente esquece *o ambiente de guerra* movido à Igreja, uma *Igreja acossada*), descreve assim o *catolicismo português*: "em boa sintonia com o catolicismo da Igreja de Roma, demonstra continuar completamente preso àquilo que representa a tradição católica no seu pior, designadamente no que respeita à desconfiança para com tudo o que seja afirmação da liberdade de consciência e de religião, da razão e do progresso, de sorte que, intransigentemente dogmático e tradicionalista, ela, na sua prática teológica e pastoral, não vai além de demonstrar um posicionamento de «reação», de «apologética» e de «polémica» em relação a tudo o que saiba «moderno». Aproximando e identificando as conceções e as posições dos filósofos e pensadores com o racionalismo, o materialismo, a irreligiosidade e o ateísmo, o catolicismo português, guiado por um espírito claramente inquisitorial, intolerante e retrógrado, e com o inquestionável apoio do magistério oficial do Papa, terá como seu comportamento teológico-pastoral mais normal, o de suspeitar e condenar tudo o que sejam conceções e posições de sabor moderno, muito designadamente as que possam minar a doutrina e os dogmas do catolicismo…" (p. 10). E não sofreu isso mesmo, o nosso filósofo, por parte de tantos católicos, e não só?!

[156] Idem – *O Pensamento Moderno em Portugal: Traços emblemáticos*. Porto: Universidade Católica Editora, 2015, p. 281.

[157] ROBINSON, Richard A. H. – "Os Católicos e a Primeira República", in TEIXEIRA, Nuno Severino/PINTO, António Costa (coord.) – *A Primeira República Portuguesa. Entre o Liberalismo e o Autoritarismo*. Lisboa: Edições Colibri/Instituto de História Contemporânea da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2000, p. 105.

(1914-1991). Dali a pouco, em 1917, Lenine eclipsaria Robespierre e os bolcheviques substituíram os jacobinos como modelo do revolucionário radical"[158]. O nosso filósofo considerava "a guerra europeia uma tragédia, a entrada de Portugal na frente de combate na Europa, aos seus olhos, justificava-se plenamente pela necessidade de defesa dos interesses pátrios e da liberdade e civilização ocidentais"[159]. Num artigo publicado em 1916, n'*A águia* e no *Comércio da Póvoa de Varzim*, apresenta a sua posição filosófico-política sobre a Primeira Grande Guerra, e, assombrosamente, põe-se do lado dos franceses; não por razões mesquinhas, mas em consequência do seu *criacionismo*. Em *O sentido da guerra*, onde muitos querem encontrar, na sua essência, as razões económico-financeiras, o nosso filósofo divaga, indagando, as raízes mais profundas da mesma Grande Guerra, e nestas encontra o *sentido* desta e o *lado* que escolhe como seu. Existem homens e mulheres *metafisicamente comerciantes*, onde o Universo se reduz a um sistema de pesos e medidas, e, por isso, urge apresentar a guerra como um *drama religioso*, isto é, uma atitude total. E é aqui que a guerra ganha o seu sentido, como o

> "esforço transcendente das forças espirituais contra a vertigem materialista do mundo moderno, prestes a abismar-se num abaixamento de vida tamanho como nenhum dos que a história aponta"[160].

É preciso recuperar o melhor do *homem grego* (o pensamento greco-latino) e o mais esbelto do *homem cristão* (o *verbo* cristão), colocando a humanidade na relação com o todo e no seu mais alto significado. A tradição greco-latina deu a natureza ao homem, numa posse de comunicação estética, procurando unir pelos laços do direito e da justiça a humanidade. O *verbo* cristão desvelou à humanidade a existência dita em amor e bondade íntima. E estes, segundo Leonardo Coimbra, estão no pensamento e na política da França de então. Resumindo, como num esboço, o novo paradigma da força e do comércio, da conquista, na *idolatria da força e do movimento*, revirou completamente este paradigma herdado de antanho. Auguste Comte percebeu, e por isso deve ser valorado, mas apontou um caminho errado, onde

> "a *sagesse* antiga, a prudência, a unidade espiritual, a atitude de vida iam em tibieza e agonia"[161].

---

[158] SARDICA, José Miguel – *Terminar a Revolução…,* p. 33.
[159] FAVA, Fernando Mendonça – *Leonardo Coimbra e a I República…*, p. 63.
[160] OSG [1916], pp. 27-28.
[161] OSG [1916], p. 29.

O cristianismo é o fiel da balança, pois foi este que portou um valor intrínseco à atividade humana; acrescentou-lhe, mesmo, um valor absoluto de experiência humana – a busca do divino.

A raíz desta atitude da modernidade agudiza-se no povo germânico, que apesar de ser um povo culto e tradicionalista, é um povo *menos embebido de cristianismo*[162] e na cultura greco-latina, traçados num misticismo sem humildade e amor. Exemplifica:

> "Nos Nibelungen ainda os deuses são gigantes e anões, disformidades de força ou de tenebrosa magia. // Repastos monstruosos, monstruosamente regados de hidromel, rixas e matanças"[163].

Ora, é esta *idolatria moderna*, acrescida à tradição mítica germânica, que leva ao delírio o povo da *Deutschland*, a uma vertigem de loucura em adoração da força e da violência. A uma autêntica *deutschtümelei*, um germanismo exagerado, uma *febre pagã*. O nosso filósofo demonstra este traço germânico nas grandes figuras da filosofia alemã moderna e contemporânea. Assim, em Leibniz realça a sua *dialética da força* e em Kant surge um *mundo ultrafísico*, sem relações reais, já Hegel apresenta como critério de verdade o *sucesso* e Schopenhauer tudo reduz a uma *vontade cega*. Mas é o *filósofo-profeta*, Nietzsche, na posse de um pensamento que é uma fatalidade e um *ódio desvairado ao cristianismo*, a expressão maior da derrota do ocidente forte e da vontade de poder. Para Nietzsche, esta revolta de escravos, dos fracos, o cristianismo, foi a ruína do ocidente. É preciso recuperar a crueldade –

> "A crueldade é a espontânea afirmação da força. O forte é cruel para com os outros e até para consigo mesmo"[164].

São pinceladas negras de um povo, que, infelizmente, a Segunda Grande Guerra, ainda mais proficuamente, confirmou. O pangermanismo é o rosto político desta *filosofia da*

---

[162] Cf. OSG [1916], p. 30: "Um cristianismo mal penetrado há-de retirar à actividade humana o valor cósmico, a sua atenção perante o universal".

[163] OSG [1916], p. 30.

[164] OSG [1916], p. 32. Porém, nesta mesma página, não deixa de realçar a estima que nutria por Nietzsche, apesar de tudo. Falando de Zaratrusta, uma caricatura e uma terapia da crueldade, escreve: "Mas é um regresso cristão hesitante e insubsistente perante a sociedade ideal duma élite, ainda que justa, e duma plebe escravizada. É desconhecer a *equivalência* das almas perante o cristianismo. // Ninguém duvide que um filósofo, e sobretudo quando é também um grande poeta, mergulha na realidade que o cerca. Ele é, por assim dizer, um poderoso ressoador. // Em Nietzsche há a *ressonância* daquela parte da alma humana, que, perante o Mar ou a Montanha, se enche da quantidade e do movimento, da grandeza do Ser e é entusiasmo, delírio de força, de expnsão e absorvente conquista. // Essa parte da alma humana é aquela que a vida moderna exercita e valoriza. É o industrialismo absorvente, o comércio voraz e conquistador".

força e do movimento como um novo deus, velho de sempre, se ergue em frémita, precipitada e volumosa presença. A vitória desta Alemanha seria

> "a degradação da Vida em organismo inferior, Nietzsche realizado no seu sonho social, o mundo feito órgão de cérebro alemão para logo paralisado no automatismo vitorioso"[165].

A França, contrariamente, é uma

> "inspiração do cristianismo"[166]

que soube recuperar na sua origem, e não do catolicismo reaccionário, que de *cristão* só tem o nome. A reflexão filosófica em França retrata esta *alma cristã* na busa da liberdade, liberdade metafísica (como Renouvier, Boutroux, Bergson e Poincaré). Quer dizer, a indagação da realidade da própria alma. Nesta batalha do *espírito* contra a *matéria*, a França é, segundo o nosso filósofo, a herdeira do helenismo e do cristianismo diante da barbárie e da idolatria da força e do movimento[167]. Os idólatras são pela Alemanha, os que amam a Deus são pela França; logo, conclui Leonardo Coimbra,

> "não é o alemão que se combate, é a atitude religiosa que ele representa"[168].

Só esta frase releva a altura e largura do seu humanismo.

Mas a guerra tem o seu lado positivo, escrevia no último ano da contenda (1918), o lado dos valores, que muitas vezes não é compreensível

> "no seu ventre fecundo; mas amanhã a vida, que ela criou, há-de deslumbrar-nos, e como atrás de um sol, que fosse a própria luz dos nossos olhos, correremos extasiados e humildes, agradecidos a todas as forças de bem que o Planeta erguera em honra e espiritualização do Universo"[169].

Sobretudo essa *grande França* que muito contribui para a *grandeza da humanidade*. Sem deixar de ser a maior tragédia (que no pensamento aristotélico é de purificação, catarse, da alma humana), o seu terror

---

[165] OSG [1916], p. 35.
[166] OSG [1916], p. 33.
[167] Cf. OSG [1916], p. 35: a idolatria "é adorar o granito do templo e esquecer Deus".
[168] OSG [1916], p. 35.
[169] SGE [1918], p. 408.

> "é a consciência que o homem retoma do dever diante do espectáculo dos monstros que deixou à solta"[170].

E Portugal, na dor dos seus *erros seculares* e *pecados contra Deus e a Pátria*, se purificará nesta onda avassaladora e eterna do *esforço da consciência*. A fraternidade cristã será o valor maior a construir nesta redescoberta, sem fáceis humanismos, como o *humanismo socialista*, mas um

> "humanismo de homens, concreto, comunicativo, dadivoso, expansivo"[171].

Leonardo Coimbra conhece a profunda natureza e realidade da humanidade, e não crê facilmente em ideários de um otimismo ingénuo de uma humanidade que cresce em *ciência* (reduzida à técnica e suas diversas aplicações), correspondendo-lhe, como que simetricamente, mais *humanismo* (ou moralidade/civismo/civilização). Esta é uma fatalidade no processo de hominização e de humanização do ser humano, correspondendo-se, sempre, a um retrocesso desumanizador, que se vai realizando em seus sucedâneos (por exemplo, no desporto[172]) de ontem, como de hoje. Mas a guerra é a guerra, e Leonardo Coimbra em 1933 apresentava-a como a consequência mais grave do que entende por *equívoco fundamental da política*: a

> "soma dos receios e das fraquezas de cada um [que] dá a guerra das classes, dos indivíduos, dos partidos e das nações, precipitando cada um na ofensiva para evitar a eminente ofensiva dos outros. A guerra é o medo de um que espanca a sombra ameaçadora do outro. O medo não fez os deuses, mas as agressões, as tiranias e os crimes"[173].

E, ainda antes da Segunda Grande Guerra, que o próprio já tinha previsto perante o andamento das *coisas políticas*, questiona-se –

---

[170] SGE [1918], p. 409.

[171] SGE [1918], p. 410. Ou, como o descreve o jornalista que fez esta súmula da conferência de Leonardo Coimbra: "Os homens vão redescobrir que são irmãos e para isso este movimento trágico de piedade que os envolve e une" (p. 409), e ainda, eles "não passarão, o seu corpo de vaidade não esmagará o mundo; o gládio chamejante dos filhos de Deus os há-de ofuscar, e, acordados do seu hipnotismo, eles, os alemães, irão com os outros à grande festa da fraternidade humana reencontrada" (p. 411).

[172] Cf. AFHB [1934], p. 413: "Em Portugal, por exemplo, o campo de *foot-ball* é quase sempre um campo de batalha em que entram espectadores". Nada de novo, afinal está tudo como dantes… no futebol português.

[173] OEFP [1933], p. 389.

> "Que opor a esta Fatalidade? // Uma sociedade das nações com amplos poderes de organização do trabalho. // Mas como realizar tal sociedade das nações, cuja intervenção teria de ir até ao estudo da regulamentação das densidades e das distribuições demográficas? // Esta tremenda regulamentação carece duma vontade de concórdia que se afigura mais um esforço de boas intenções ineficazes que o remédio seguro ao mal da guerra. // Também o filósofo não se limita a olhar o problema pelo lado das intervenções da política racionalista e é da própria Vida que ele vê surgir as possibilidades que a vontade de amor dos homens poderá actualizar"[174].

A sua intervenção pública e cívica na política, como ministro[175] da Instrução Pública em plenitude e do Trabalho em regime interino do 4º Governo de António Maria da Silva (39º da Primeira República), não anulou a sua liberdade de espírito e de pensamento. A religião é possuidora de um *alto e eterno destino*, acredita o nosso filósofo, desde sempre, e seguindo o que entendia por *evolução própria do pensamento*, como apostando na necessária *educação integral* do homem moderno, então, separar

> "a igreja do estado é juridicamente uma obrigação, moralmente obra de libertação e virtude para todos. Mas é preciso que o povo, ao sair da igreja romana (porque a separação vai produzir o êxodo), saiba amar a imensa catedral verde da Natureza, a abóbada celeste onde os astros no seu giro de harmonia simbolizam a aspiração da vida moral para a divina e fraternal unidade"[176].

Que palavras repletas de ideias ingénuas, ainda em 1911, e que o fizeram crer na bondade de Afonso Costa e na Lei da Separação Igreja e Estado. Cria que, concomitantemente, no ensino a reforma social iria

---

[174] AFHB [1934], pp. 413-414.

[175] Cf. GOMES, Pinharanda – "A Política Cultural de Leonardo Coimbra", in *O Tripeiro*, Série 7, XX (2001) 7/8, pp. 200-207. Este texto é uma excelente resenha da sua ação ministerial, relatando os seus decretos e os nomeados para as funções decretadas no seu reformismo e ação governativa; bem como dirime, cronologicamente, a criação e a extinção da Faculdade de Letras do Porto, mostrando que Salazar não está na extinção, mas está na *não restauração* da mesma em 17 de Agosto de 1961: "Salazar, embora isento de culpas quanto à extinção da Faculdade leonardina, jamais aceitaria que o Ministro da Educação, Doutor Manuel Lopes de Almeida (coimbrão, como ele, Salazar) decretasse a restauração do instituto leonardino. Tinha de ser coisa nova, como se a velha nunca tivesse existido" (pp. 203-204).

[176] ASIE [1911], p. 227.

> "levar ao povo, amorosamente, a luz do espírito e não as letras do alfabeto"[177].

No Partido Democrático imperava um arreigado anticlericalismo[178] e o berço maçónico é partilhado por todos os seus membros. Porém, o Dr. Leonardo Coimbra, convidado para pasta tão delicada, a instrução pública (foi Ministro da Instrução por duas vezes, em 1919[179] e 1922), não deixa de colocar a questão do ensino religioso nas escolas, dando início a uma violenta batalha no campo da liberdade de ensino[180]. Nem a Lei da Separação de 20 de Abril de 1911, nem o decreto de Moura Pinto (Decreto nº 3856, de 22 de

[177] ASIE [1911], p. 227.

[178] Não podemos ocultar o anticlericalismo de Leonardo Coimbra, assassinando o caráter dos sacerdotes, por exemplo em 1911, em *O padre e a educação* (PE [1911]), e definindo-os como *padre velhaco* e o *padre ilusionista*, imagem reforçada pela sua vivência no Colégio de Nossa Senhora do Carmo, em Penafiel – "Toda a obra de educação depende da concepção filosófica e do carácter do educador. O padre filosoficamente é um pessimista ilusionista, portanto um inimigo da Vida. Entregar a educação ao padre é envenenar propositadamente a vida, diminuí-la e entristecê-la. Se o padre é um padre sincero, é inimigo do mundo, que é apenas obra do diabo para o tentar a pecar contra Deus. Se não é sincero, é o seu sistema filosófico – o mimetismo. A sua educação será ou pura obra exterior e indiferente, ou obra de sistemática hipocrisia. // (…) // E Deus, que só pode ser o princípio do progresso moral, torna-se o princípio do mais desolador egoísmo. Este mundo olhado como ilusório é a consagração da mais covarde indiferença perante todas as tiranias e infâmias…" (p. 237); ou, "O padre é um homem incompleto e duplamente incompleto. Porque perdeu a autonomia da razão e da vontade, e porque perdeu a alegria do amor fecundo e abençoado. Que quem odeia a Vida se recuse a transmiti-la é lógico; mas, no nosso caso, é mais um passo, ou antes uma queda, no abismo do nada. O que filosoficamente se pensa pode ficar do núcleo da personalidade e nisto está toda a questão educativa. // O padre poderia, pois, sem cair na hipocrisia, ser inconscientemente amigo da Vida. Note-se que neste caso ele seria ainda um péssimo educador, pois seria de uma duplicidade aniquilador" (p. 238). Este *princípio da impossibilidade filosófica do educador* revela, no seu arreigado anticlericalismo, potenciado pela sua experiência em Penafiel de sacerdotes *ferozes* e *sádicos*, a sua distância institucional da Igreja de Cristo Jesus em virtude dos que a constituem e servem… Questiona o celibato e o amor às crianças que é negado aos sacerdotes por não conhecer e viver "o suavíssimo sentimento da paternidade. (…) // Não se diga que isto não influi" (p. 238).

[179] Cf. FAVA, Fernando Mendonça – *Leonardo Coimbra e a I República…*, p. 80: "À frente do novo elenco ministerial estava o democrático Domingos Pereira e como titular da pasta da Instrução um outro democrático, Leonardo José Coimbra. Era verdade! O cidadão Leonardo Coimbra, até então politicamente proscrito, era agora, numa fase angulosa da política nacional, chamado a desempenhar um alto cargo na governação do país. (…). // Teve o Governo de Domingos Pereira uma vida curta de apenas três meses (31/1/19 a 29/6/19) ". As polémicas desta altura estão relatadas nas pp. 80-84, até ao decreto de 27 de Agosto de 1919 que cria a Faculdade de Letras da Universidade do Porto, nomeando-o como diretor. Mas fá-lo nesta premissa: "O resultado mais visível de toda esta contenda foi o de a Faculdade de Letras de Coimbra não ser transferida para o Porto, e, como contrapartida no sentido de não desfeitear por completo o Ministro da Instrução, Leonardo Coimbra, esta última cidade ganhar uma Faculdade Letras, da qual Leonardo foi mestre e director" (p. 84). Mas, e como muito bem relata Fernando Mendonça Fava, desde a sua inauguração, a 24 de novembro de 1919, até ao seu encerramento em 1931, "a Faculdade de Letras do Porto seria alvo de uma campanha de agressões e de maledicências, vinda da parte de adversários políticos, mas também e principalmente, de instâncias e elementos dos círculos universitários" (p. 86).

[180] Cf. Idem, Ibidem, pp. 107-111.

Fevereiro de 1918), pôs a questão do ensino religioso; nem mesmo no ensino particular. Ele conhece a complexidade do fenómeno religioso, mesmo em relação com o pensamento jurídico, contudo, não deixa de afirmar que os

> "governos não serão neutros em matéria religiosa, como o não são em matéria jurídica"[181].

A sua intervenção, não neutralidade (isso, que é um dos *dogmas* do politicamente correto dos nossos dias, não existe), tem de levar em conta a profundidade do fenómeno no caráter da humanidade e da sociedade. Não a deve dirigir, pois a religião envolve toda a vida do pensamento, mas tem

> "deveres iniludíveis"[182]

com a religião. É em nome destas convicções profundas do seu criacionismo com que se dabate política e filosoficamente com os seus pares ao apresentar a moção[183] do ensino religioso nas escolas particulares, para regulamentar a educação religiosa, que não é um mal; pois, como o afirma em 1923,

> "mal é uma educação religiosa deformada pela política, ou para a política"[184].

Para o nosso filósofo toda a educação tem de ser religiosa, pois educar é acordar a humanidade para a vida consciente[185]. Para ele é das almas para as instituições que se deve

---

[181] C [1912], p. 327.

[182] C [1912], p. 327. Acredita que, o Estado, sem religião oficial, só teria a ganhar sobre todos os aspetos, numa abordagem da religião e do seu ensino, se "regulando a educação e a selecção dos sacerdotes poderia garantir o valor social da instituição" (p. 328).

[183] Cf. EQER [1923], p. 216. Nesta entrevista ao jornal portuense *O Primeiro de Janeiro*, de 06 de Janeiro de 1923, afirma que esta moção, pensada e proposta nos dois mandatos ministeriais, é urgente e colocada "*como processo de defesa da República contra os perigos dos desvios religiosos de certo ensino congreganista e da fuga de crianças portuguesas para o estrangeiro*" (p. 219).

[184] EFER [1923], p. 227.

[185] Cf. FREIRE, João Paulo (Mário) – *A Questão Leonardo Coimbra*. Porto: Livraria Civilização, 1927. Neste pequeno livro, o jornalista João Paulo Freire (Mário), entrevista o nosso filósofo e três ilustres amigos de Leonardo Coimbra – Raúl Brandão, Teixeira de Pacoaes e Guerra Junqueiro – acerca da questão do ensino da religião nas escolas, particularmente particulares. Os três concordam com Leonardo Coimbra, com variantes interessantes, mas todos concluindo pela pertinência e relevância da religião, e em particular do cristianismo, na vida do povo português. Na leitura do jornalista, perante esta "inquisição às avessas" (p. 14), "Leonardo Coimbra em vez de se curvar, alevantou-se. Em vez de ficar, sahiu. A sua estatura iluminou-se de grandeza" (p. 12).

atuar e não o contrário. Após esta polémica, no artigo *Política e Religião*, de 1924, apresenta a questão religiosa como

> "o mais grave problema que pode assoberbar a vida de uma sociedade"[186],

mas convicto de que um clero[187] *rude* e *epicurista*, e *politiqueiro*, terá contribuído, ainda no tempo da monarquia, e reforçado na república, para a atitude tão contrária às aspirações religiosoas de alguns portugueses partidários do

> "entusiasmo orgiástico de fé intelectualista"[188].

Mas Leonardo Coimbra está profundamente seguro dos seus valores politico-filosóficos, que no órgão do Partido Republicano Português, *O Democrata* (28 de Agosto de 1921), inicia um brevíssimo texto com uma afirmação perentória –

> "O nosso programa é o nosso partido"[189].

Leonardo Coimbra está disposto a abdicar de muita coisa, mas jamais do seu ideário filosófico (como o afirmou em entrevista ao ABC, em 1922)[190] para a humanidade e para a pátria, não se partindo em jogos de interesses e de benesses (tão típicas na Primeira República portuguesa). E este momento político é descrito por ele, em artigo não datado, desta forma tão frontal:

> "Lavra a desordem no momento político português, não já, como em todo o mundo, em torno de ideias e processos, mas em volta da intriga eleitoral"[191].

Para o nosso filósofo, na fidelidade aos seus princípios de sempre, acima de tudo está a Pátria e a República, ou o Povo feito de homens e mulheres. A sua ousadia custou-lhe

---

[186] PR [1924], p. 63.
[187] Cf. PR [1924], pp. 63-64; "O chamado clericalismo político" (p. 64).
[188] PR [1924], p. 64. E antes desta frase, prenha de originalidade, escreveu na mesma página: "existia, no íntimo de todos os chamados movimentos anticlericais, o assalto pujante e agressivo dum novo partido quase-religioso tomando a ofensiva".
[189] ONP [1921], p. 218.
[190] Cf. EaoABC [1922], p. 381: "O governo de que eu era membro teve de tomar resoluções, com as quais o meu espírito filosófico, que assinava as paixões não por elas mas pelas chamas que as produzem, nem sempre concordava. Momentos difíceis em que as necessidades duma paz colectiva se sobrepõe àquelas tendências de humanitarismo individual que vivem em todos nós…".
[191] OMP [s/d], p. 439.

amizades e granjeou-lhe muitas inimizades, mas prezando sempre a sua liberdade de espírito e pensamento, o homem da *inextinguível fé republicana*, demite-se do governo (*Carta de pedido de demissão de ministro*, de 1923; argumentos que reforça em entrevista sobre o Congresso do Partido Republicano, no mesmo ano)[192] de cabeça erguida e de consciência tranquila: só pretendia resolver aquilo que a letra da lei, segundo a sua opinião e de tantos outros, lhe indicava e que o levou a quer resolver decidido e prontamente a questão do ensino religioso nos colégios particulares. Nada o faria demover da sua atitude pensada e valorosamente refletida. E, não sendo assim, reconhece, humildemente nesta entrevista de 1922, que não tem as

> "qualidades necessárias para ministro. Eu vivo muito das paixões, dos impulsos da minha alma, e para ser ministro é preciso uma grande serenidade, mas serenidade que dê aquela imparcialidade que o cargo requer"[193].

Para ele, no emaranhado dos caciques e dos galopins da Primeira República, a discordância reduzia-se ao *modo de fazer*. Na carta de renúncia ao mandato de deputado, de 1923, é explícito –

> "a minha *lealdade republicana* me obriga a trabalhar no parlamento e em toda a parte por aquela ideia, considerando que não o fazer é trair o verdadeiro espírito democrático, é ignorar os trabalhos científicos da moderna sociologia sobre o valor e essência da actividade religiosa, é mentir à minha

[192] Cf. CPDM [1922], pp. 166-167: "diante de mim as razões de ordem política que deviam marcar a oportunidade da apresentação da minha moção ou proposta ministerial sobre a regulamentação do ensino religioso nos colégios particulares. // Parecem essas razões, a V. Ex.ª, conducentes a uma dilação do assunto. (…); mas, tendo eu revelado publicamente o propósito de ser decidido e pronto na resolução do problema, não poderei modificar a minha atitude. // (…) // Esta discordância, apenas no modo de fazer, leva-me a pedir a V. Ex.ª me dispense da honra de continuar no ministério. // … repito perante V. Ex.ª os mais ardentes protestos da minha inextinguível fé republicana". Ou, em ECPR [1923], pp. 303-304: "a intransigência religiosa de alguns Congressistas levar-me-ia a perguntar… se eu poderia ser republicano e cristão. // (…) // Reproduzem o que lhe ensinaram os caudilhos da propaganda. Julgam-se fiéis à tradição republicana. // (…) // Não são incompatíveis. Eu fui sempre republicano e sou profundamente religioso. // Foi o espirito cristão que tornou possível a independência dos escravos; é o espírito religioso que dá ao homem a liberdade perante Deus e quem é livre perante Deus é livre perante os homens. // (…) // A liberdade nasce da obrigação que o homem toma para com Deus. // (…) // De resto, eu sou e continuarei a ser democrático, ainda mesmo que alguém do meu partido me chame jesuíta e reaccionário. // Portugal há-de salvar-se pela República, eu tenho fé, mas por uma República que seja de todos os portugueses".

[193] EaoABC [1922], p. 383.

> consciência de filósofo e ao meu carácter de homem verdadeiro e leal"[194].

Foi ingénuo o nosso filósofo, contudo ele sabe, bem antes de ser ministro, que

> "é da natureza do frágil barro humano avaliar pelas próprias forças, as forças alheias"[195].

Ou a sua *fé inextinguível* na República, maçónica e jacobina da altura, o cegou e não o deixou compreender em toda a sua extensão a deturpação que era essa *república* que serviu como ministro. O tempo se encarregaria de lhe demonstrar que os homens de 5 de Outubro de 1910 traíram o seu ideal republicano, e o transformaram num idealismo bacoco e saloio de ódio religioso (especialmente à Igreja Católica) e de gnosticismo maçónico na sua pior versão bafienta[196]. Torna-se um inflexível opositor do *republicanismo* de tipo materialista e positivista, mas um claríssimo defensor do parlamentarismo, pois é, como afirmou na entrevista ao ABC em 1922,

> "apesar de tudo, a melhor forma de nos entendermos colectivamente"[197].

Ele, que numa carta publicada n'*A Tribuna* (23 de Novembro de 1920), apresenta a *sua situação política* como apagada (logo, não se preocupem os seus amigos e os seus inimigos), mas acatando os governos constitucionais da República, aceitou a pasta ministerial

> "como um serviço inadiável à República", e assumindo, sem receios quando tal se justifica, o seu desacordo com as obras "nocivas à prosperidade da minha Pátria e da República"[198].

---

[194] CRMD [1923], p. 214.
[195] VI [1912], p. 385.
[196] Cf. EER [1924], p. 72: "todo o jacobinismo anti-religioso assenta num conto de fadas. Criou-se em Portugal o *Jesuíta* para acrescentar como um fantasma de terror aos vampiros, lobisomens, fadas, bruxas, gnomos, etc., etc. // O *Jesuíta* é uma criação artificial de certa retórica dos comícios, o *antijesuíta* será, correlativamente, o espumar de raiva dessa (…) viciosa retórica. // Ora foi em torno deste fantasma que certos jacobinos quixotes destes moinhos de vento organizaram toda a sua antimentalidade clerical, quer dizer, a sua mentalidade anticlerical. // (…) // A República tinha afastado de si os católicos, e vindo eles agora de braços abertos, era natural que a República fosse ao encontro dum bom e leal entendimento". Leonardo Coimbra sabe do que fala, pois foi useiro deste mesmo *conto de fadas* em tempos idos, e sabe como poucos, à data desta entrevista (1924), como começa a aproximação de muitos católicos ao republicano.
[197] EaoABC [1922], p. 382.
[198] UCdrLC [1920], p. 121.

No seu discurso parlamentar sobre a questão universitária no Portugal de então, estamos em 1919, denuncia o erro deste republicanismo, que não é o seu de ideal de *república* e de ação política *republicana*. Amar a verdade e honestidade de pensamento são as traves mestres de uma discussão livre, que

> "sem uma liberdade que discuta é o livre passeio do homem sem pernas ou o livre voo do animal sem asas"[199].

Se muitos destacam a *questão religiosa* no seu magistério governativo, não se devem olvidar, ou deixar na margem, a criação da Faculdade de Letras do Porto, como momento cimeiro da sua conceção pedagógica e cultural. José Marinho é assertivo – "a Faculdade de Letras do Porto foi antes de mais uma Escola de Filosofia"[200]. Esta, que podemos apelidar de *questão universitária*, concretiza o seu pensamento humanista e que se propõe romper com um ensino escolástico e uma cultura elitista, ou, noutra expressão feliz, e popularizada, de sebenta. A cultura sebentaria, tão praticada em Coimbra, e assente no distanciamento mestre e discípulos, arrepia a postura intelectual e humana do nosso filósofo. Leonardo Coimbra, quer no currículo, quer na pedagogia, e mesmo na relação professor e aluno, inova de forma estrondosa, escandalizando os acomodados do universo universitário português. Estes apelidaram a sua faculdade de *faculdade da treta*. Pois ela acontecia para além das paredes de um edificío físico; fosse na rua ou num café, em tertúlias ou conferências, ou na casa de alguém, a Faculdade de Letras do Porto não gerava somente canudos de licenças para *doutores*, mas criava discípulos autênticos e apaixonados pela sabedoria. Afirma Pinharanda Gomes, "a faculdade portuense foi um banho lustral na escolaridade portuguesa: assumiu uma tradição renascentista da nossa cultura, valorou a herança popular, apadrinhou a elevação do património comum à dignidade universitária, cortou com o racionalismo ancilosado do fim de século, libertou a poesia para a especulação filosófica, assumiu os grandes mitos pátrios – todos resumidos na consciência da Saudade, e introduziu no gosto escolar o pensamento poético europeu, desde Nietzsche a Bergson"[201].

Este democrata, e socialista, é um acérrimo defensor dos *partidos constitucionais* como organismos idóneos para o progresso administrativo e moral da humanidade e da pátria,

---

[199] AQU [1919], p. 37.

[200] MARINHO, José – *Filosofia Portuguesa e Universalidade da Filosofia e outros textos*. Vol. VIII. Edição de Jorge Croce Rivera. Lisboa: IN-CM, 2007, p. 406.

[201] GOMES, Pinharanda – "Nota Preliminar", in COIMBRA, Leonardo – *Cartas, Conferências, Discursos, Entrevistas (Registos de Imprensa). Bibliografia Geral de Leonardo Coimbra*. Compilação e notas de Pinharanda Gomes e Paulo Samuel. Lisboa: Fundação Lusíada, 1994, p. 10.

parcela desta. Perante o drama da morte de parlamentares na crise desse *trágico dia* (19) *de Outubro* – "o outubrismo" –, num discurso parlamentar de 1922, que muitos pretendem resolver com o *riso*, impoê-se um trabalho permamente de todos os democratas e republicanos, reclamando contra a

> "loucura de resolver o problema político por não políticos"[202].

Combate, assim, os demagogos e a sua crítica fácil aos partidos e aos políticos (curioso, nada de novo nos tempos que correm na vida social e política portuguesa), e desafia a que

> "pelo esforço heróico do pensamento, pelo esforço da verdade, criar uma República humana, de forma que para uns não haja só zénites e para outros só crespúsculos, mas que todos possam viver em pleno meridiano"[203].

Esta perspetiva holista, que não menoriza a parte e não a absolutiza, constrói uma democracia de e para todos. Mas a democracia pressupõe o governo da maioria que escolheu pelo voto livre os seus representantes. E estes governarão pelos critérios de número e de possibilidade de uma escolha conveniente. Em época de fascismos e comunismos, o nosso filósofo apresenta-se como um democrata que preza a diversidade partidária e o parlamentarismo, e governos que sejam de todos e para todos. Mas, e é como democrata e homem culto, se propõe, mais que nenhum outro,

> "rever severamente a sua tabela de valores culturais"[204].

Se o número é um critério de verdade, talvez até o melhor critério, deve ser convenientemente usado. A *maioria* pode não passar de

> "um teimoso *misoneísmo*"[205].

Por isso, é necessária a

> "consulta ao indivíduo, a liberdade da sua expressão e propaganda sempre que o querer individual não agrida o

[202] DPHPM [1922], p. 256.
[203] DPHPM [1922], p. 258.
[204] ADem [1929], p. 308.
[205] ADem [1929], p. 312.

> querer colectivo actual no seu mínimo indispensável para que se não dissolva a coesão social"[206].

O *sufrágio universal* manifesta o querer social fundamental, mas pode correr o sério perigo de se tornar um órgão de conservação e inércia, por isso, Leonardo Coimbra na valoração que faz do indivíduo chama atenção para o sufrágio das corporações e a livre opinião dos indivíduos como órgão do verdadeiro progresso. Não devemos esquecer que Hitler chegou ao poder por maioria eleitoral expressa pelo povo alemão, em eleições democratas, bem como não se pode olvidar como os ditadores pretendem, seja por que meio seja, obter o apoio da maioria. Quantas vezes em *sufrágios universais* manipulados. O grande perigo para a democracia, que tanto preza, o que verdadeiramente se lhe opõe, é um aristocracismo que se instala em muitos partidos políticos e instituições do estado nacional. E este aristocracismo é a negação do

> "universalismo humano da liberdade, isto é, da igualdade humana"[207].

É por isso, diz o nosso filósofo, mais do que congressos, como *feiras de vaidade*, são precisos congressos e debates de revisão e aperfeiçoamento, e de evolução da doutrina democrática. Não significa tal afimação uma crítica aos partidos e aos políticos, e muito menos à democracia, mas a esta atitude aristocrática que despreza o povo nos seus valores mais intrínsecos e potencia, na revolta do mesmo povo, os regimes autoritários, como o de Salazar, de Hitler e de Mussolini, bem como o bolchevismo russo. Rejeitando o ódio entre as fações partidárias, e os malefícios consequentes para o povo e os povos, apela a uma fidelidade ao espírito democrático (que sempre *serve* e não *se serve*) e manifesta estranheza diante do ódio de alguns republicanos ao fenómeno religioso (fruto do preconceito materialista e insuficiente cultura filosófica)[208]. Pois a democracia leonardina, escrevia em 1921, será sempre

---

[206] ADem [1929], p. 311.

[207] ADem [1929], p. 314. Esta igualdade é entendida socraticamente e numa perspetiva cristã da dignidade da pessoa humana; não significa, como para o comunismo e seus derivados, igualitarismo: "Ninguém quer que os homens tenham a igualdade de funções sociais ou até igualdade fisionómica. // Mas, falando aristotelicamente, o que o individualiza é a *matéria* e o que universaliza é a *forma*: e é do Espírito, que estamos tratando".

[208] Cf. APEGJ [1926?], p. 387-388: neste artigo, não datado, mas que pode ser datado de aquando da morte de Guerra Junqueiro (1926), o nosso filósofo manifesta, e condena, a origem dos *salvadores políticos*, que redundam, não raras vezes, em ditaduras sanguentas. E porquê? Porque têm o ódio e a intolerância na sua base. E estas, sejam quais forem as suas origens, são cabalmente por ele rejeitadas. E isto é, ou talvez seja, escrito na aurora do Estado Novo… Assim o escreveu – "Atravessamos um terrível período de confusão, partidarismo e vesga intolerância. // A vida nacional vai-se fragmentando dia a dia em grupos de iniciados, a cuja iniciação preside um baptismo de ódio e cegueira para tudo quanto fique fora de seus interesses ou credos. // Ciclos fechados de valores, que o seu próprio enclausuramento, furtando-os ao contacto da Vida,

> "harmonia das liberdades dentro da Constituição, renovável e perfectível, que seja o seu acordo"[209].

Numa entrevista ao diário republicano, *A Tribuna* (1921), denuncia o ódio que se vem destilando em Portugal e apela à abertura do caudal de *águas vivas do amor* que urge na pátira e, de sobremaneira, na política nacional. A democracia será, e deverá, sempre preservar, a diversidade e sempre rejeitar a tirania de um homem e de um grupo que procura anular a diversidade na identificação da diversidade à vontade dos mesmos. E, por outro lado, acusa os partidos, melhor, os *partidários* da altura de cozinharem interesses mesquinhos de fações e corporações –

> "Mas, dentro de um partido político, aceitar um vago projecto de governação fora dos políticos e dos partidos, seria confessar que os partidos são arranjos de sócios, sem programa, sem destino superior, sem rumo patriótico que os guie"[210].

Leonardo Coimbra assume, não derrotado, mas em atitude profética, que não é um político por insuficiência das aptidões práticas; sendo alguém que professa uma crença aguda no valor das forças livres dos constrangimentos mesquinhos das formações politico-partidárias, não desiste da *Pólis* e exige, antes de tudo, uma forte e completa teorização (ou programa político) que, consequentemente, desague numa práxis valorativa (*acima do direito está a moral*).

---

há-de, por força, apoucar ou destruir. // Para algumas sinagogas o Poeta ou Filósofo que seja católico é, por isso só, um elemento a destruir em seu legítimo valor, a reduzir pelo silêncio ou malevolência da imprensa comadre; como para alguns ciclos católicos um alto espírito de outro ou de nenhum credo religioso é elemento daninho a esconder ou rasoirar. // Para um ou outro livre-pensador o mal do mundo, porventura a inclinação do eixo da terra, resulta da acção jesuítica, como para alguns jesuítas os grandes cataclismos nascem nos sombrios arcanos do ritual maçónico. // É este estado de espírito que faz aí pulular os Mussolini, aptos a salvarem o país, por uma ditadura, que será benéfica sempre que por esses seja exercida. // As medidas de salvação são secretas, não se fornecem aos de fora, não podem executar-se dentro da Lei, porque só eles, os de cada uma, podem executar e compreender o esoterismo das suas panaceias. // Ora, meus senhores, não estou disposto a entrar em conventículos fechados e para mim o valor vale em qualquer campo que se encontre, embora saiba que o ponto de aplicação dum valor pode aumentar ou diminuir a sua eficiência social" (p. 387). E apresenta esta sua palestra, em memória de Guerra Junqueiro, como sendo uma "lição de civismo, de lusitanismo, de humanismo, e mais, de respeito pela Verdade". Mesmo conhecendo a dificuldade que acarreta, não abdica da sua liberdade e do seu verdadeiro espírito democrático, mesmo que saiba que é sempre mais fácil "servir, lisonjear o fanatismo de grupo" (p. 388).

[209] ABO [1921], p. 313.

[210] FLC [1921], p. 488.

Quando em 1922 assumiu a direção d'*A Águia*, destacando-a como órgão de crítica e reconstrução da vida social e política nacional, deixou bem vincado o que o separa, como democrata, dos extremismos a que a Primeira República tinha chegado –

> "teremos de servir a República com a consciência de democratas que sabem o valor e o significado da Democracia e não querem uma República simples formalismo político, sem conteúdo social de melhor justiça, mais heróica fraternidade, mais lúcida compreensão e esforço de progresso no bem. // (…) // … aqui haverá grande tolerância, que é o pudor e a dignidade dos homens, que, acima de tudo, procuram bem servir os interesses eternos da justiça e da verdade. // (…) // Nada de humano lhe será estranho, e, porque pretende ser fundamentalmente nacional, é que será larga e abertamente curiosa e amiga de tudo quanto em toda a humanidade se vá fazendo no indefinido esforço do progresso e da civilização"[211].

É a busca permanente de uma democracia autêntica, política e social, que não é um estado, mas uma tendência[212], de todos e para todos, que leva ao seu empenho político e social na busca do melhor processo de acordo entre os homens e as mulheres, em progresso sempre renovado diante de novos problemas e no encontro de novas soluções. E nos anos 30 (mais propriamente em 1934, no estudo sobre Henri Bergson), com o eclodir dos totalitarismos da extrema-direita (fascismos e nazismo), e a confirmação da ditadura do proletariado russo, o bolchevismo, apresenta o homem espiritual, que se define pela liberdade e o amor, não como uma *forma pura*, mas uma *forma informando a matéria*, como a meta do seu caminhar político-filosófico.

> "A democracia quebrou dentro da sociedade os compartimentos, as torres de marfim, os esplêndidos isolamentos e, sob o influxo do espírito cristão, é tocada de um universalismo, que, sem cair no abstracto de um

[211] ONC [1922], pp. 101-103.

[212] Cf. DPRN [1924], p. 639: "A Democracia não é um estado, mas uma *tendência*; a Democracia não é o código das *nossas* liberdades limitando as liberdades dos *outros* – a Democracia é um permanente esforço para uma melhor justiça e para uma mais completa liberdade, justiça arrancada por um mergulho até ao mais profundo do coração humano, liberdade procurada nos meandros do nosso ser interior, no ponto mais alto da nossa vida, lá nas cumeadas de alma, o arrebol róseo e violeta de bondade universalizante, que a tudo e a todos quer cingir e amar".

> humanismo vazio, é, no entanto, o universalismo concreto das vidas nacionais preferindo o grande acordo humano"[213].

Mas isto não é novo no seu pensamento e no seu agir. Já no artigo *A Liberdade e o Livre-pensamento*, de 1920, reflete a sua preocupação com o destino da democracia, cada vez mais degradada, e revela compreender a atitude dos católicos, embora querendo falar só para os seus pares. Fala-lhes para que os democratas saibam amar a alma da democracia, a liberdade, a própria atividade sintética do pensamento. Ele que, logo em 1915, tinha feito a distrinça entre a liberdade filosófica e a liberdade política, e as suas complexas relações, recordando que a liberdade filosófica, pela sua pofunda relevância, até se permite falar da

> "epopeia do pensamento moderno em procura da liberdade"[214].

A democracia não é um estado, mas uma atividade espiritual, não é uma instituição vergada à inércia da sua força de coesão, mas um método que emana do espírito de desocultação da ciência moderna. A beleza profunda da democracia

> "é um permanente esforço de incorporação, na inércia social, das melhores aspirações da justiça, da beleza e da bondade"[215].

E afirma, denunciando, que a conceção de livres-pensadores, em Portugal, tem sido, exclusivamente, entendida como um corpo de doutrinado monismo materialista ou mecanicista, e não um método de pesquisa e construção (o próprio método da pesquisa científica). Mas, escreve-o em 1922, o

> "livre-pensamento não é, pois, um corpo de doutrinas ou um sistema de conceitos, mas um *método* de pesquisa o próprio *método das ciências*, que são a alma do pensamento"[216].

Se a esquerda considera o livre pensamento como um corpo de doutrina (o ateísmo, o materialismo e o determinismo), já a direita o considera impossível, pois a liberdade é um capricho e a exclusão de normas é a negação do próprio pensamento. Mas ambos, conclui

---

[213] AFHB [1934], p. 415.
[214] OCLPM [1915], p. 169.
[215] ADI [1921], p. 208.
[216] OLP [1922], p. 75. Em EQER [1923], p. 221, afirma que "nem sequer é um método: é antes a *promessa dum método*".

o nosso filósofo, estão de acordo na negação da liberdade e a substituem pela imobilidade[217]. Preferem a ruminação do conquistado e não a experiência viva e evolutiva da Vida. Como método de saber, o livre pensamento é a própria vida do pensamento. Não estagna nesta ou naquela doutrina a que chegou na sua busca, sempre interminável. O absolutismo conceptual tem muitos rostos e manifesta-se em todos os campos do saber e do pensamento, com implicações fundamentais no consequente agir da vida social e política.

> "A filosofia como órgão da liberdade é pesquisa teórica e mais ainda atitude prática", assumindo aqui "a dignificação da pessoa humana"[218],

pois a reflexão filosófica liberta a humanidade do *sagrado das prescrições* que tolhem a autonomia do querer e da vontade em harmonia e unidade interior. A humanidade encontra-se consigo mesma. Partindo da ciência, num artigo escrito em 1922, como ele a entende em oposição ao positivismo e pragmatismo, a reflexão filosófica do homem *livre* vê neste absolutismo dos conceitos, um *cousismo*, a raíz das muitas intolerâncias do seu tempo –

> "todas as «*impasses*» do pensamento humano, de Zenão a Kant, como todas as intolerâncias políticas e sociais, resultam

[217] Cf. EQER [1923], p. 222, onde apresenta os livres-pensadores portugueses como inimigos de um *Deus* que negam na sua existência, e contra toda a dogmática escolástica levantam a sua voz, mas fazem-no "*preso à dogmática* ateísta e materialista". Como estou profundamente de acordo com Leonardo Coimbra que, em 1924 na *Entrevista sobre o ensino religioso* ao diário republicano *A Montanha* (EER), já tinha percebido como é obsoleta a herança da Revolução Francesa que divide a política em esquerda e direita. Hoje isso é bem patente no que apelidamos de esquerda e direita, num traço incomensurável de ironia que apresenta a esquerda como modernidade e progresso e a direita como conservadorismo e retrocesso, quando estes rótulos não correspondem à realidade social e política em que vivemos, mas que a comunicção social e as redes sociais majoram. Hoje não se apelidam de livres-pensadores mas de intelectuais e homens/mulheres do saber. Assim respondeu o nosso filósofo: "Esquerda e direita são qualificações do espaço e não realidades sociais; os chamados esquerdistas podem muito bem ser por vezes os verdadeiros reaccionários. // Olhe: o bolchevismo russo foi uma reacção quase até ao comunismo primitivo: o desfazer de séculos de mal assimilada civilização para retrogradar quase à origem. // Claro que tiveram de evolucionar de novo no sentido do que quiseram suprimir. // Deixaram-se da extrema esquerda, e foram para os extremos da história " (p. 73); e mais à frente: "Quero lá saber de política, quero lá saber de esquerdas, de direitas (até me lembra a escola de recrutas), interessa-me lá o meu prestígio político e demais lérias! // Percebam que só por *incidente* como no domingo, eu me meto em política: não me *pisem* que não lhes farei sombra política. // Deixem-me com a minha família, a minha dúzia de amigos e os meus livros… // (…) // E (…) nem só na política activa se pode servir a Pátria" (p. 76).

[218] RE [1923], p. 28.

> do *absolutismo dos conceitos* ou categorias pesando sobre a *liberdade do juízo* que os formulou"[219].

Para Leonardo Coimbra não existe antinomia entre dogma e liberdade ou autoridade e liberdade, pois o verdadeiro método científico a todos engloba no seu movimento. Caminha, como mais tarde afirmará Karl Popper, com antecipações teóricas a consultar e a experimentar. Ora, para o nosso filósofo, não há pior metafísica do que a deste falsos livres-pensadores, e contra os quais sempre se declarou, acrescentando que tem sido uma doutrina de ataque ao espiritualismo dos católicos[220] e, como consequência (e é curiosa esta análise de Leonardo Coimbra), tem sido o motivo da corrente antidemocrática no seio do catolicismo português[221]:

> "assim se compreende que eles se aliem com os cépticos do organicismo sociológico"[222].

Atento na leitura dos sinais alarmantes em Portugal, como prevendo o *28 de Maio de 1926*, alerta todos e a todos os setores da vida pública a ditadura que se aproxima do solo nacional. Lamentavelmente, o comportamento dos *aristocratas* da Primeira República abrem caminho a estes tempos terríveis que se aproximam. A sua sempre estimada liberdade política e social poderão derrapar a qualquer momento. Mas ainda não desistiu do seu empenho político-social. A democracia é para o nosso filósofo a consequência, mais estimulante e de maior expressão política, do seu pensamento criacionista e, posteriormente, assumidamente cristão. A ação política em prol de uma sociedade forjada pelo Amor e a Justiça, a Beleza e o Bem, constroem uma coletiva e plena Fraternidade. Mas nada põe em causa a sua fé republicana, por contrário é purgada e reacendida.

---

[219] ADE-VCF [1922], p. 108.

[220] Cf. ALLP [1920], p. 63: apresenta clarissimamente a sua aproximação ao catolicismo, que apelida de *tal metafísica*, afirmando que – "embora possa dizer, e com desassombro, que muita beleza e boa verdade experimental tem tal metafísica, infinitamente superior aos mortos mecanicismos de certos sábios".

[221] Leonardo Coimbra percebeu, ainda muito cedo, que esta atitude dos livres-pensadores gerou em Portugal um campo fértil a atitudes antidemocráticas no seio do catolicismo, e que culminaram no Estado Novo, liderado e fundado por católicos militantes e com o apoio da grande maioria da Igreja Católica em Portugal. Contudo, e como muitos católicos rapidamente o perceberam, inicialmente uma minoria, o estado Novo não passava de uma ditadura bafienta e odiosa (o outro lado da moeda), entre os quais se inclui Leonardo Coimbra como filósofo da liberdade e de profundas raízes mergulhadas na "liberdade dos filhos de Deus". Não duvido em declará-lo como um democrata convicto e denunciador de todas as ditaduras (bolchevique, nazi e fascista, bem como da falsa *democracia liberal*). Já em ALLP [1920], p. 63, afirmava: "falo aos democratas para que ouçam, entendam e saibam amar a verdadeira liberdade, que é a própria Alma da Democracia".

[222] ALLP [1920], p. 63.

Culmina com o abandono do PRP[223], em 1925, e o ingresso na fação dissidente, a Esquerda Democrática. Em 1924, em entrevista ao jornal católico *Novidades*, apresenta as suas razões para regressar à política, que fundamentalmente são de ordem religiosa, ou política religiosa do governo de então: a oposição frontal, mesmo persecutória, da Igreja Católica e do Ensino Religioso. Mas é claro para ele que a Lei da Separação da Igreja e do Estado pode ser reformulada mas não abolida[224]. Ele que se afirma nesta entrevista de ser

> "um convicto cristão com tendências para o catolicismo"[225],

sabe que corre o sério risco de ser expulso do PRP. No Congresso da Esquerda Democrática, em 1926, afirmou a plenos pulmões:

> "*O homem é livre porque a vida social lhe permitiu interpor entre a sensação e o acto a demora e a riqueza do pensamento*. // (…) // A fraternidade, (…), não é mais do que um nome cristão posto ao amor social e por analogia com o amor dos irmãos entre si. // Eis o que basta a mostrar que a *linha cultural* da humanidade existe, tem um sentido e é o próprio espírito que, em sociologia, numa antecipação teórica, se marcou como destino a cumprir e se chama *Democracia*"[226].

O ideal democrático caracteriza o que para Leonardo Coimbra é o progresso da humanidade, bem como a via fecunda e fecundante de uma existência humana a caminho

---

[223] Cf. ERNPCPRP [1923], p. 299: "Não fui eu que me incompatibilizei com o partido; o partido é que se incompatibilizou comigo". Isto dizia em 1923, demonstrando claramente que a sua consciência, ou alma, é o que mais lhe interessa, que num rigoroso exame conclui que a sua vida não se compadece com a atitude dos seus companheiros do partido PRP. A questão do ensino religioso e a posição do seu partido leva-o a perceber que o cristianismo e a democracia não são incompatíveis, pois o ideário proclamado pela Revolução Francesa (Liberdade, Igualdade e Fraternidade) é filho da cultura judaico-cristã: o livro do Génesis.

[224] Cf. EJN (PRPol) [1924], p. 104: "E a revogação da lei da separação? // Com reservas. Isto é, voto a revogação da actual lei da separação, mas para depois ser elaborada uma outra mais justa que satisfaça plenamente a consciência dos católicos". Nada tem de pieguice a sua atitude, nem laivo de restauracionismo dos católicos do Estado Novo, mas de alguém que se aproxima a passos largos da Fé católica e da sua Igreja, sem abandonar os seus princípios democráticos de sempre. Rejeita, em bom rigor, o *cesarpapismo* da Primeira República, bem como o *papacesarismo* do restauracionismo católico.

[225] EJN (PRPol) [1924], p. 105. É nesta entrevista que revela, pela primeira vez, o seu propósito de editar uma obra sobre *A Filosofia da Religião*, estando já na parte metafísica. Mas a "vergonhosa sindicância à Faculdade de Letras do Porto" (p. 104), interrompeu o seu trabalho…

[226] PEN [1926], pp. 166-167.

da fraternidade universal (ou socialismo cósmico)[227]. É a mulher e o homem concretos que faz a política, por isso, esta também cresce e dinamiza-se com novos protagonistas e atores na cena política nacional, cabendo aos jornalistas (isto em 1920), que devem aos seus leitores a verdade, não semeando desamor e desconfiança, ser

> "a voz da sociedade, prevenindo, vigiando, gritando o seu alerta aos homens desatentos"[228].

Os ódios parecem crescer sem par no meio político português, com a fulanização do areópago político. Levando à funilização do espaço e do crescimento democrático da jovem república portuguesa. Mas o espírito da democracia – escrevia no ano de 1922 –, dá-se nos condicionalismos sociais e políticos, culturais, etc, usando sempre o conhecimento dos mesmos no livre sentido

> "da maior nobreza e dignidade humana, para substituir, à obediência inconsciente, à Autoridade, a livre, consciente, experimental e progressiva construção da Autoridade"[229].

A balcanização política, tão típica da Primeira República, desagrada, e severamente, ao nosso filósofo, que num sectarismo sem par e numa mesquinhez egoísta encerrou no interesse corporativo a dignidade da Pátria e do seu Povo. Mas, por isto mesmo,

> "há momentos históricos em que a vida dum povo não pode com exagerados e repetidas crises de crescimento"[230].

Talvez por isso, e a partir daqui, após a sua não eleição como deputado, afasta-se gradualmente da vida política, começando aprofundar a temática filosófica e teológica, em contacto com autores neotomistas, como Rousselot, Maréchal, Sertillanges e Maritain. E não tanto o seu *consentir silencioso* perante o emergir do Estado Novo e o surgimento dos falsos salvadores, por ele previsto em toda a Europa e na pátria portuguesa. Tantos se anunciaram como os *Profetas do Regresso da Religião e /ou do Religioso*, contudo, numa entrevista ao diário republicano *A Montanha*, de 24 de Julho de 1924, respondeu ao entrevistador –

---

[227] Cf. ARAÚJO, Luís de – "O Humanismo em Leonardo Coimbra", …, p. 221: "renovar uma sociedade em crise histórica e visava promover uma generosa e atenta reflexão em torno da pessoa, núcleo fundamental de uma comunidade onde a solidariedade e a responsabilidade apareçam como exigências inadiáveis, onde se articulem verdade e autenticidade, respeito e tolerância".
[228] OJO [1920], p. 65.
[229] TD [1922], p. 36.
[230] OJO [1920], p. 67.

> "O político de hoje poderá ser niilista em religião, mas o amanhã imediato será religioso e criador"[231].

É uma acelerada aproximação da ortodoxia católica, e sua prioridade filosófica é agora descobrir aqu'Ele que tantos anunciaram morto, mas que é o único capaz de responder ao mais profundo âmago do ser humano e da sua história. O único libertador das amarras da humanidade e que a impedem de um verdadeiro processo de humanização, ou mesmo deificação. Tudo parece caminhar para um niilismo social e político, onde a primeira vítima é a própria humanidade. No fim desta estafeta, e só isso podemos concluir, o vencedor foi Leonardo Coimbra, pela consequência do seu pensamento congruente e pela sua honestidade político-social de verdadeiro democrata[232]. O nosso filósofo combate ideias e filosofias com empenho e rigor, e não os fautores dessas ideias e filosofias; denuncia convictamente os seus erros, mas estima os que erram como pessoas iguais a si. Na entrevista supra citada afirma, para mim uma frase lapidar do que deve ser a democracia –

> "Em Portugal é costume insultar os homens por causa das ideias; eu prefiro bater as ideias e estimar os homens"[233].

Ângelo Alves não tem dúvidas ao apresentar a conversão religiosa de Leonardo Coimbra ao catolicismo oficial como "total e inequívoca"[234]. Carta sua escrita a Teixeira de Pascoaes, mas infelizmente não datada, revela a sua proximidade ao catolicismo:

---

[231] EER [1924], p. 73.

[232] Cf. ALVES, Adelino – "Leonardo Coimbra e a Liberdade de Ensino", in AA.VV. – *Leonardo Coimbra. Filósofo do real e do ideal (Colectânea de estudos)*. Lisboa: Instituto Amaro da Costa, 1985, pp. 87-125. Como o bem demonstra Adelino Alves na p. 104 deste estudo: "a sua «lealdade republicana», o obriga a trabalhar no Parlamento e em toda a parte por aquela ideia, considerando que não o fazer é trair o verdadeiro espírito democrático, é ignorar os trabalhos científicos da moderna sociologia, sobre o valor e essência da actividade religiosa, é mentir à sua consciência de filósofo e ao seu carácter de homem verdadeiro e leal. De modo que as comissões teriam escolhido um deputado que iria no Parlamento trabalhar contra os desejos claramente manifestados na referida moção. Tal não acontecerá porque – diz – «nunca atraiçoarei uma ideia nem abusei da confiança que em mim os outros depuseram». E para que tal não aconteça, venho pedir a V. Ex.ª comunique às comissões que vou depor, nas mãos do Sr. Presidente da Câmara dos Deputados, o meu mandato de deputado, eleito pelo PRP do Porto» ".

[233] EER [1924], p. 74.

[234] ALVES, Ângelo – "A Conversão de Leonardo Coimbra. História e Interpretação. Excurso sobre a evolução religiosa de Guerra Junqueiro", in *Humanística e Teologia*, V (1984) 2, p. 179. Ou, dez anos depois, em outro artigo: "Esta conversão foi, sem dúvida a meta final de um longo percurso intelectual e existencial. Formado, desde jovem, no livre-pensamento; ele próprio, filósofo da liberdade; autónomo e independente, por índole; rejeitando todo o dogma e absoluto, como imposição exterior; emotivo e extroverso, sacrificando mesmo à plateia; de temperamento instável, com fugas e variações de humor; dotado de

"Estou cristão e a bom caminho de católico"[235].

Sem laivos de sublimação ou de frustração de qualquer tipo, como se fora uma fuga para a frente perante os dramas existenciais da sua vida pessoal e familiar[236]. Não "se trata de «dissolução mística», nem «transmutação» implicitamente de sentido regressivo, mas antes, de autêntica superação das insuficiências do *idealismo criacionista* e das antinomias nele latentes"[237]. Este foi um processo existencialmente doloroso e intelectualmente muito motivado, mas muito longo e profundamente refletido, e em perfeita liberdade espiritual neste que se preza de ser um *livre-pensador* diante de tudo e de todos, não se deixando amarrar em qualquer escolho que lhe surja pela frente. Pois, para Leonardo Coimbra a filosofia é *órgão da liberdade*. Como não podemos omitir que a dimensão religiosa é omnipresente em toda a sua obra literária e filosófica, sem deixar de acrescentar que explicitamente, bem como tematicamente, só em alguns textos o faça. Logo no artigo *Sobre educação*, de 1910, afirma que na religião convergem todas as formas de cultura, e só nestas se dá o ser verdadeiramente religioso. O contrário é a superstição e o fanatismo depauperante (assim, nestes tempos olhava ele para o cristianismo romano, a

---

memória pronta e tenaz; de inteligência intuitiva e subtil, de grande exigência ética e ânsia de elevação espiritual, Leonardo Coimbra encontraria muitos obstáculos nesse processo de maturação espiritual e religiosa: preconceitos a vencer, ligações afectivas, ideológicas e socioculturais a ultrapassar, exigências de racionalidade e de experiência pessoal a satisfazer. Mas tudo isso foi acontecendo gradualmente, em particular e de modo mais claro, desde 1923" [Cf. ALVES, Ângelo – "A estatura moral de Leonardo Coimbra …", pp. 73-74].

[235] MCPTP [s/d], p. 616. Ou, esta outra carta, também não datada, ao Padre Cruz: "Ex. Senhor [Padre Cruz]: // Espero-o para me confessar. Entrego às suas orações a saúde do meu filho, estudante de medicina, doente de congestão pulmonar, há meses. // Em Nosso Senhor Jesus Cristo, o irmão indigno // Leonardo Coimbra" (ExSPC [s/d], p. 585).

[236] Para muitos, mesmo alguns discípulos seus, a conversão de Leonardo Coimbra trata-se de uma forma de lidar com o lado dramático da sua vida num filósofo-tribuno de temperamento evasivo e desconcertante, e sobretudo um homem culto e não estruturalmente religioso. Talvez, em quem buscou sempre a verdade, e a verdade absoluta, um *ato de procura* (ou, segundo outros, um *ato de fuga* diante do medo de perder outro filho) de um homem fáustico de pensamento reflexivo e célere, intuitivo e trágico, bem como especulativo e existencial. Sem dúvida um homem inquieto diante da vida e das grandes questões da mesma. Será esta uma conversão circunstancial? A morte deixou em suspenso a resposta, contudo não se pode negar, sem trair o percurso do nosso filósofo, que o cristianismo (não as instituições cristãs) foi sempre de grande estima e foi num crescendo que a década de 20 e os anos 30 o testemunham nos seus textos e em diversas intervenções. Pode-se resumir esta tese, ou estas teses, à variabilidade do humor, inconstância, de Leonardo Coimbra; mas não se deve pôr em questão, assim o julgo, que a sua conversão possa abranger, e abrangeu com certeza, estas teses, sem deixar de ser verdadeira e plena e não, como pretendeu apelidar Pinharanda Gomes, de um regresso à fé da infância. Não podemos olvidar que a sua conversão não foi apenas uma mudança na vida moral ou regresso à prática sacramental, mas uma adesão à Fé na e pela Igreja, como é proposto pela Igreja Católica, sem deixar de afirmar que este foi sempre um homem religioso e crente em "Deus", fosse lá o que fosse [Cf. ALVES, Ângelo – "A Conversão de Leonardo Coimbra. II. …", pp. 337-364 & GOMES, Pinharanda – "Nota Preliminar", …, pp. 9-17].

[237] ALVES, Ângelo – "A Conversão de Leonardo Coimbra. História …", p. 197.

instituição/Igreja), pois o sublime (para além de todos os intelectualismos e dogmas) é a verdadeira expressão do religioso.

> "Para ser religioso, isto é, para unir o eu com o Universo, para colocar a consciência no Infinito é preciso ser sábio sem ser escravo da ciência, filósofo sem ser escravo da filosofia, simples sem ser escravo da ignorância, bondoso e humilde sem cálculo, regra ou prevenção. E como traduz a religião esse estado emotivo do eu em contacto com o Infinito? Pelas artes. O primeiro sentimento religioso é o sublime. O sentimento do sublime é o desvairamento, o assombro perante o Infinito. Não sentimento de pequenez perante o grandioso, então seria sublime a vergonha"[238].

Mas, e apesar de este seu começar filosófico, ouso e atrevo-me mesmo em falar no imaginário cristão que pulula em toda a sua obra, mesmo que seja para o criticar e até demolir, desde o primeiro artigo até ao seu último texto. Veja-se o caso de *Águas religiosas*, de 1912, onde nos apresenta as conquistas da época moderna, bem como os obstáculos que enfrenta esta *maré*, as *águas da Vida* e do *Espírito* que a matéria quer esmagar. De sobremaneira o dogmatismo católico que adormece o *cristianismo criador*[239], e anatematiza o misticismo[240] que rompe as cadeias do dogma católico. Mas a *torre de marfim* do catolicismo está em derrocada, desertando dela a humanidade, mesmo que a igreja católica,

> "pântano pútrido das eternas águas cristãs"[241],

continue a soprar tempestades coléricas e enraivecidas contra este Espírito do qual irrompe esta Vida nova.

Porém, a sua adesão intelectual à fé cristã é gradual, e imbuída de um verdadeiro espírito crítico agudo, para o qual muito contribuiu a década de 20 do século XX. Como Monsenhor Fino Beja o afirma, e não apreciando o tom apologético da sua obra, concordo com o mesmo, em plenitude, quando escreve que "a sua conversão só pôde surpreender os que lendo-o ou ouvindo-o, se contentavam apenas com a musicalidade das suas palavras, os que se deixavam embalar e adormeciam presos do encanto original das suas imagens

---

[238] SE [1910], p. 198.

[239] Cf. AR [1912], p. 379: "A dissolução da igreja católica começa, quando, materializado em dogmas, foi adormecido o cristianismo criador, a mais formidável erupção das forças do espírito"

[240] Cf. AR [1912], p. 379: "O misticismo seria a lava cristã arrasando os diques católicos. Por isso o misticismo foi considerado herético".

[241] AR [1912], p. 380.

poéticas e nunca aqueles que, de perto, vinham seguindo e acompanhando o longo e acidentado itinerário do seu espírito"[242]. Não podemos fazer de conta que as suas obras cristológicas, por excelência, da década de vinte, não existem, bem como não podemos negá-las como provas cabais da sua real aproximação ao Mistério de Cristo e da Fé cristã: *O Espírito do Cristianismo* (1921-1922); *Jesus* e *Cristo como Ideal de Beleza* (1923); *Eterna Luz* (1924); *O Dia da Saudade* (1924). Mas o início da década de 20, mais propriamente em 1921, já assinalava o cristianismo como o *mais profundo movimento de interiorização*,

> "um esforço para fazer sair do íntimo de cada liberdade amorosa a aceitação das relações que no exterior se tinham realizado"[243].

Esta religiosidade (*movimentos de interiorização*) encaixa em pleno no seu *criacionismo*, pois, quer no budismo, quer no cristianismo, o nosso filósofo apresenta-os como atitudes da humanidade diante da Vida, como se de uma subida ou escalada se tratasse, onde o homem e a mulher concretos humanizam a sua existência, ou na sua escrita,

> "atitudes das almas perante o Infinito"[244].

E Cristo, como *ponto de encontro* das duas saudades (não uma doutrina), no Amor une a pessoa humana e toda a humanidade. Este permanente e contínuo *exercício de amor eficaz* é o gesto ou a palavra criadora de Deus, pois o amor só existe excedendo-se permanentemente. Não há fuga, nem negação, no cristianismo, e Leonardo Coimbra encontra nele

> "*a ciência do amor, o seu drama é a sua história*"[245].

Pinharanda Gomes tem uma posição que se coaduna com algumas das posições mais frequentes sobre o assunto em debate, mas fundamenta a sua abordagem no encontro de Leonardo Coimbra com o teólogo Padre Manuel Pacheco, da Companhia de Jesus, irmão do médico Abel Pacheco, chegado de Roma (por volta de 1927) e da sua Universidade Gregoriana. Segundo este estudioso do nosso filósofo, foi este sacerdote que lhe abriu os caminhos do neotomismo e cujos autores se encontram na sua Biblioteca Memorial da Universidade Católica do Porto, que por essa altura estudava e se encontram esses mesmos

[242] BEJA, Mons. Fino – "A Evolução Religiosa de Leonardo Coimbra", in *Cultura Social e Religiosa (Palestras no Rádio Clube Português)*. Lisboa: Livraria Popular de Francisco Franco, 1937, pp. 10-11.
[243] CC [1921], p. 184.
[244] EC [1921-1922], p. 449.
[245] EC [1921-1922], p. 462.

volumes muito anotados. Por isso, Leonardo Coimbra *não se converteu à Igreja Católica*, pois "jamais deixou de ser católico. Era baptizado, filho da Igreja, irmão de Jesus. Um filho que se afastara na ordem práxica, mas que não recusou os artigos da Fé. Qual filho pródigo, que sai, e um dia regressa. Utilizando palavras de seu filho, Leonardo Augusto: «regressando à fé da sua infância» "[246]. Sim e não. Sim, porque é verdade que nunca renunciou explicitamente à fé recebida na casa paterna; mas não, porque a *Igreja Católica*, isto é, a instituição, lhe mereceu sempre a maiores críticas. Dentro da sua filosofia criacionista era um *cousismo* da verdadeira fé cristã.

Mas Sant'Anna Dionísio, numa abordagem diferente, escreveu que a "sua conversão foi uma espécie de «recolher ao leito», sob pressão do angustiado temor da morte que o filósofo sentia de novo a farejar o seu lar. (…). // (…). Passadas as circunstâncias dramáticas que o coagiram a *recolher ao leito*, o filósofo voltaria de novo, certamente, à luta contra o mistério, por sua conta e risco"[247]. Ou, como afirma, um pleonasmo, uma verdadeira ideia-*hantise*. Contudo, Sant'Anna Dionísio esqueceu-se que esta foi sobretudo uma espécie de "escalonamento ou hiato de mais de dez anos entre adesão interior, de pensamento e de coração, e a adesão exterior, pública e formal"[248]. Aqui a sua maturação religiosa abre-lhe os horizontes para que a sua filosofia científica e epistemológica tanto contribuíram. É o sentimento de totalidade que sempre escancarou nele esta abertura para *a religião*, e só mais tarde para *a fé*. Do intuicionismo metafísico, estético e moral, passa

[246] GOMES, Pinharanda – "Nota Preliminar", p. 11. António de Magalhães (em "Do Criacionismo à Fé", in AA. VV. – *Leonardo Coimbra. Testemunho dos seus Contemporâneos*. Porto: Livraria Martins Tavares, 1950) releva o papel da teologia católica na sua *conversão ao catolicismo*, que afirma-a como fautora do aumento/acrescento à sua filosofia e que o leva à decisão de *regresso à Igreja Católica*: "a sua adesão ao catolicismo, longe de implicar negação da própria filosofia, foi uma perfeita reintegração no que ela possuía de verídico e autêntico, ampliado apenas, não transmutado, pelo saber teológico" (p. 197). O relevo dado à teologia, dada pelo estudo da filosofia leonardina, mais à frente, leva-o a afirmar: "O Criacionismo era, desde a primeira hora, uma filosofia, porque tudo pertendia explicar à luz da razão; uma teologia, porque a realidade a explicar era sobrenatural" (p. 206). Tudo isto para concluir que a filosofia e a teologia caminham juntas, e que a sua filosofia é *cristã*. Não por *milagre*, mas porque os teólogos com quem se ralacionou, e os que leu, o ajudaram a descobrir esta *filosofia cristã*. Realça, de sobremaneira, a "síntese tomista" (p. 211).

[247] DIONÍSIO, Sant'Anna – "Sentido Humano e Transcendente da Eloquência em Leonardo Coimbra", in *Leonardo Coimbra. Testemunho dos seus contemporâneos*. Porto: Livraria Martins Tavares, 1950, pp. 273-274. Ângelo Alves, debatendo a posição de Sant'Anna, afirma, como em remate e conclusão, que "a grande dificuldade (…) esteve sempre em compreender como foi possível um ex-anarquista, filósofo da liberdade, em sentimento e pensamento, estruturalmente religioso e, aberto à mundividência cristã, romper definitivamente com o que «então se designava, com bastante ingenuidade, a disciplina laica e inquebrantável do livre-pensamento», ou seja, submeter-se ao dogma católico, pela obediência da Fé" [Cf. ALVES, Ângelo – "A Conversão de Leonardo Coimbra. II. Comentário à tese do Dr. Sant'Anna Dionísio", in *Humanística e Teologia*, V (1984) 3, p. 349]. Na entrevista ao jornal semanário *Beira* encontramos uma frase simples que responde cabalmente, isto em 29.04.1923, a todos os que têm dúvidas sobre a maturação filosófico-religiosa do nosso filósofo – "O Cristianismo é eterno. Cada vez me sinto mais unido a ele. Conhece os meus livros? Toda a minha filosofia foi andar a gaguejar um Cristianismo que afinal encontrei" (ECPR [1923], p. 303).

[248] ALVES, Ângelo – "A Conversão de Leonardo Coimbra. História …", p. 191.

pela religião clássica, como uma experiência transcendental com o Todo e o sentimento do Infinito, e das aspirações das almas desse ideal, até a uma dedução do cristianismo como a mais perfeita forma de religião (ou religiosidade) cósmica. Não se trata de um homem religioso típico, que se contenta com as práticas religiosas e sacramentais, ou com a instituição religiosa, mas sempre "aspirou à compreensão inteira e íntima do Essencial; desejou repousar no absoluto e possuir a verdade pacificadora, mas sempre pelo esforço porfiado da reflexão, pelo pensar especulativo desinteressado"[249]. Aquele que nunca se contentou com o cientismo, redutor do mundo e da humanidade, e que na sua filosofia anticousista já espreitava uma perspetiva da vida e de Deus para além do mensurável, é um incansável *peregrino da verdade*, que passa do panenteísmo criacionista ao teísmo metafísico, e deste ao teísmo cristão. "Tudo quanto vemos no período final não é fruto tardio, mas desenvolvimento necessário"[250]. Delfim Santos soube responder a esta questão com a obra de Leonardo Coimbra, denunciando que quem tal não é capaz de perceber é porque se distraiu na interpretação do seu pensamento grafado nos seus diversos textos. Assim, afirma Delfim Santos, não "nos propomos chamar a atenção para os «desvios» da trajectória do filósofo, no intervalo entre o primeiro e o último livro de 1935, seu último ano de vida, intitulado «A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre». Tais desvios não existem, ao contrário do que têm afirmado os intérpretes que consideram a sua vida religiosa não integrada, desde sempre, no seu mais fundo pensamento, conforme clara e corajosamente acabamos de ouvir. A sua conversão, que a tantos surpreendeu como inesperado acontecimento, ou escandaloso sucesso contraditório, só foi contraditório e surpreendente para os que mal interpretaram a sua obra e sua insatisfação. Não é, portanto, produto de crise. (…). A primeira parte do seu último livro é a explicitação do que já estava contido na sua obra anterior"[251].

O 23 de Dezembro de 1935[252] é a meta de uma grande caminhada filosoficamente ponderada e graciosamente dada, sem que Leonardo Coimbra deixasse de (e disto estou profundamente convicto) continuar a ser o insaciável de sempre na busca da Verdade. Ou, como afirma António Cândido Franco: a conversão ao "catolicismo não carreia nenhuma

[249] Idem – "A Conversão de Leonardo Coimbra. II. …", p. 357.

[250] MARINHO, José – *O Pensamento filosófico de Leonardo Coimbra. Introdução ao seu estudo*. Porto: Livraria Figueirinhas, 1945, p. 157.

[251] SANTOS, Delfim – "Actualidade e Valor do Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra", in *Studium Generale*, III (1956) 1, pp. 64-65.

[252] Cf. GOMES, Pinharanda – "O Santo Padre Cruz e a Conversão Religiosa de Leonardo Coimbra", in GALA, Elísio/SAMUEL, Paulo (coord.) – *As Linhas Míticas do Pensamento Português (Colóquio)*. Lisboa: Fundação Lusíada, 1995, pp. 125-134. Relata, de uma forma literária e histórica, sem deixar de abordar filosoficamente os temas mais fulcrais do criacionismo e do humanismo de Leonardo Coimbra, a sua Confissão, o seu Matrimónio e o Batismo de Leonardo Augusto. E remata, a dada altura do texto, Pinharanda Gomes, expressando subliminarmente a sua leitura da *conversão* do filósofo: "E, deste modo, Leonardo se tornou compadre de Nossa Senhora e do Padre Cruz. Por amor do filho" (p. 132). Isto é, foi a doença do seu segundo filho que o levou aos braços da Igreja Católica, como instituição.

ruptura com aquilo que ficou dito; o catolicismo final de Leonardo é coincidente com o seu anarquismo inicial"[253]. Anos antes, 18 mais propriamente, em Dezembro de 1917, como uma *profecia* saída da sua pena, assim escrevia o nosso filósofo –

> "Em Cristo é o *renascimento,* o *reencontro* com Deus, origem do *ser*, fonte de Vida, perpétua e indefinidamente, brota o amor e a certeza!"[254].

O Deus da filosofia cada vez mais se parece com o Deus cristão, com o qual definitivamente se abraçou na véspera do Natal de 1935. José Marinho testemunhou que até "ao fim, até à conversão, e na mesma conversão, seu pensamento e sua vida perseguem um fim rigoroso e desenvolvem-se com harmonia sem par. Deveria saber-se que, em todo o tempo, de excesso de razões e formal logicismo adoeceu e morreu o pensamento sem originárias garantias e sério intento"[255]. Mas quis a morte encurtar, dias depois (8 apenas), tão augusto espírito que soprava nos vales e montes da nossa *pátria tão pouco dada à especulação filosófica*, que se encontrava para todo o sempre com o Deus de Cristo Jesus[256]. Este genuíno filósofo, sem deixar de ser um artista de finíssima qualidade e subtileza[257], construiu uma Ontologia do Espírito, numa permanente e aturada indagação do Mistério da Humanidade e do Mundo. Sempre conduzido por um autêntico amor à Verdade, refletido em todos os encontros filosóficos e sociais, artístico-literários e religiosos, ou de outra índole qualquer. A Vida é a sua força motriz que procura viver e traçar em liberdade inquietante nas grandes instâncias do saber e do pensar, sentindo-as como suas, e aprofundando metafisicamente na sua epistemologia as grandes questões de ordem transcendente e religiosa. Não se pode olvidar que nele se manifestava um espiritualismo de feição moral e religiosa, do qual era um arauto ínclito. É imperativo recordar que se trata de um dos espíritos mais brilhantes e da maior profunda inquietação metafísica, surgida entre nós. É por isto mesmo, diante de um *espírito tão livre*, que Sant'Anna Dionísio, 20 anos depois da sua morte, se mostra ainda espantado com este espírito livre e defensor eloquente da liberdade. Possuidor de um "verbo estridente de

---

[253] FRANCO, António Cândido – "Leonardo Coimbra e Teixeira de Pascoaes", …, p. 99.
[254] ON [1917], p. 224.
[255] MARINHO, José – "Apologia de Leonardo", in *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e outros textos*. Vol. IV. Edição de Jorge Croce Rivera. Lisboa: IN-CM, 2001, pp. 580-581.
[256] Cf. D'Oliveira Guimarães, Cláudio e António Corrêa – "Ressurreição espiritual de Leonardo Coimbra", in *Gil Vicente*, XIII (1937) 1-2, p. 13: assim, após ficcionar o relato do acidente mortal do nosso filósofo, escreveu na revista vimaranense – "Estranha coincidência: - o vitorioso comentador da *Rússia de hoje e do homem de sempre* começara a viver, uma semana antes, para a plenitude da fé católica, num alado ruflo de transfiguração interior. A morte arrebatou-o em pleno noivado com a crença; partiram ambos em perfeita viagem nupcial, para sempre unidos".
[257] ALVES Ângelo – "A Conversão de Leonardo Coimbra. História …", p. 193: "Artista da palavra escrita, e, por isso, literato; artista da palavra dita, e, por isso, orador".

discípulo de Kropotkine e Jean Jaurès ressoava muitas vezes nos comícios, requerendo mais liberdade e mais justiça na terra e solicitando a todos também, é certo, mais atenção para o alto, - mas com a condição de cada um o fazer livremente, por sua conta e risco", deixou-se aprisionar nas malhas de uma *fé*. E interroga-se novamente: "Como entender, pois, aquela dramática desistência do tribuno na ante-véspera do golpe do destino que o arrebataria para o insondável mistério da Morte?"[258] Porque a mulher e o homem são fautores principais da sua história, construtores do seu habitat, onde em liberdade se realizam na sua humanidade, e, por outro lado, o cristianismo surge-lhe, neste processo de maturação religiosa e transmutação filosófica, como a expressão mais alta da liberdade celebrada na fraternidade universal. Ou, como nos ensinou o filósofo, se a humanidade *não é uma inutilidade*, mas é atriz no palco do mundo em que vive, com canseiras (mesmo derrotas) e vitórias, é preciso relembrar, permanentemente, o que brilhantemente escreveu na sua última obra:

> "O homem parece um ser dado em natureza, para que se reencontre e possua em consciência e liberdade. // A sua natureza é liberdade, mas a liberdade não existe enquanto se não fizer consciente e para si"[259].

O dado, segundo a minha ótica, mais capaz de sublinhar este aparente paradoxo de louvor maior ao Cristianismo e constante ataque à Igreja, que proclama e celebra o Cristianismo, encontra-se na questão intelectualismo (ou racionalismo) *versus* irracionalismo. Esta questão é, igualmente, o subsolo da sua contestação ao positivismo e materialismo mecanicista. É facto assumido, logo em 1911, para o nosso filósofo que

> "o homem das verdades absolutas é um magarefe e não um pensador"[260],

logo, todas as ideias, pensamentos e atitudes dogmáticas e totalizantes são, consequentemente pelo nosso filósofo, rejeitadas. O intelectualismo é filho da *velha Hélade*, e mede *a vida* com a inteligência, confundindo-a com o objetivo científico. O cientismo é o alvo principal da sua crítica, mas igualmente toda a *escolástica*, seja de que

---

[258] DIONÍSIO, Sant'Anna – "As ideias e intuições fundamentais do pensamento filosófico de Leonardo Coimbra", in *Gazeta Literária*, IV (1956) 50, p. 138.

[259] RHHS [1935], p. 26, e nunca uma "dramática desistência" perante as dificuldades e agruras da vida como Sant'Anna Dionísio caracterizou a conversão de Leonardo Coimbra (Cf. DIONÍSIO, Sant'Anna – "Introdução", p. VII).

[260] ASS [1911], p. 246. Ou, em 1913, em AMort [1913], pp. 83-83: "Dar ao pensado realidade absoluta é ver, na árvore, os frutos e esquecer a seiva; é, pois, isolar esses frutos e não compreender depois a sua estranha vida e crescimento".

foro seja (por exemplo, da instituição eclesial). Define cada ser ou fenómeno em função dos outros seres e de novas realidades exteriores.

> "É preciso reduzir a ciência ao seu justo valor. (…). Mas os que estudam a ciência e só a ciência, feita por outros, têm a natural tendência, explicada pela lei da inércia mental, de prolongar os seus hábitos mentais, construindo uma filosofia incrítica e amesquinhadora"[261].

Esta descrição do *pensamento científico* de 1911 é sinalizadora de uma posição constante do seu pensamento e agir, que o leva à denúncia de todos os intelectualismos e de todas as escolásticas. Assim, o mecanismo e o positivismo são filhos gémeos do mesmo pai, do mesmo *vício intelectualista*[262], aos quais se reduz o materialismo (primo em 1º grau dos anteriores). O determinismo helénico é mais psicológico que físico, numa psicologia humana e serena, onde só a *moira* guarda algo do *mistério*, causadora e justificadora, segundo Leonardo Coimbra, da *tragédia* dos helenos. Já os intelectualismos, denunciados em artigo do mesmo ano, mas anterior, sofrem de uma ausência do mobilismo concreto da vida, e faz da consciência humana um mero epifenómeno.

> "O positivismo faz do Mundo uma mescla incrítica de determinismos – determinismo mecânico, físico, químico, biológico e sociológico. O mecanismo reduz tudo ao determinismo mecânico. (…) [E] acresce a redução ao absurdo pelo epifenomenismo da consciência"[263].

O irracionalismo[264], segundo o nosso filósofo, sobe sempre mais alto, mais acima de todos os sistemas racionalistas, demonstrando a existência inexorável e indiscutível de uma atividade criadora, em permanente criação de conceitos e de realidade, que na humanidade se apelida de liberdade. Para António Costa, o irracional "revela, por um lado, o

[261] PC [1911], pp. 229-230.
[262] Cf. NNA [1911], p. 208.
[263] NNA [1911], p. 208.
[264] Cf. PIMENTEL, Manuel Cândido – "O Irracional Criacionista. Considerações …", p. 137: "Podemos deste modo formular o *irracional criacionista*: Ele é *o princípio de excedência do pensamento e do ser*. Irracional, porque é para o sistema do pensamento o seu núcleo persistente e transfinito de relações possíveis, irredutível ao pensado e imensurável pelo saber atingido; é o que relaciona, mas o que permanece distinto na relação, a unidade do que *é* e o unificador do múltiplo, inconfundível com os elementos que une e que excede a própria união; ele é, em síntese leonardina, a «realidade incomensurável com os conceitos existentes». Criacionista, ainda porque tudo excedendo, em tudo permanece, como o que no pensamento e no ser é *razão* de inventividade, a fonte e a acção criadoras. O *irracional criacionista* é, pois, o «excesso do Ser sobre todas as razões e conceitos», «O imcomensurável com a Razão» ".

inesgotável da realidade plural e, por outro, a necessidade de a razão ser ela própria inesgotável na sua capacidade criadora de se abrir a um mundo que não se deixa apreender apenas numa unidade simplista na qual ela própria cria novas maneiras de abordar a realidade toda"[265]. É, em rigor, um princípio de excedência do ser e do pensamento, que não é uma realidade ontognoseológica diferente do racional, mas que se complementam. Supera o racional como fonte e ação criadora, *razão inventiva*, e como inesgotável, e não como o inconcebível. É deste que o cristianismo brota, de um movimento de profundidade, o irracionalismo[266]. Isto é, uma erupção que freme de vida nova e invade tudo e todos. E este cristianismo prolonga-se e traz em si a promessa da imortalidade no *reino do espírito* que aspira à *realidade plena e gloriosa*. Contudo, e sobretudo no encontro com o mundo helénico, o cristianismo (melhor, a instituição cristã) deixou-se afogar no *tsunami* do intelectualismo da *velha Hélade*. Os dogmas e as fórmulas da(s) Igreja(s) encarceraram o espírito do novo e do imediato, *o inédito*, do cristianismo. A liberdade está de novo em cativeiro. O irracionalismo reveste-se, segundo o nosso filósofo, de uma vida incomensurável com qualquer sistema de conceitos, pois a realidade é sempre a ação criadora capaz de afirmar

> "*essa nova realidade incomensurável com os conceitos existentes*"[267].

---

[265] COSTA, António Martins da – *O Pensamento Filosófico Português Contemporâneo.* …, p. 83. Dalila Costa apresenta o irracionalismo por aquilo que ele não é para o nosso filósofo e especifica as suas concretizações históricas, definindo, mesmo que brevemente, o que é o irracional leonardino: "não aceitando nem defendendo o irracional como predomínio do absurdo incontrolável, levando a formas sub-humanas; tais as monstruosas manifestadas no seu tempo, como o hitlerianismo e o stalinismo; mas como região limite primeva antropo-cósmica inacessível à razão discursiva humana" (em "Criação, Queda e Redenção na Obra de Leonardo Coimbra", in AA.VV. – *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1994, p. 246).

[266] Em *Um aspecto da lei da Separação* (UALS [1911]), Leonardo Coimbra afirma que, posteriormente a um trabalho de 1910, um *ilustre professor, já falecido* (talvez Gourd?), concordando *aproximadamente* com a sua tese, apelida o *irracional* de *incoordenável*. Neste texto afirma que a religiosidade se afirma objetivamente pelo *irracional* e subjetivamente pela *liberdade* (Cf. p. 240). E, logo à frente, acrescenta: "O postulado da ciência é a universal inércia, o da arte o universal psiquismo. // A arte é reveladora do *irracional*, por isso fecundadora da *liberdade*. A contemplação estética dá uma nova e diferente tranquilidade – a certeza do absoluto. // A esse absoluto, o irracional (na esfera da acção-liberdade), corresponde o sentimento religioso, tantas vezes aliado ao sentimento estético. Pode o homem, conhecendo pela reflexão filosófica a existência do *Irracional*, conquistar a nova unidade interior necessária a um novo movimento de expansão espiritual, com a simples organização hierárquica de todos os *modos* da cultura? (…)? Eis um problema, agora, que o torpor secular do espírito adormecido na *letra* vai ser abalado por heróicas rajadas de espiritualidade" (p. 241). A religião, preferencialmente o cristianismo, será, assim, libertado do intelectualismo em que se deixou envolver e deixar-se-á conduzir por este *Irracional* e/ou *Incoordenável*…

[267] NNA [1911], p. 206.

Estes não são *cousas inatingíveis*, mas valores que a Vida garante, afirma e justifica no seu sentido. A instituição, católica ou reformada[268], provocaram este mal ao *cristianismo*, sujeitando-o ao *domínio do cosmos* (que o nega e se lhe opõe) e amputando-o da sua capacidade intrínseca de *fazer o cosmos* – o *Reino do Espírito*.

> "O motivo inicial do cristianismo foi apagado e esquecido"[269],

lamenta-se o nosso filósofo. Agora é doutrina intelectualista e imobilista, quando a sua essência inicial é cósmica no sentido e no destino. Como no *trágico grego*, que esmaga a humanidade, o cristianismo encarcerado no imobilismo clássico é deformado e inutilizado[270].

Mas, crê Leonardo Coimbra, eis a sua réstia de *cristianismo*, esta erupção espiritual não morreu afogada neste apocalítico *tsunami*. Surfaram-no homens e mulheres brilhantes e humildes, mesmo no interior das igrejas, fazendo irromper o irracionalismo que lhe é próprio no interior de tais instituições. Francisco de Assis é o modelo por antonomásia desta erupção irracionalista no cristianismo, que Kant equilibrou, mas que depois dele, em Henri Bergson e em Jean Jaurès, encontra a corrente do moderno mobilismo criacionista em novas riquezas dadas e em mais amplos horizontes. E a liberdade é o fruto dado de imediato à humanidade. E este é o verdadeiro sentido do cristianismo – *a liberdade*. E tal dá-se em todas as obras que criem e aumentem os domínios do Reino Espiritual. E o nosso filósofo, denunciando este mal da instituição eclesial que adormeceu o cristianismo, a par com o positivismo, o mecanicismo e o materialismo, não vislumbra nos que se dizem cristãos a presença deste frémito de vida nova[271], mas, à maneira de Sampaio Bruno,

---

[268] Cf. NNA [1911], p. 209: afirmando que o verdadeiro sentido deste irracionalismo e mobilismo, traduzido em liberdade, "está fora do catolicismo e de todos os reformismos".

[269] NNA [1911], p. 207.

[270] Cf. NNA [1911], p. 207: "O cristianismo é uma visão cósmica mais profunda que o paganismo. O paganismo fica pelo descritivo dramático da natureza. Aqui e além aflora incompletamente o trágico. O cristianismo é a exuberância da vida interior, o vulcanismo do espírito, o abrir de amorosos olhos na noite do espaço e ansiosamente procurar a voz e o coração do Mundo. É então que o homem se ergue e proclama a virtude. É então que o homem luta e decreta a *criação* da virtude. Eis a *liberdade*! Ela só entra na vida pela porta do irracionalismo. Ela é a *criação*, nunca a poderá definir o já *criado*. Por isso a necessidade é obra do intelectualismo". E em nota de rodapé desta página, nota 1, afirma – "Com o cristianismo nasce a verdadeira tragédia – a tragédia shakespeariana «to be or not to be…» ".

[271] Lamentavelmente, Amorim de Carvalho ("A dissolução mística do sistema filosófico de Leonardo Coimbra", in *Prometeu, Revista Ilustrada de Cultura*, I (1947) 3-4, pp. 170-171) que, talvez precipitadamente, não compreende a abrangência do conceito *irracionalismo*, apelida-o de uma "uma incosequência, porque: ou esse Irracional não é a essência, e ficará como um absurdo, ignorado e inútil resíduo do mundo, pois este só no pensamento tem a sua «realidade mais indubitável e profunda»; ou esse Irracional é essencial mas só terá forma e significação dentro dum tipo alógico do conhecimento, e, portanto, num processo cognitivo que já *não é* ou *não envolve* o juízo, e todo o criacionismo do pensamento activista foi uma precária, e até falsa, construção gnoseo-pragmatística de realidade. De

percebe-lhe a adulteração invertida do *amor* em *roma*. Ele, e as correntes irracionais e mobilistas da modernidade, são os herdeiros e continuadores do verdadeiro cristianismo, num frémito dionisíaco, contrário e denunciador do de Nietzsche, não da primavera que volta,

> "mas da vida que *nasce* e se expande e exuberante pelo espaço, pelos mundos, pela vastidão do cosmos"[272].

E aqui se desenha, nos seus traços fundamentais, o seu criacionismo, na virtualidade real do poder criador do homem pelo pensamento[273], que o leva a desaguar nas *águas livres* do Cristianismo e no *porto seguro* da Igreja Católica. E, concordando com António de Magalhães, este *homem de carne e osso*, na sua conversão ao catolicismo, derrubou esse dualismo moderno do *logos* e do *pathos* – "uma conversão não é menos lógica por intervirem motivos do coração. Pelo contrário, é mais lógica porque mais totalmente humana"[274].

---

qualquer modo o sistema dissolve-se num irracionalismo que, em Leonardo Coimbra, está longe de ter a formulação *inteligível*, precisa, amística, que encontramos, por exemplo, em Max Sheller, em Emílio Lask e N. Hartmann".

[272] NNA [1911], p. 209.

[273] Cf. NNA [1911], p. 210: "O Reino espiritual existe na virtualidade do nosso poder criador. Ele existirá na efectividade das nossas obras de ternura e bondade. Natal? Natal contínuo e permanente da vida *nova* a sangrar dedicação, a estremecer de afectos! Novo ano? A Terra em novas paragens do cosmos a aquecer e a iluminar o Universo com as fulgurações do *novo* homem, intérprete de Deus, fecundador da vida!"

[274] MAGALHÃES, António de – "Um Grande Convertido Português", in *Magnificat*, (1951) 7-8, p. 24.

Não é evidente na nossa actual civilização o papel dominador de certos conceitos invasores e exclusivistas, como os conceitos de *sucesso*, da utilidade e da força?

Quantas almas de eleição erguem a voz em favor do desinteresse, da superficialidade e da graça?

In *A Morte*, 1913, 71.

II. As Obras *mais* marcantes da sua *caminhada filosófica* até ao *seu* humanismo *cristão*

Neste segundo capítulo procuro demonstrar que a sua *caminhada filosófica* possui, desde a primeira hora, a sua antropologia de profundo cariz religioso e humanista, em combate permanente com todas as correntes filosóficas e científicas, políticas e sociológicas, psicológicas e religiosas, que têm encarcerado a humanidade em torres de marfim ou em ilusões degradantes da pessoalidade do ser humano. A sua vida pessoal e intelectual, pelas diversas fases por que passam, são a prova de que, umas vezes mais na área da política, outras da religião ou do espiritual (filosófico e religioso), e outras da ciência em geral e das ciências em particular (por exemplo a sociologia ou a matemática…), Leonardo Coimbra foi sempre um audaz e ousado lutador (pagando no campo académico e político com custos elevados a sua ousadia) pela *verdade integral* da humanidade e do mundo, denunciando os *cousismos* que em todos os campos do saber e do agir, passados ou presentes, à altura da sua intervenção, degradam/depreciam a humanidade e o mundo. Não perceber isto, ou mesmo não quer perceber esta consequência firme do seu pensamento e ação, leva muitos a desprezar esta obra final do nosso filósofo. Ela, para quem o segue desde o início, é o desenlace consequente de toda a sua obra, e sempre diante dos acontecimentos concretos da história da humanidade, e não uma mera especulação, mais ou menos erudita. São artigos ou livros, que segundo o meu juízo filosófico, entendo terem tido uma grande relevância na conceção do *seu* humanismo, que a sua transmutação filosófica acrescentou e a sua maturação religiosa aprofundou, até chegar ao Humanismo *Cristão* de *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*.

No artigo, *A Inquisição Positivista*, de 1909, e veja-se a ironia do título – *a inquisição*... – revela uma tese antropológica que contrapõe a hipótese criacionista e a hipótese determinista. Denunciando a segunda hipótese, que apresenta a fatalidade do crime, afirma a primeira como a mais viável filosoficamente. A hipótese determinista trata a humanidade como pontos materiais inertes e determinados a todas as construções a que a lei da natureza o conduz, como uma força exterior que elimina o interior do homem e da mulher. Assim, afirma, categoricamente, a fatalidade orgânica do crime na humanidade. Contudo, em dois pontos concisos, revela a sua posição – a inadmissibilidade da pena de morte se a tese determinista estiver certa e denuncia esta tese determinista como gratuita e improvável[275]. Opondo-lhe a hipótese criacionista, formulada pela primeira vez neste artigo, como uma expressão ontognoseológica, afirma que devemos concluir pelo

[275] Cf. AIP [1909], p. 116.

> "grande ensinamento [de] que o Ser é irredutível a fórmulas e que tentá-lo é sistematicamente empobrecê-lo, desprezando o que, por mais profundamente vivo e criador, mais longínquo está da inércia e da quietude"[276].

Não poupando os papistas romanos e o positivismo de Auguste Comte. Mas é igualmente um traço antropológico fundamental da sua filosofia que denota já a sua conceção da humanidade, que pela e na moral denuncia a superioridade da humanidade sobre os instintos, a terra e a vida:

> "Eu sou o Criador; por mim brilharão, no céu escuro e frio, as grandes sentenças morais, por mim a harmonia das esferas será a palavra de Deus; porque eu soube ir além da contingência do meu egoísmo e, em vez de me debruçar sobre o meu passado morto, fazer em mim a eclosão do futuro que gerei com as minhas dores, reguei com o meu pranto, fecundei com os meus sonhos"[277].

Aqui estão alguns dos pilares do seu humanismo. O tribunal dos filósofos positivistas, exatamente como uma *nova inquisição*, reúne-se

> "metodicamente para a metódica excomunhão dos hereges, vindo talvez a pedir piedosamente o auxílio do braço secular para a sanção jurídica e penal das suas excomunhões"[278].

O positivismo é para Leonardo Coimbra a negação da *Razão científica*, ou pelo menos a sua exarcebação ou leitura inviesada da realidade, e por isso é um pragmatismo em que a *infabilidade papal de Comte* decreta o critério de utilidade e seleção.

> "Quando o seu peito transborda de riqueza e o seu coração generoso sente o frémito do espaço, o homem é uma invencível afirmação da fecundidade da vontade, do sentido divino da audácia e do esforço libertador"[279].

---

[276] AIP [1909], p. 117.
[277] AIP [1909], p. 118.
[278] RE [1923], p. 183.
[279] E [1909], p. 150.

Leonardo Coimbra crê, assim o afirma neste *Excerto* de 1909, nas muitas e diversas capacidades da humanidade, mas sem a divinizar ou idolatrar, nem aprisionando-a nas leis da natureza e da matéria, promovendo a sua compreensão na sua radical dignidade e liberdade. Um homem e uma mulher que não são autómatos nem dos deuses, nem dos diabos, mas transbordantes, no pensar, sentir e agir, de capacidades criadoras de beleza e de bondade. Que não se esgota na intelectualidade das leis científicas, de sobremaneira deturpadas pelo positivismo materialista. Não se reduz a um aglomerado de células e forças químicas e físicas, encarcerado nas suas leis e no quietismo que o materialismo proclama. Chega mesmo a escrever que

> "Deus afirma-se pelo drama da natureza"[280],

pois a humanidade não se encontra na *terra de ninguém* da luta eterna travada entre o mal (diabo) e o bem (deus). É uma afirmação da profunda convicção da dignidade, da liberdade e da beleza da humanidade que faz desta, em carne e espírito, parte ativa do Universo, do qual se faz e o faz –

> "O Universo mecânico só existe pela continuidade do espírito que o afirma. O espaço só dá o número pela actividade do espírito que o corta e determina. O átomo só vive pela garantia dum espírito que o ligue ao átomo exterior e por si indiferente, por irredutível. O mundo mecânico é (por e para ser determinado) descontínuo, é (por e para ser activo) contínuo"[281].

A consciência unificadora do mundo não é postulada em resultado de um certo mecanismo, na humanidade configura-se, para os mecanistas, no cérebro, mas é postulada pelo próprio mundo. Resolve-se o mecanismo em idealismo ou espiritualismo. Não basta o contentamento da intelectualidade científica, como resolução da realidade, mas é preciso afirmar uma unidade que seja a Vida, a Harmonia, a Beleza e a Verdade do Ser. Que não reduza o mundo e a humanidade a uma pura causalidade mecânica materialista, finita ou infinita, negadora da diversidade, do movimento e da própria evolução. Quanto à causalidade ser finita, o materialismo mecânico afirma desconhecer os seus termos (Leonardo completa com a impotência da sua ignorância diante de tal conclusão), já quanto ao ser infinita, correndo o sério risco de afirmarmos o absurdo do infinito atual realizado, teremos de ousar entender o seu infinito na possibilidade sem fim do tempo. Logo,

---

[280] E [1909], p. 150.
[281] E [1909], p. 151.

> "eis a Criação, a Liberdade, o Deus generoso, fecundo, activo, eterno esforçado da Beleza, eterno vitorioso e eterno Artista"[282].

Isto é, o Espírito, o herói deste drama da natureza que acontece no mundo e na humanidade (mas, desenganem-se aqueles que querem ver aqui uma afirmação de um Deus como o entende o judeo-cristianismo ou uma divinização do humano).

Mas parece chegada a aurora do *tempo novo*, que desde sempre recusou Leonardo Coimbra, o *tempo* de uma humanidade tornada autómata. A antítese máquina/alma é uma das consequências mais visíveis, mesmo palpáveis, deste materialismo concretizado em ideologias político-filosóficas e tecnológicas que a humanidade e os povos sonhavam (e ainda muitos sonham) como realidades prometidas na aurora da ciência moderna, vencedora da *guerra* com a religião e a metafísica e constituída em *verdade* única e absoluta de todo o Universo. Num artigo de 1929, completando este, 20 anos depois, o nosso filósofo vê na literatura, como no russo Gladkov (em *O Cimento*), esta *profissão de fé*: de que a epopeia da máquina no mundo moderno dará à humanidade o domínio absoluto sobre a matéria e, simultaneamente, permitirá remodelar as bases da vida social, política e religiosa. Mas Zamiatine, russo e bolchevique,

> "dá-nos uma caricatura da sociedade máquina, de Estado Único, em que os homens perderam toda a intimidade, todo o ser pessoal e são apenas engrenagens da grande máquina social"[283].

Leonardo Coimbra combate, e não é de agora, este *cousismo* materialista e positivista, que numa confiança cega na ciência nela tudo espera alcançar, mas é a própria ciência no seu movimento que contraria melhor e mais esta deturpação que o cientismo procura promover como os *novos tempos e lugares* do Universo, do Mundo e da Humanidade. O nosso filósofo, ao longo da sua obra, em pequenos textos ou grandes livros, assim o fará pela exposição das últimas descobertas científicas e pela explanação filosófica de autores clássicos e contemporâneos. Tudo parecia correr em alta velocidade a estes *ideólogos da máquina*, à velocidade do vapor e, posteriormente, da electricidade… A velocidade luz estava ao alcance da própria humanidade… Tudo se acelera, em ruído de rios caudalosos e cataratas vislumbrantes, mas para onde e para quê?

---

[282] E [1909], p. 152.
[283] AMA [1929], p. 334.

> "A vida moderna é um ziguezaguear de relâmpagos, uma cacofonia de vozes interferentes, uma louca vertigens de velocidades…"[284].

O domínio da máquina, convicto está Leonardo, faz e fará parte do nosso futuro, mas não podemos é permitir o abuso (ou *cousismo*) da máquina que poderá destruir o mundo e a humanidade. Mas é preciso que a máquina seja,

> "de novo, a serva do homem"[285].

E não o contrário, como acontece com aqueles que reduzem a ciência ao instrumento e às suas aplicações técnicas. Leonardo Coimbra – estamos em 1929, a 10 anos do início da Segunda Grande Guerra – interroga-se perante o espanto dos que apelidam de devaneio o que prevê como

> "solo desolado do planeta duma imensa sementeira de cadáveres", todos os *crentes* da máquina totalitária e do progresso indefinido, questionando: "E se os homens repetirem a grande guerra?"[286]

E ninguém ainda foi capaz de ver o pensamento consequente deste filósofo em época tão vislumbrante pelas descobertas e progressos realizados, e, simultaneamente, tão assustadora nos movimentos totalitários da política e da sociedade, na ciência e na filosofia, na cultura e na educação. Citando Ortega y Gasset, na sua visão da arte, o processo de desumanização presente como reflexo do tempo em que ocorre a mesma. Leonardo descreve esse tempo, ou a visão do mundo moderno nesta civilização cinemática, como uma

> "visão monstruosa; tudo deformado pelas velocidades inquietantes, opressivas e destruidoras"[287].

É mesmo a nossa incapacidade humana, ou melhor, animal, de nos adaptarmos às velocidades modernas que o mundo einsteiniano deforma em relação a aferição secular do

---

[284] AMA [1929], p. 335.
[285] AFHB [1934], p. 416.
[286] AMA [1929], p. 336. Em nota de rodapé, nº1, o nosso filósofo, afirma: "É interessantíssimo o caso dum livro de apologética bolchevista com o nome de *A Extinção de Deus* de Tretikov, onde se substitui ao monismo materialista o *maquinismo*".
[287] AMA [1929], p. 337.

tempo e do espaço. Schopenhauer, e a sua afirmação de vontade, negativista, e Nietzsche triunfam neste pensamento moderno.

> "A vida é um assalto, um progresso, uma correria em que as formas são apenas equilíbrios precários e provisórios, como que vibrações locais para logo irradiando em todas as direcções. // O Universo é uma ascensão corrompida"[288].

Mas, é no artigo, *O Pessimismo e o Optimismo* (1909), que o termo – *criacionismo* – aparece pela primeira vez. Aqui parece sugeri-lo como um inatismo da razão, embora seja uma definição estrutural e dinâmica[289]. Contudo, do que realmente se trata é, num contexto de interpretação metafísica do universo, de uma alternativa ao inatismo da razão. Dividindo as filosofias em racionais e irracionais, apresenta as segundas, as filosofias irracionais, laborando o conceito como resultado da atividade do espírito sobre as realidades exteriores, e as filosofias racionais definidoras da realidade como racional e o Universo como um sistema de conceitos. Porém, escreverá em 1912, depois de *O Criacionismo*, explicitando que

> "os conceitos não esgotam a realidade, mas, medindo a distância do espírito à matéria, representam o domínio do homem sobre o mundo"[290].

Logo, o sistema filosófico que brota do seu criacionismo conta-se entre as filosofias irracionais, elevando-se acima de todos os sistemas racionalistas, demonstrando a permanente atividade criadora. Denominada na humanidade por *liberdade*. Leonardo Coimbra chega a comprovar essa atividade mesmo no mundo inorgânico[291].

> "O Mundo, vencido pelo homem, começa de novo a esmagá-lo. (…). Só uma filosofia da Liberdade poderá dar ao homem a alegria de uma vida moral, que não seja somente uma ingénua ilusão do seu desejo, mas uma realidade

[288] AMA [1929], p. 339.
[289] Cf. OPO [1909], p. 174: "A ciência é posterior ao homem, a sua existência carece do homem. // O homem antes de saber actua. Com os conhecimentos anteriores, dir-me-ão. // É certo; mas além das invenções que são, embora muitas vezes lentamente elaboradas, sempre audácias fecundas e criadoras, não será cair no criacionismo ou no inatismo da razão negar a prioridade do pensamento e a posterioridade da acção?"
[290] UCLC [1912], p. 404.
[291] Cf. OPO [1909], p. 174-175.

> soberanamente bela e eminentemente verídica. Essa filosofia terá, no entanto, os encargos terríveis de só aceitar a verdade, de ser, não a oferta sedutora de uma fácil felicidade, ao alcance do primeiro esforço, mas um grito de coragem à humanidade desfalecida, uma vibrante alvorada heróica, onde a embriaguez do combate sobreleve a alegria da vitória. Essa filosofia não irá fundamentar-se em cómodos pactos com potências superiores ao homem, mas será no coração da natureza (que é o coração humano) que irá encontrar, em trabalho e esforço, esse princípio espiritual da Beleza, da Justiça e do Amor, que é o princípio da Criação"[292].

Sem deixar de demonstrar como as filosofias racionalistas, de Descartes, de Kant ou de Hegel, têm sempre recorrido às filosofias irracionalistas que não se deixam enclausurar em conceitos. Assim:

> "a filosofia moderna será, pois, aquela que, admitindo a actividade criadora ou liberdade, se serve dos conceitos feitos para exaltar e erguer a vida a novas riquezas económicas, intelectuais e morais. É o que chamo criacionismo. É uma

[292] FL [1912], pp. 292-293. Ter em conta que o criacionismo não tem nada a ver com o conceito escriturístico de *Criação*, que na conferência de Março de 1912 – "A filosofia a liberdade" (FL [1912]) – nega no seu sentido metafísico, e sem explicar porquê. Esta palavra tem sido usada para expressar a origem dos mundos em oposição ao evolucionismo, sobretudo nos meios teístas cristãos; mas este é um uso defeituoso e refere-se a uma questão que não existe. Ângelo Alves defende (in "A Metafísica Criacionista de Leonardo Coimbra e a sua Transmutação") que esta posição de Leonardo Coimbra brota da sua herança kantiana – "Na esteira de Kant, cuja crítica aos argumentos clássicos para provar a existência de Deus aceitou no seu primeiro livro, Leonardo mutilou o conceito cristão de criação da sua dimensão metafísica, reduzindo-a ao âmbito da experiência, sujeita ao espaço e ao tempo. Ora, a criação como acto de Deus não pode conceber-se como acto metafísico, isto é, situado fora da nossa experiência espácio-temporal, mas dentro da nossa experiência metafísica, isto é, da exigência absoluta de inteligibilidade das coisas e do mundo da nossa experiência total, que não podem existir sem razão suficiente, sob pena de serem contraditórias e cairmos no absurdo ou na ruína do nosso discurso racional e de toda a vida intelectual. // Portanto, a criação do mundo por Deus no tempo ou fora do tempo, não é afirmada, por causa de verificamos o começo de todas as coisas ou do mundo, o que é impossível mesmo cientificamente, mas porque todas elas ou o mundo são contingentes e mutáveis, e, por isso, não podem ser causa de si mesmas. E não podendo existir sem razão suficiente, porque seria admitir o absurdo, têm de ter causa fora de si mesmas, ou fora do mundo, e portanto fora do espaço e do tempo, quer dizer, têm de ter uma causa transcendente a este mundo e ao tempo, que não dependa de outra para existir e para ser causa, portanto uma causa metafísica, só analogicamente comparável às causas deste mundo, nomeadamente às causas da nossa experiência. // Só elevando-se ao nível do conhecimento metafísico ou ontológico e situando aí o conceito de criação como acto divino e o conceito de causalidade atribuída a Deus, é possível fugir à tentação redutora dos mesmos conceitos, herdada de Kant, entre outros, e por eles atribuída erroneamente, à metafísica cristã e à doutrina católica" (pp. 141-142). É a filosofia da liberdade que garante o valor criacionista da atividade cósmica, que é, por virtude própria, progressiva e criadora.

> verdade científica e filosófica que o universo é uma sociedade e que enriquecer a vida é torná-la mais coerente, ampla e harmónica. O fim supremo do homem é pois, sob todos os pontos de vista, moral. // Conhecer é caminhar no sentido da unificação cósmica. O criacionismo é uma doutrina elevada e disciplinada. Como fim – a amplificação do amor, da justiça e da beleza. Como meios – os conceitos continuamente criados pelo espírito na sua actividade cognitiva"[293].

Portanto é pelo conhecimento que o enriquecimento da vida se realiza, quer do ponto de vista ontológico, quer do ponto de vista antropológico. É, indubitavelmente, uma filosofia da liberdade –

> "A nossa filosofia é uma filosofia da liberdade, porque o seu Universo é uma sociedade de consciências e a consciência feita pessoa é a actividade livre e criadora. O grandioso Cosmos material é, pela mais legítima das analogias, acção de consciências. // (…) // É uma filosofia da liberdade e, por isso, merece o nome de *criacionismo*"[294].

Para o nosso filósofo negar a prioridade do pensamento e a posterioridade da ação será cair no criacionismo ou no inatismo da razão, entre si imediatamente opostos. Pelo menos, no domínio das ciências, as invenções são sempre, sem deixarem de ser demoradamente elaboradas, fecundas e criadoras na audácia da sua proposta e experimentação. Aqui Leonardo Coimbra faz-nos avançar até Karl Popper. Neste mesmo artigo chega a reconhecer que o *drama humano* tinha sido resolvido pela religião com os seus conceitos doutrinais de criação, queda e redenção. Só que por esta altura entende que o cristianismo, e sobretudo o catolicismo, com o seu conceito de *Creatio ex Nihilo* o mundo feito do nada se reduziria ao nada pela dissolução das individualidades na absorção num único Ser (o Deus transcendente). Em rigor, e fazendo a comparação com Schopenhauer, acusa os católicos de absorver a realidade em Deus como este a absorve no nada. O panteísmo contraposto com o niilismo é a sua inevitável conclusão nesta fase do seu conhecimento filosófico. Fugindo do estreito panteísmo e do monismo eleático, bem como do pluralismo estrito (tendencialmente niilista e do eterno retorno) encontra a solução na nova monadologia: o socialismo cósmico. Ou, como reconhece, a

[293] UCLC [1912], p. 405.
[294] C [1912], p. 317.

> "dificuldade está em achar uma unidade universal, que irmane e justifique as individualidades"[295].

O seu artigo, *Uma Face do Despotismo*, do mesmo ano de 1909, apresenta o nosso filósofo como um anti-positivista convicto e cultor dos valores morais e espirituais, numa "certeira refutação do mecanicismo em biologia e do determinismo histórico em sociologia e uma afirmação do primado da moral sobre a ciência, da liberdade sobre a necessidade e, portanto, do criacionismo moral"[296]. Neste texto o *despotismo* é sempre a opressão pela força, sendo a força neste caso o domínio dos meios fornecidos pela ciência sobre os fins, apresentando, por outro lado, a finalidade moral como sendo a introdução do Ideal. E aqui habita Deus.

> "Se a matéria viva possui a virtude intrínseca de se constituir em certos sistemas, conseguidas certas condições de meio; ela é finalista e eis de bem longe anunciado o finalismo humano ou a vontade moralizadora. Se tal virtude não existe e a vida é apenas um equilíbrio mecânico; então ou é precisa uma providência que conjugue e ligue as suas infinitas condições, ou essas condições surgem por um eterno, cego e absoluto fatalismo. // No primeiro caso, a vida é suspensa e dependentemente de uma força exterior e superior, que estabelece uma finalidade transcendente. No segundo caso o efeito nada mais pode conter que a causa e o mundo é uma aparência e a única realidade é o Ser imutável de Parménides"[297].

Evitar-se-á o monismo, lendo em consequência este trecho, admitindo uma teleologia dos seres, como se vê a incompletude da teoria mecanicista, que deforma e torna inexplicável a hereditariedade. A similitude dá-se no campo sociológico –

> "Acontece assim quando ela nos vem cantar a lei da selecção pela luta e vitória dos mais aptos, como aplicável às sociedades humanas. // Acontece assim quando, em nome da ciência, se prevê o futuro das sociedades, se procura, por um errado e incrítico determinismo histórico, negar o valor dos

[295] OPO [1909], p. 175.
[296] ALVES, Ângelo – "Teoria e experiência metafísicas…", p. 207.
[297] UFD [1909], p. 178.

> grandes factores morais da beleza, da dedicação, do ideal, da audácia e do esforço individual"[298].

Reconhece Leonardo Coimbra que os fins não podem abdicar dos meios próprios, o que releva a importância do determinismo para o conhecimento dos mesmos, mas só serão significativos se *Deus* neles habitar.

> "Esse deus será a realidade espiritual do Ideal. // Ele será a distância do acto, criará o esforço, que fará a idealidade realizada e deus de novo alargado; porque, mais ricos sendo os novos horizontes da vida, mais elevada e completa é essa comunhão com deus"[299].

Deus está na continuidade da vida moral, tornando frutuoso o esforço e a ânsia da humanidade por uma perfeição ilimitada, *as largas audácias da ansiedade e do desejo* tenham razão e fundamento, bem como ponto de chegada em *Deus*.

No artigo, apresentado como *Fragmento inédito*, de 1911, *Nova monadologia*, Leonardo Coimbra reforça uma intuição de sempre e estruturante do seu pensamento –

> "O Universo é uma sociedade de consciências que se buscam e se ignoram. Os seres hierarquizam-se desde o inerte ao homem. Os seres mais humildes, (…), esgotam-se em reacções newtonianas. Com a vida aparecem seres mais ricos: ao mesmo tempo que respondem newtonianamente, que são presentes no mundo mecânico, possuem um excedente de energia não *actualizada*, portanto livre"[300].

---

[298] UFD [1909], p. 178-179.

[299] UFD [1909], p. 178-179.

[300] NM [1911], p. 248. Este texto é reforçado pelo nosso filósofo com a publicação n'*A Águia*, em Julho de 1911, do artigo *Aos poetas portugueses religiosos* (PPR [1911]), pp. 261-265. Aqui põe em confronto aberto, mais explicitamente, as duas hipóteses para a resolução da questão do conhecimento como "uma impressão fotográfica, ou uma tradução da realidade" (p. 261). Conduzido, sobretudo, por Hannequin admite "para a explicação da causalidade, [a] hipótese duma sociedade cósmica, [que] vai-nos permitir uma génese do conhecimento" (p. 262). No universo há seres e movimentos, ou, atividades não atualizadas e atualização absoluta – "Ou reduzimos os seres a movimentos, ou todos os movimentos a funções dos seres" (p.262). A primeira hipótese identifica-a com o racionalismo, que reduz o universo ao mecanicismo – o Universo Mecânico. Um *facto* ou "um mar de subtilíssima matéria" (p. 262), mas aqui, no "*Universo-oceano* nem movimento poderia haver, porque o infinito inércia equilibraria o infinito da força; o perfeito homogéneo (sob pena de introduzir o indeterminismo com formas heterogéneas iniciais) seria o *Nada*" (p. 262). A hipótese que defende, e propõe, com Hannequin, é a do *Universo como sociedade de nómadas*,

Partindo da comunhão entre todas as criaturas, como uma *sociedade de consciências*, mesmo que ignorada por muitas destas criaturas, apresenta a escala hierárquica das criaturas ou seres, como por esta altura prefere denominar, e sem desvalorizar nenhuma, apresenta a lógica reativa de Newton como a base identificadora do escalonamento dos seres – do *mais simples* aos *mais ricos*. Se tudo segue a lógica newtoniana, com o aparecimento da *vida*, querendo aqui significar muito mais que reacções químico-biológicas, ou mesmo psíquico-afetivas, o nosso filósofo, expõe-nos um *excedente de energia não atualizada*. E, como filósofo da liberdade, e definindo a filosofia como órgão da liberdade, a Vida nestes seres mais ricos não se esgota nas reacções newtonianas mas espraiam-se no pensar e agir livre. Se os seres mais simples gastam esta energia na lógica da reação newtoniana na adaptação, logo, conclui Leonardo Coimbra, não refletida; os que são algo mais ricos, como alguns animais, que possuem um maior excedente de energia livre, conseguem dispor de mais tempo e de mais espaço. E a humanidade, como fica nesta escala?

> "O homem resume toda a escala. Quase pode limitar-se a reacções newtonianas, muitos se limitam à adaptação biológica, outros movem nos seus pensamentos o Infinito"[301].

A humanidade está no topo da pirâmide, excedendo ou atualizando essa energia que a liberdade humana, quando pensa e age refletindo, para além das reacções newtonianas. Não se deixa governar, sem as desprezar, pelas regras da adaptação biológica darwinistas, como se de uma mecânica determinada, não livre, se tratasse. E o que distingue a humanidade dos outros seres? A inteligência, mostrando o aprofundamento filosófico da sua reflexão em artigo de 1922, é o *órgão maior* da humanidade:

> "O homem não criará mais órgãos para as suas funções de vida de relação, lentas e pequenas modificações funcionais apenas, mas terá um órgão da vida da relação com a matéria substituindo e excedendo todos os outros: a *inteligência*"[302].

Este *órgão maior* tem como medida exterior o número das suas diversas invenções e como realidade interior, que define a sua essência, a inventiva liberdade. Eis o que coloca a

---

hierarquizada desde o inerte à humanidade. E esta corresponde excedente crescente de energia livre e de interiorização. "Os seres medem, pois, a realidade pela amplitude do seu ritmo, excedente psíquico, alma ou liberdade" (p. 263).

[301] NM [1911], p. 248. Ou, em PPR [1911], p. 263: "O homem pode resumir e resume toda a escala. Acossado por dificuldades materiais, o homem exterioriza-se, desce ao nível do bruto, roça pela pedra".

[302] DIP [1922], p. 67.

humanidade, os *seres mais ricos*, no topo da escala. Mas, lembra-nos em 1925 (em plena década da sua maturação religiosa), não se deve olvidar que a grande medida do progresso humano se mede não tanto pelas coisas, mas sobretudo pela comunhão da humanidade, das almas, em solidária e efetiva liberdade.

> "O homem é um ser estranho. // Parece que é um animal que aprendeu a pôr-se de pé, para olhar os astros do Espaço e interrogar o Mistério do infinito. // E, entretanto, o homem tem a terra no coração…"[303].

Contudo, muitos homens e mulheres contentam-se em sobreviver e, mais do que existir, em usufruir da sensualidade e das necessidades básicas do quotidiano. Leonardo Coimbra na sua escrita tão frontal paraboliza esta atitude humana ao penedo e ao burro –

> "Por isso, se, quando chamamos penedo a um homem estúpido, exageramos; quando lhe chamamos burro não fazemos uma metáfora, mas uma exacta afirmação"[304].

Este Homem contenta-se com a sua animalidade, desprezando a sua crescente, pela atualização da *energia excedente*, pela liberdade, humanização. Os seres diferem em *alma*. E a inércia é sempre um conceito limite para todos os seres e/ou criaturas. Esta é a Humanidade que criou, e aqui está bem afirmada a sua filosofia criacionista, a palavra, *alma*, e pensa na liberdade e em Deus. Mas, e este é outro traço que o acompanha sempre no seu filosofar, o compromisso com a humanidade compromete-o com Deus, e vice-versa. Assim, conclui no seu artigo agora exposto:

> "Deus não reage, somente actua. Deus é a única actividade a que o Mundo não faz obstáculo"[305].

Deus é, talvez nesta fase o nosso filósofo não o conclua com a mesma convicção que é a minha, a medida desmedida na realização humana da sua liberdade exercida e vivida no concreto da sua existência. E, deixando que esta transmutação filosófica suceda em Leonardo Coimbra, e a sua maturação religiosa aconteça, não se reduz a um paradigma

---

[303] DCED [1925], p. 648.

[304] NM [1911], p. 248. É exatamente isto que o Prof. Cordeiro é; este perseguido-perseguidor, com a mania da perseguição, foi, aquando da defesa da sua tese – *O Criacionismo* – na Universidade alfacinha, "francamente burro" (PAC [1912], p. 399). Acusa-o de má-criação, estupidez e deslealdade. Ou, o homem inferior, "esse permanente discorrer de banalidades e misérias, como rio de margens iguais, sempre fluindo a monotonia das águas" (D [1921], p. 203).

[305] NM [1911], p. 249.

kantiano, mesmo que contestado e/ou corrigido. Talvez, por isso mesmo, encontre na poesia, universal e mais íntima, a linguagem da *intuição simpática* mais capaz de falar da Vida. Mas é sem dúvida o que pode ampliar o seu olhar sobre o homem e a mulher, na definição da sua dignidade que não se deixa encarcerar em nenhuma torre de marfim ou ilusão do super-homem. Estão em construção os traços primeiros da antropologia deste

> "ser estranho"[306].

O seu *Criacionismo*, na sua elaboração e na sua concretização, começa por uma análise da ciência, e nesta descobre o *pensamento criacionista*. Aliás, para o nosso filósofo, todo o pensamento moderno, como o reconhece em 1915 acerca da *liberdade*, é criacionista[307]. Este não

> "é o pensamento de puras ideias, nascidas de uma absoluta espontaneidade, é o pensamento de actividades em recíproca dependência e (*tentamos* mostrá-lo) em busca de harmonia e fraternização"[308].

Criacionismo é uma palavra antiga com um sentido novo[309], e a sua intuição fundamental, como um atributo do pensamento que constrói a realidade[310], exposto em artigo anterior de 1911, através de um processo dialético –

---

[306] DCED [1925], p. 648.

[307] OCLPM [1915], p. 170: "O pensamento humano reconhece-se criador. Não que ele crie o mundo em que vive, mas ele *cria* as atitudes de integração da parcela no todo, de adaptação do pensamento a um dialéctico sistema de pensamento, sempre aberto e em crescimento".

[308] C [1912], p. 16.

[309] Cf. C [1912], p. 317: "Este nome era usado, e ainda é hoje nos programas oficiais, para discutir o falso problema da criação do mundo por Deus no tempo, ou da eterna existência do mundo no tempo. (…) // (…) // (…). Eis os motivos porque à velha palavra demos um novo sentido". Porém, em 1925, no artigo *O Natal. O Tempo* (NT [1925]), refere-se à *Criação*, numa linguagem carregada de sentido poético, de forma muito próxima do dogma da Fé cristã: "A ciação é a máxima esmola, a generosa dádiva do *ser* ao puro *nada*" (p. 108). Ou, então, em *Francisco de Assis (Visão franciscana da vida)* (FA [1927]), de 1927, aprofundando a questão do senso comum e da Graça/obras e Graça, conclui desta forma: "A criação é feita de *palavras vivas* e não há discurso sem pensamento que o forme; e, por isso, o Universo é *suspenso da palavra de Deus*. É este o sentido profundo do *Logos* do quarto Evangelho". As obras são realizações, ou melhor, concretizações da Graça, sendo a Criação vista como ação do Espírito, e a Graça é o Seu *vendaval*… A criação na tradição judaico-cristã não é o problema do começo do mundo no tempo, mas o da contingência no ser dos entes do mundo e do mundo no seu todo. Isto é, da contingência do próprio tempo, que não pode ser exterior ao mundo físico.

[310] Cf. PATRÍCIO, Manuel Ferreira – "Delfim Santos e Leonardo Coimbra: diálogo em dois andamentos", in PASZKIEWICZ, Cristiana de Soveral e – *Delfim Santos em Diálogo com…* Porto: Edições Caixotim, 2009, p. 160: "Toda a Realidade é, na verdade profunda das coisas, pensamento. O que, só, caracteriza o não-

> "não será um intelectualismo fossilizado, nem um pragmatismo empírico, mas o que chamo o *criacionismo* – criação de conceitos e símbolos artísticos, que, sem nunca esgotarem o real, sempre o organizam sob as mais altas aspirações do espírito"[311].

A humanidade é, assim, perspetivada não como

> "uma inutilidade num mundo feito, mas o obreiro de um mundo a fazer"[312],

e, assim, o espírito humano é para o nosso filósofo criador e pode opor ideais ao fluxo sensual e, por isso mesmo, apelida este sistema com o nome de criacionista, num novo e mais legítimo sentido do termo. "A filosofia criacionista é, antes de mais, uma perspetiva filosófica que parte do homem, enquanto ser livre, criador, mas que não se fica apenas por uma dimensão meramente imanentista, como avança pouco a pouco para uma dimensão transcendente, ou seja, cocriadora, em que a ação do homem e a ação de Deus concorrem no mesmo sentido, embora em planos diferentes"[313].

Porém, para a filosofia leonardina só o pensamento divino, e só este, é criador, e o pensamento humano é mais propriamente criacionista; quer dizer, explicita em *A Razão Experimental (Lógica e Metafísica)*, de 1923, cria mas num plano diverso do plano divino. Um pensamento criador postula uma consciência infinita e para o pensamento criacionista basta uma consciência limitada.

> "Porque o homem é limitado e a sua experiência é sempre um segmento de uma Experiência mais extensa e de maior número de dimensões, é que o seu pensamento é intermediário entre a pura liberdade do seu ser pensante e as *ligações*, pela experiência, desse pensamento com uma mais vasta realidade solidária"[314].

---

pensamento é que ele não pensa, mas é o fruto de um pensamento que o pensou. O criacionismo de Leonardo é incompreensível de outro modo".

[311] PC [1911], p. 230. Ou, de 1912, em FL [1912], p. 296: "Emprego-a para significar que a filosofia da liberdade garante o valor criacionista da actividade cósmica e é, por virtude própria, progressiva e criadora".

[312] C [1912], p. 20.

[313] COSTA, António Martins da – "O Criacionismo leonardino como filosofia crítica", in *Humanística e Teologia*, XXXIV (2013) 2, p. 81.

[314] RE [1923], p. 113.

O sistema criacionista admite um dualismo interior, ou pelo menos uma dualidade, pois a realidade é o pensamento, mas o pensamento humano não é a realidade toda. Trata-se, isso sim, de "um foco elaborador de sínteses que constituem para nós a realidade e contêm um elemento indeterminado, indefinido, análogo ao númeno de Kant, que mais não parece ser, por vezes, que o reconhecimento da própria finitude, e se identifica, afinal, com o pensamento absoluto ou cósmico"[315]. Mas esta é uma liberdade perante liberdades, logo conhecer é criar (aproximando Leonardo Coimbra de uma perspetiva formalista ou ativista), pois a cada momento pensar é criar e é construir,

> "é uma atitude, é uma vida comovida e total. *Este é o pensamento criacionista*"[316].

Escreve em *O Pensamento Criacionista*, de 1915. É por isto que o homem e a mulher não são uma inutilidade num mundo pronto e acabado, feito, dado, mas um operário empenhado na construção, na sua plena liberdade que o coloca diante de outras liberdades, de um mundo a fazer permanentemente. O pensamento criacionista postula uma filosofia da liberdade, uma liberdade criadora, enraizada na experiência vital concreta de cada indivíduo. Assim, em artigo da Revista *A Águia* de 1912, escreveu:

> "a nossa filosofia será a estética da liberdade e a moral da beleza. A liberdade é o poder do espírito criar beleza, isto é, entendimento, transparência, comunhão, fraternidade. Dominando a matéria, o inerte ou o necessário, pode o espírito afirmar-se com eficácia e valor concreto. A beleza é a graça da transparência, do entendimento entre os seres, o acréscimo contínuo dum novo sol cósmico, que, em luz de amor e recíproca penetração, vai *consumindo* a matéria. Convém a esta filosofia o nome *criacionismo*. Criação de beleza e amor"[317].

A ideia do seu *criacionismo* é a de uma criação permanente, de uma atividade, vida e evolução criadora que perpassando toda a natureza, tornada consciente na humanidade,

---

[315] ALVES, Ângelo – *O Sistema Filosófico de Leonardo Coimbra. Idealismo Criacionista*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1962, p. 106.

[316] PCri [1915], p. 186. Ou, nesta outra passagem do seu livro, de 1918, *A Luta pela Imortalidade* – "O pensamento é, portanto, *criacionista*, não porque crie a sua realidade, mas porque a sua adaptação à vida social é uma obra da sua liberdade efectiva, isto é, de sua acção solidária" [ALI (livro) [1918], p. 259].

[317] E (1912) [1912], p. 281. Ou, do mesmo ano, em UCLC [1912], p. 405, proferiu: "A filosofia moderna será pois, aquela que, admitindo a actividade criadora ou liberdade, se serve dos conceitos feitos para exaltar e erguer a vida a novas riquezas económicas, intelectuais e morais. É o que eu chamo o criacionismo".

manifesta-se na mesma como liberdade. Mas, como escreveu Jorge Teixeira da Cunha, para "o homem se dirige todo o projecto criacionista"[318], pois a liberdade consiste em servir-se dos *determinismos inferiores* como instrumentos e colocar a pessoa e a sociedade como *ação moral eficaz, fecunda e generosa*. A vida apresenta-se como um oceano fremente e palpitante, eternamente ativo e criador.

> "Este método é a própria vida do pensamento. Portanto este método deve ser, só por si, um sistema filosófico. E é; só por si ele demonstra que o ser é um conjunto de noções reais e não de *cousas*. Que essas noções não são o *resultado* de associação de sensações, nem o resultado duma pura espontaneidade do Espírito. Que ao lado de realidades inertes, há realidades vivendo num tempo seu, evolutivas e criadoras. Que o espírito humano é criador e tem a liberdade de opor, ao fluxo sensual, afirmações ideais. É já, portanto, uma filosofia *criacionista*, num novo e mais legítimo sentido da palavra"[319].

Não é possível reduzir a matéria a puro mecanismo, como não se pode tirar das noções inferiores as noções superiores. A vida é uma realidade superior à matéria, pois é a direção de um sistema material, e, por outro lado, nenhuma explicação científica e técnica do prolongamento da vida consegue esgotar esta realidade. Ou, como soberbamente apresenta Paulo Borges – "Apropriando a *matéria* à *vida*, e esta à consciência, a criatividade do pensamento prossegue na integração reflexiva da imediata fenomenologia psíquica, convertendo em *para si* o *em si* da «unidade da actividade sintéctica» da apercepção psicológica, ou seja, a consciencializando a consciência e fazendo a *atenção*, eixo de toda a representação, *ser atenta a si mesma*, e logo apta a instaurar-se núcleo condutor dum pensamento que, além de se pensar, é também sentimento e vontade, potente para opor ao dado actual a intencionalidade ideal, ponderada e optada"[320].

Uma obra do pensamento que rompe as fronteiras asfixiantes e reducionistas do positivismo e materialismo e é produto de um espírito criador, que constitui sempre um testemunho e experiência de libertação intelectual. É impossível, mesmo absurdo, a vida ser um mero acidente da matéria, ou um acaso. E, por sua vez, a consciência é uma realidade superior à vida pelos mesmos argumentos.

---

[318] CUNHA, Jorge Teixeira da – "A Moral em «O Criacionismo» ", in AA.VV. – *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1994, p. 206.

[319] C [1912], pp. 19-20.

[320] BORGES, Paulo Alexandre Esteves – "A Experiência da Criação em Leonardo Coimbra: Pessoa e Cosmicidade", in AA.VV. – *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1994, p. 255.

> "Eis, portanto, a última realidade, a síntese filosófica a que chegamos – a sociedade de seres activos e livres, livremente criando e exaltando os domínios da Consciência. Como a vida, e mais ainda, não é a consciência um acidente; mas a máxima realidade que atingimos // Sim. A vida dirige a matéria e, sendo uma realidade essencial, é eterna. É eterna, ou em si, ou numa permanente fonte criadora que, por isso mesmo que a contém, a realiza. // A consciência dirige a vida e é superiormente a pessoa. A pessoa [em nota – Não a pessoa empírica, mas a pessoa do sistema moral cósmico] é uma irredutível realidade essencial; é, pois, eterna, em si, ou numa fonte de eternas águas, que a realiza. Se assim não for, estas realidades, que jamais sairão das realidades inferiores, jamais serão"[321].

Este método, por si próprio, é um idealismo *ativo* e *fecundo*, verdadeiramente indagador e, pelo amor, procura dignificar a vida. Esta ideia surge como oposição ao mecanicismo materialista e determinista, bem como contra o positivismo triunfante à altura. Só os *espíritos inquietos*, que ousam não cousar a existência, tornam este método dialético, construtivo e pedagógico. É o *sentido da continuidade*, depois do apresentado princípio da *máxima racionalização*, o seu primeiro e maior princípio, negando os dois mundos sobrepostos de Kant, e afirmando um pluralismo social, consequentemente, nem monismo puro, nem pluralismo puro. Uma filosofia da liberdade em que o universo é apresentado como uma sociedade de consciências e a consciência, feita pessoa, é atividade livre e criadora.

Nele, no *pensamento criacionista*, elabora as noções[322], a partir da matéria informe com que se depara ou se lhe opõe. Esta é um irracional, inatingível em si, simplesmente o coordenável ou intuição. O seu sistema filosófico apresenta-se com uma estrutura bipolar, tendo por fundamento a análise científica e por cúpula a reflexão metafísica. E o seu pensamento é entendido como atividade espiritual ou consciência, deitando mão de um

[321] C [1912], pp. 316-317.

[322] Cf. C [1912], p. 16: "Estas noções inferiores são a base da pirâmide. É sobre a sua sólida rigidez que as noções superiores de fim, liberdade, etc. se enraízam. Mas lá no vértice podem desabrochar flores muito diferentes. Em baixo têm as raízes, o solo fecundo e a seiva murmura, mas como deduzir com segurança a beleza da flor? // Se o vértice é a flor ideal da liberdade criadora, que se pode deduzir do conhecimento da base, se ela assim é pela atracção irresistível do vértice divino? // É ainda pensamento; mas em baixo esse pensamento é traduzido em conceitos exteriorizados, garantindo-se reciprocamente e perfeitos na sua estática essência. // Em cima, se é o mundo da liberdade, é, por isso mesmo, o mundo das noções de mobilidade e espontaneidade, de interioridade inesgotável, de infinita possibilidades portanto. Aí não há experimentação possível, mas só *vida*".

método hipotético-construtivo e de um princípio que unifica o seu pensamento, o princípio da máxima racionalização. Esta é sempre dialética, pois desenvolve-se em oposições, e o seu resultado não é o facto positivo ou o conceito puro, mas a síntese da experiência e da razão, isto é, a noção.

> "Os grandes teoremas sintéticos, donde a exposição científica deduz toda a sua doutrina, nada mais são que noções de ordem superior, resumindo, num teorema, todas as noções elementares"[323].

A ciência é uma dialética de noções, real e racional, e que na primeira parte do seu primeiro livro só pretende

> "demonstrar que as *noções* são reais, porque a sua essência é pensamento do mundo (racionalização da intuição) "[324].

É feita de noções e não de cousas, pois não há intuição pura, nem racional puro, mas todo o pensamento é noção-realidade[325]. Por outro lado, as noções são caracterizadas pela sua irredutibilidade, isto quer dizer, que é impossível reduzir uma noção superior a qualquer das inferiores, ou vice-versa. Por exemplo, a vida à matéria… Contudo, esta racionalização é sempre progressiva e ascensional, em espiralada, pois gira sobre si própria. Em círculos cada vez mais alargados. A arte e a filosofia, complementos da ciência, sobem, num primeiro momento, interiorizando, e forma uma *permanente afirmação do Espírito*. Eleva-se até à consciência e à pessoa, e infletindo sobre si mesmo alarga-se à experiência estética, moral e religiosa. Este não é mais que o carácter sintético, racionalização da intuição e dialético, que se traduz na superação das oposições. E é ascensional, pois do mínimo de intuição nas ciências formais passa para um máximo nas ciências humanas[326].

---

[323] C [1912], p. 78.

[324] C [1912], p. 51. Ou, na p. 79: "A acção racionalizante é contínua e persistente, é impossível separar a intuição da racionalização. O pensamento lança-se e é uma especulação incansável o motivo do progresso construtivo".

[325] Cf. C [1912], p. 60: "Salvo distinção ulterior, ficam as noções da aritmética e da geometria reais como os das outras ciências, porque assentam sobre intuições; e ideais, como as outras ciências, porque são já uma profunda racionalização da intuição. (…). // Sendo pois ciências de noções (intuição racionalizada), colocam na base da construção científica a afirmação do mundo e a afirmação do Espírito. São, em si, exemplos da falsidade dum empirismo sem ordem e dum formalismo sem entranhas".

[326] Cf. C [1912], pp. 199-213, em que Leonardo Coimbra, propondo regressar à *Psicologia Pura* propõe, com o autor de *La Psychologie Physiologique*, G. Sergi, que num capítulo inteiro procura mostrar e explicar a passagem da sensação à ideia, reforçando que é "um livro insuspeito, uma psicologia fisiológica, que se serve duma irredutível actividade psíquica dirigida no sentido do mais perfeito conhecimento. // É uma actividade dirigida, que na sua última e mais perfeita forma, é a razão. // Se é a razão, e se é verdadeiro que todo o conhecimento é uma dialéctica de incessante racionalização, assistiremos agora à prova directa

A síntese filosófica assume as conclusões da análise científica e demonstra a conceção criacionista do pensamento: até à última síntese, abrindo para o Infinito, englobando Deus e as almas.

> "Este movimento filosófico consta de dois momentos. No primeiro momento apresentará a coordenação, que a ciência e a arte impõem. Este primeiro momento é o ponto final do movimento positivista. O segundo momento será aquele em que a pessoa se apreende em Deus, como mónada; é o momento metafísico e último. // Uma sociedade de actividades, em permanente excesso, no seio de Deus banhadas, é a última palavra, que, como prolongamento natural do criacionismo positivista, será o puro e absoluto criacionismo. A intranha metafísica do Universo"[327].

E, assim, por sua vez, resolve as antinomias que propalam toda a história da filosofia, abrindo-se para a hipótese metafísica em que a realidade aparece como sociedade monadológica: Deus e as almas

A pessoa assume as conclusões da dialética científica

> ("A trajectória do pensamento científico inflecte-se naturalmente para a irredutível realidade – a pessoa"[328])

e se reconhece como atividade livre e criadora, quer pela ciência, quer pela arte, conduzindo-se até à dialética científica. Mas a pessoa, e porque não se afirma sózinha,

> "é em sociedade e para a sociedade. Quando passamos do *eu* contingente e precário ao *eu* pessoal, novas noções entraram para que a nova síntese se formasse"[329].

---

dessa verdade construindo dialéctica psicológica, que deverá ser o próprio movimento racionalizante" (p. 200). Diferentemente de Sergi, Leonardo Coimbra, apoiado em Höffding e na sua lei fundamental – *passagem da parte ao todo* –, afirma que nem a ideia geral, nem a relação entre as ideias, é uma fase do pensamento. "Seguimos um caminho demasiadamente estreito para mostrar como com a actividade psíquica e atenta, que Sergi admite, se pode racionalmente construir a consciência pensante e, confirmação duplamente confirmativa, como o caminho seguido é o da máxima racionalização" (p. 212). Não basta a abordagem da fisiologia, picológica ou outra, não raras vezes cousista, que se contenta com o pensamento como produto ou como epifenómeno do biologismo do sistema nervoso. Contudo, e apesar dos limites apontados, tudo concorre para comprovar, mesmo cientificamente, aquilo que filosoficamente é a conclusão de Leonardo Coimbra – a sua filosofia criacionista.

[327] C [1912], pp. 311-312.

[328] C [1912], p. 318.

O pensamento inflete sobre si mesmo, e na pessoa moral, o sentimento e a vontade pede novas coordenadas, aparecendo assim a dialética artística e filosófica. Arte e filosofia são postas pelo pensamento, surgindo como momentos dialéticos superiores, e não como meras oposições ao pensamento científico. A pessoa a que a dialética científica conduziu exige estas duas novas dialéticas:

> "Pela dialética artística, a pessoa vai tomar posse da continuidade da vida do sentimento, vai tornar presentes e eficazes as grandes ideias de beleza, vai dar a força persuasiva da beleza a todas as grandes ideias, a todos os nobres entusiasmos. // Pela dialética filosófica, vai dar-se a plena liberdade, a plena posse dos determinismos, e prolongar num heróico esforço a sua vida, até ao absoluto; pôr, no quotidiano, o valor e o significado do eterno, unir ao beijo o coração, ao amor a própria eterna fonte do amor, à lágrima a alegria da promessa, da bondade e da íntima compreensão de tudo"[330].

Num primeiro momento, completando a análise dos cousismos, junta aos cousismos filosóficos os cousismos artísticos e religiosos. O cousismo é a paragem na ascensão dialética do pensamento, antes da síntese final ou momento metafísico, em que a realidade nos aparece como *sociedade de mónadas em Deus banhadas*. Após o *terminus* da refutação dos cousismos artísticos, defendendo a coordenação que a arte e a ciência impõem, constrói positivamente a dialética filosófica, mais ampla e mais coerente (síntese filosófica). Já no segundo momento, levando a dialética até ao fim, às últimas coincidências, apreende-se no sistema metafísico como sua essência. Aqui a pessoa apreende-se em Deus, como mónada. A pessoa moral e religiosa é a suprema realidade. Ou como afirma em artigo posterior, de 1912:

> "A pessoa religiosa quer a vida espiritual de amor e compreensão, crê na eficácia das forças espirituais, e Deus é essa mesma realidade moral contínua e, por isso, ilimitada. O

---

[329] C [1912], p. 228. Ou, como antes desta citação, apresenta a pessoa como uma síntese de noções mas que não se encerra sobre si mesma, exigindo a sua própria definição outras pessoas/sociedade – "A consciência sintetiza noções, e a pessoa é uma síntese de noções que traduzem a sua acção para outras pessoas. Não há pessoa sem pessoas, isto é, sem sociedade" (p. 227).

[330] C [1912], p. 298.

> erro e o mal são a sombra da actividade moral, que é o bem e a verdade"[331].

Uma metafísica moral e religiosa, pois no pensamento criacionista de Leonardo Coimbra não é a metafísica que termina em religião, mas é esta que termina em metafísica. A "filosofia, ao acabar-se em religião, isto é, a religião como uma mais elevada explicação e solução para a ansiedade metafísica do homem, pode considerar-se como um espaço a partir do qual se vai tornando lúcido o princípio da harmonia em que uma certa amorosidade *onto-ética* se torna evidente. Deus é a garantia dos valores morais do homem, pois n'Ele se encontra o alento e o sopro de uma vida verdadeira"[332]. Este pensamento pensante de Leonardo Coimbra acede ao vértice da pirâmide no qual, coroando o aumento de liberdade, consciência e atividade, estas contínuas criações das consciências desabrocham em contínuas criações das consciências, e aqui Deus afirma-se como esse mesmo ápice atingido como corolário do progresso dialético-nocional, e não tanto demonstrado, na experiência direta e efetiva. Miguel Spinelli apercebesse que o *criacionismo* "avoluma-se numa perspectiva nitidamente antropoteológica"[333]. Como em Santo Agostinho, podemos falar de uma iluminação que é imanente à apreensão, uma acender-se à luz, que por seu lado assiste e alenta a pessoa, a mónada, primordialmente. Isto é, a pessoa só chega a Deus depois de se apreender como mónada, ou seja, quando o pensamento se encerra nas suas próprias entranhas por um processo de ascensão espiralada –

> "Eis a máxima realidade que podemos atingir: as mónadas mergulhando raízes sôfregas, no oceano fremente do infinito amor. // (…) // O amor infinito é essa fonte originária, que ergue e sustenta todo o Universo. Não é anterior, nem posterior às nómadas; mas seu contemporâneo, o seu profundo motivo e valor de acção"[334].

---

[331] ME [1912], p. 383.

[332] NATÁRIO, Maria Celeste – "Deus e Pessoa em Leonardo Coimbra", in *Humanística e Teologia*, XXXIII (2012) 2, p. 532.

[333] SPINELLI, Miguel – "Criacionismo: um velho nome para uma nova forma de pensar", in *RPF*, XXXIX (1983) 4, p. 404.

[334] C [1912], pp. 367-368. Mas este, o pensamento, não se confunde com uma atividade intelectual e desencarnada, uma inteligência como entidade maior e separada da concretude humana é uma fábula que Leonardo Coimbra não pode subscrever – não é a inteligência que pensa, mas o homem e a mulher concretos, a mónada, que pensa, sente e quer: "Não há inteligência que pense, sentimento que ame e querer que actue; mas mónada, que, pensando, sente e quer" (ME [1912], p. 383).

Nesta obra a religião é tratada no capítulo da *Análise científica* intitulado "Sociedade"[335], como fenómeno sociológico pela escola de Durkheim, onde expõe a teoria do sacrifício de Henri Hubert e Marcel Mauss do livro em conjunto destes dois autores – *Mélanges d'Histoire des Religions*. Aqui se demonstra a existência do irredutível sociológico: a noção ou realidade social, como motivo interpretativo e do processo dialético. Ora, para o nosso filósofo, a última realidade da dialética científica é a *pessoa*, que não existe sem sociedade, mas é em sociedade e para a sociedade. Por outro lado, a consciência, como realidade psicológica, sintetiza noções e a pessoa é uma síntese de noções que traduzem a sua ação para outras pessoas. Para Leonardo Coimbra não

> "há pessoa sem pessoas, isto é, sem sociedade"[336].

Mas a pessoa tem precedência sobre a sociedade. A vida social é uma realidade de alto valor para o indivíduo, porque o eleva de consciência a pessoa e, quer atual, quer historicamente, oferece motivo à sua ação criadora. É, então, pela sociedade que é possível o pensamento e por este a vida moral –

> "A consciência activa encontra na vida social o motivo de se exercer fora dum egoísmo infecundo e mortífero. (…). // As consciências individuais condicionam-se e vivem em reciprocidade de pensamentos, sentimentos e acções"[337].

E a sua reflexão moral procura sublinhar o valor fundamental da pessoa que ininterruptamente caminha para a plena dignificação de toda a humanidade, mediante uma concreta efectivação do sentido da fraternidade. Como escreverá, em 1918, no seu livro *A Luta pela Imortalidade*, a moral é

> "a opção pela vida espiritual universalmente fraterna"[338].

É como realidade sociológica que se inicia a vida moral, atividade psíquica que se realiza nos caminhos da e pela consciência coletiva. É o determinismo coletivo que possibilita a

[335] Já num Excerto Inédito de 1908, Leonardo Coimbra, afirmava que "as religiões correspondem, pois, a um conjunto de necessidades individuais e sociais tão complexo que abrange as mais altas necessidades estéticas, morais e especulativas e as mais elementares necessidades orgânicas e de protecção. (…). A religião como principal meio de cultura de um grande número de povos, envolve no seu complexo sincretismo original os elementos que, diferenciados, constituirão a cultura do futuro. Assim o problema do desaparecimento da religião é mal posto por muitos homens que pretendem ter o pensamento livre, quando, vendo na religião uma tola intrujice, admitem a sua supressão catastrófica" (EI [1908], p. 108).
[336] C [1912], p. 227.
[337] C [1912], p. 228.
[338] ALI (livro) [1918], p. 282.

primeira ação mediata e dirigida, e o dinamismo da ação faz-se pelo pensamento, pelo dinamismo dos motivos. A consciência enriquece em liberdade, atribuindo valor moral às ações da pessoa moral. Esta

> "é uma condensação psicológica da actividade sintética, dominando o determinismo associonista das ideias e o determinismo sociológico de ideias e sentimentos. Realidade superior a que não bastam as obras colectivas realizadas. Nem a moral, nem a ciência, nem a arte herdadas lhe bastam. É preciso que sejam assimiladas e livremente recebidas em consciências, que as exaltem e excedam"[339].

Não se trata de uma receção passiva, mas de uma assimilação livre da consciência, excedida e exaltada pelo seu poder criador. Em rigor, para Leonardo Coimbra, esta atividade sintética e coordenadora, aflorada em consciência e desenvolvida como pessoa moral, só atinge a sua máxima altura afirmando-se como pessoa religiosa. E religiosa,

> "porque se coloca numa sociedade ideal e, para ela, dirige todo o esforço e atenção. Religiosa, porque já possui um mundo mais vasto que a sociedade humana, mundo de ordem e beleza; e, nesse mundo, vive, pensa e trabalha"[340].

"A filosofia criacionista apresenta-se, portanto, como um idealismo mitigado, um dinamismo ontológico pluralista ou monadismo, em que Deus surge como o máximo de realidade, apreendido pelo pensamento dialéctico, construtor da mesma realidade, e nunca fora das mónadas e da sua vida religiosa"[341]. Esta é uma *união cósmica* que o homem e a mulher pensa e deseja, com o sentimento realiza ações generosas e com a consciência social humana torna-se consciência social ideal e absoluta, numa transcendência real que é fruto do poder criador da pessoa moral tornada pessoa religiosa –

> "Esse sentimento cósmico, socialização absoluta que o pensamento efectuou e, por isso justificou, é o sentimento religioso"[342].

---

[339] C [1912], p. 263.
[340] C [1912], p. 263.
[341] ALVES, Ângelo – "Filosofia e Religião no Criacionismo de Leonardo Coimbra", in *RPF*, LI (1995) 1, p. 119.
[342] C [1912], p. 320.

A verdadeira fraternidade, irmanação no absoluto, só existirá para a consciência religiosa que encontre Deus, e, em Deus, o foco de todas as almas, o Amor, que pela sua inevitável sedução ampare e exalte todos os corações. Logo, só acontecerá a perfeita e integral fraternidade, no segundo momento da reflexão filosófica, quando se estabelecer a última hipótese, Deus e as mónadas (e *mónada* é o nome dado a todo o direccionismo de matéria, desde o mais ligeiro afloramento de vida até à mais ampla e profunda consciência). E de sobremaneira quando brotarem as consciências religiosas como mónadas. O progresso vivo da personalidade faz-se por uma série de concêntricos abraços sociais, pois a pessoa vive em sociedade e para a sociedade. A negação disto, no fanatismo religioso[343] ou na negação do religioso, é vício do *cousar*[344]. Assim, nesta obra, resume assim a dialética religiosa:

> "A nós, somente importava mostrar como o criacionismo edifica, na sua natural trajectória, a ciência, a arte e, senão a religião, pelo menos os seus equivalentes e substitutos. Uma ciência certa, e não mero e misterioso símbolo cómodo e fecundo. Uma arte realista, porque dialéctica, e tão mais realista quanto mais se aproxima do momento em que coloca a pessoa religiosa na vida infinita. Uma religião realista, pelo mesmo motivo, e que é o momento de conjugação do sentimento e pensamento religioso com a imediata acção virtuosa; ponto de contacto da personalidade integral com a acção quotidiana, ponto de convergência de todo o valor da pessoa eterna para a sua humana vida social"[345].

[343] É curiosa e salutar a sua definição de Igreja como "uma associação livre de pessoas livremente religiosas, que erguem as almas no mesmo pensamento. (…),esta Igreja não terá pretensões de domínio, será o templo aberto a todos os necessitados de abrigo, o vasto mar onde todos se banhem, a inesgotável fonte de todas as sedes. Subindo até ao momento religioso, será super-humana, mas sem esquecer que tudo se passa na consciência religiosa da pessoa" (C [1912], pp. 326-327); ele que vê na instituição religiosa um momento que conjuga arte e moral, conjugando bem sentir e bem-querer, não permitindo o seu pensamento e sentimento qualquer atitude totalitária por parte das instituições humanas, por mais elevadas que sejam.

[344] Cf. FREITAS, Manuel B. da Costa – *O Pensamento Criacionista de Leonardo Coimbra (Pars disssertationis)*. Braga: editorial Franciscana, 1957, pp. 46-47: se o empirismo atribui lugar privilegiado à experiência e Kant tomando como modelo a experiência de determinado grau da evolução científica, conclui Manuel Freitas, que ambos elevam à dignidade de autêntico e verdadeiro conhecimento tais experiências, mas reduzindo a um determinado modo de experimentar. Isto é o *cousismo*: "maneira de proceder iliegitima [que] significa para Leonardo Coimbra hipostasear ou absolutizar parte da experiência, e reconstruir o resto a partir desse modelo privilegiado. A esta absolutização chama-lhe «cousismo», querendo significar que aquilo que é apenas uma imagem representativa, objecto intencional na concepção escolástica, é considerado objecto em si ou termo último de conhecimento".

[345] C [1912], pp. 328-329.

A vida dirige a matéria, da qual não se pode tirar nem a Vida nem a Consciência, e, como realidade essencial, é eterna, mas a consciência dirige a vida e é, superiormente, a pessoa. Esta não é a pessoa empírica, mas a pessoa do sistema moral cósmico, que é irredutível. Ambas são eternas na permanente fonte criadora, que as contendo as realiza:

> "A vida consciente na sua plena manifestação, isto é, a pessoa, é a *realidade* mais verdadeira e completa. // As pessoas desaparecem como as vidas, mas a Vida e a Consciência não desaparecem. // Eis, portanto, a última realidade, a síntese filosófica a que chegámos – a sociedade dos seres activos e livres, livremente criando e exaltando os domínios da consciência. Como a vida, e mais ainda, não é a consciência um acidente, mas a máxima realidade que atingimos. // (…) // A nossa filosofia é uma filosofia da liberdade, porque o seu Universo é uma sociedade de consciências e a consciência feita pessoa é actividade livre e criadora. O grandioso Cosmos material é, pela mais legítima das analogias, acção de consciências"[346].

A última realidade, que é a pessoa, defronta-se com algo (ou alguém?) que está fora dela e é condição da sua atividade de pensamento, da sua ação livre, moral e religiosa. O problema de Deus[347] é, nesta fase primeira, e posteriormente aprofundado, o problema do significado humano finito e do significado do absoluto da moral. A consciência moral aparece como a mais íntima realidade e essência e não um acaso ou acidente do fenómeno humano.

> "A consciência não é diferente dos seus motivos, o *eu* não é diferente daquilo que normalmente o poderia determinar. // Ser livre é autodeterminar-se. // Quando sentimos que não fomos livres? // Precisamente quando em vez de construímos a pessoa e sua resolução, *cousamos* na dialéctica psicológica e trocamos o coordenável sentimental e intelectual, cujo centro de gravidade é a pessoa, pelo coordenável sensual,

[346] C [1912], pp. 316-317.

[347] Cf. C [1912], p. 357: "Se Deus existe, ele será o infinito excesso, que não se manifesta fora da apreensão, que, em si, dele façam as mónadas, por isso mesmo que, não tendo oposição, não tem instrumentos de acção sucessiva e delimitada. Deus será a única actividade a que o mundo não *faz* obstáculo".

> cujo centro de gravidade é o interesse contingente e *dissolvente*"[348].

Contudo, como já o escrevemos antes, é como pessoa religiosa que a pessoa atinge a máxima altitude, que associadas erguem as almas no mesmo pensamento, irmanadas como consciências livres que abraçam todo o universo e cantam religiosamente o amor todo.

> "A mónada superior, que nós conhecemos é a consciência livremente religiosa. // Consciência de si, dos homens e do mundo, será, ao apreender em si a fonte inesgotável de beleza moral, consciência de Deus. Essa mónada, que se afirmou em Deus, será eterna"[349].

Não deixa de se mover no campo neokantiano na solução encontrada para o problema do mundo, de Deus e da Imortalidade da alma. "Não precisou de abandonar totalmente a sua metafísica criacionista, assente numa gnosiologia idealista-fenomenista (o pensamento construtor da realidade para nós, enquanto a realidade em si, a intuição permanente, é inacessível), e caracterizada por uma ontologia monadológica e um teologia panteísta, em que a realidade é constituída por Deus e os seres, ou seja, uma pluralidade unificada (o Ser é uno-plural), sendo Deus o princípio dinâmico do Universo. Este é, pois, construído pelo nosso pensamento sintético e dialéctico, a partir da experiência científica, que sobe da matéria até à consciência ou pessoa, e a partir desta, pela experiência estética, moral e religiosa, sobe até à realidade metafísica, em gradação ascensional assimptótica, mas sem poder atingir a transcendência absoluta de Deus, em virtude do princípio de imanência gnosiológica, embora mitigada, admitido no início da sistematização. // Leonardo transmutou o seu criacionismo, aprofundando e desenvolvendo alguns dos eus pressupostos, o que lhe permitiu superar certas limitações e restrições teóricas, menos compatíveis com a mundividência cristã. // Passou do idealismo fenomenista, dialéctico, construtivista do real, para um ideo-realismo em que o ser que faz os entes reais se identifica com o ser da sua afirmação real, no acto do conhecimento. Mas em que o ser de cada ente, e de cada afirmação do mesmo ente, não é o Ser, pura e simplesmente"[350]. É, apesar de tudo, uma afirmação categórica da *pessoa*, como último e supremo grau da

[348] C [1912], p. 223.

[349] C [1912], p. 357; ou: "Até aqui as mónadas têm bastado para garantia das máximas realidades. Mas não falamos, agora, numa infinita maturação de virtudes, numa inesgotável fonte de bondade? // Esse coração ideal que jorra perpetuamente o amor, a justiça, a beleza, a santa alegria do sacrifício da menor vida à mais exuberante vida, o contínuo crescimento do universo moral, onde é? // É na mónada religiosa? // É sim; mas como em nós é a humanidade, quando num entusiasmo crente, a ela, oferecemos a nossa vida humilde" (p. 364).

[350] ALVES, Ângelo – "Introdução Geral à Edição Crítica", in COIMBRA, Leonardo – *Obras Completas*. Vol. I. Tomo I. Lisboa: IN-CM, 2004, pp. 49-50.

realidade em si e por si, como atividade livre, inteligente e amorosa, e, assim, criadora. Só o *mistério*, fonte de vida e beleza, onde reside toda a potência, e a dialética da vida, a dialética criacionista, leva à superação das oposições entre matéria e espírito. Sem supressão ou sobreposição de um e de outro, mas dinamicamente pelo outro e para o outro, no respeito pela experiência em que são dados, bem como a sua tensão. O seu criacionismo aponta um *uno-universo* no sentimento vivo do mistério. Porém, e não nos equivoquemos, o seu criacionismo não aceita a possibilidade de uma revelação exterior, de fora da consciência, capaz de impor uma ciência, uma moral ou uma religião, pois tudo é obra do pensamento, que na pessoa e para a pessoa, edifica-as.

A Alegria, a Dor e a Graça é a sua obra mais poética e literária, como muito bem denota José António Saraiva e Óscar Lopes[351], mas verdadeiramente metafísica, ou *poema metafísico*, no dizer de José Marinho[352], e reveste-se de um caráter significativo na abordagem do seu humanismo. Já Afonso Botelho, lidando com a oralidade e a escrita leonardina, apresenta-a como "uma das mais notáveis obras orais (embora escrita) do pensamento contemporâneo"[353]. Ou, António Quadros apresenta esta obra como uma demonstração, excelentemente conseguida, do *estilo português de filosofar*, na "tarefa invulgar de unir numa mesma obra o espontâneo do ser ou melhor do ente instaurado pela palavra poética e a sua desvelação e universalização pela razão. Efectivamente *A Alegria, a*

[351] Cf. LOPES, Óscar – "Anrique Paço D'Arcos e Leonardo Coimbra", in *História Ilustrada das Grandes Literaturas. VIII Literatura Portuguesa*. 2º Vol. Sétima parte – Geração da República. Lisboa: Editorial Estúdios Cor, 1973, pp. 509-511: nesta obra de 2 volumes, o primeiro de José António Saraiva, e o segundo de Óscar Lopes, este descreve assim o *poema* do nosso filósofo: "Mas como expressão poética preferimos ainda a primeira parte, de longe a melhor, de *A Alegria, a Dor e a Graça*. Descontemos-lhe o que, como todos os livros de Leonardo Coimbra, em de digressão filosófica superficial e improvisada, de ligeiro comentário insuficientemente analítico sobre teorias filosóficas ou científicas, que mesmo assim, depois de podados esses ramos mortos, podemos reconhecer um largo poema cíclico desenvolvendo-se desde a manhã do dia, da infância, da vida em geral e da história, até ao meio-dia luminoso, à tarde, e à noite fechada da velhice agasalhada à lareira" (pp. 510-511). Fidelino de Figueiredo, a propósito de três obras de, respetivamente, Carolina Michaëlis, Luís Chaves e Carlos Duarte, intitulado o seu artigo crítico de *Da Saudade, do Amor e da Graça*, que soa como esta belíssima obra leonardina, em tom depreciativo, mesmo juncoso, escreve: "descanse o meu amigo Leonardo Coimbra, que não vou plagiar, parafrasear sequer o seu livro abstruso, quasi apocalyptico" (in "Da Saudade, do Amor e da Graça", in Epicurismos. Lisboa: Ed. Empresa Literária Fluminense, 1924, p. 119).

[352] Cf. MARINHO, José – *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra…*, p. 81: "não teremos dúvida em aceitar a designação de poema metafísico". Também, cf. GANHO, Maria de Lourdes Sirgado – "O Sentimento na «A Alegria, A Dor e A Graça» ", in AA.VV. – *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1994, p. 293: "Poema em prosa, prosa filosófica são expressões que podem convir a esta sua meditação, mas sempre de um modo aproximativo, sem procurar reducionismos simplificadores da inequívoca riqueza de uma obra que se constitui como um desafio hermenêutico e também como interpelação".

[353] BOTELHO, Afonso – "Leonardo Coimbra: A ALEGRIA, A DOR E A GRAÇA", in *Studium Generale*, VIII (1961) 1, p. 96.

Dor e a Graça, obra única na história da filosofia ocidental, obra que a nosso ver constitui o paradigma até hoje inegualado do que pode ser *um estilo português de filosofar*, é um livro simultaneamente poético e filosófico"[354]. Aqui, mais uma vez, se manifesta a vocação e destino do seu humanismo, que, sem Deus, será sempre impercetível. José Marinho apresenta-o como *a palavra explicada*[355]. O

"Quixote do Infinito"[356],

a pessoa humana, move-se por um grande ideal que o projete num transcendente otimismo e seja capaz de traçar o caminho da meta da sua maior dignidade. A união fraterna e universal, verdadeiro socialismo cósmico, das mónadas em Deus. Partindo desta imagem poética da escrita de Cervantes, não podemos ocultar o lugar central da literatura no seu pensamento e imaginário, pois é um leitor atento e afincado de todas as grandes obras literárias da humanidade, portuguesas e estrangeiras, que no seu tempo (como, infelizmente, hoje) são deitadas ao ostracismo em função dos *choques tecnológicos*. Escreveu, logo em 1910, Leonardo Coimbra –

> "O estudo das literaturas e da história é quase ou totalmente eliminado por esses utilitários, que se julgam na vanguarda do progresso. (…). // Abstraindo, por agora, do valor pedagógico intrínseco desses representantes da cultura, é ainda imenso o papel educativo das literaturas"[357].

Esta alma literária, de quem muito lê e bem escreve, jogando com as palavras e a gramática, é coisa bem patente no filosofar de Leonardo Coimbra, como muito bem atesta esta mesma obra. Mas, nesta obra de grande pendor literário, o nosso filósofo fala de si próprio, num solilóquio, ou confissão, de sentimentos e pensamentos. O que podemos

---

[354] QUADROS, António – "A Obra de Leonardo Coimbra no Contexto Cultural…", p. 37. Mais à frente, na página 42, intitula a sua obra filosófica de "uma excepcional obra filosófica".

[355] Cf. MARINHO, José – "Lições aos médicos", in *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e outros textos*. Vol. IV. Edição e Jorge Croce Rivera. Lisboa: IN-CM, 2001, p. 333: "Assim é o homem moderno perdido o sentido do originário e daquilo que está por trás. O originário é a palavra explicada, o pai que *A Alegria, a Dor e a Graça* explica ao filho os caminhos e lhe dá o sinal, o por trás do originário o ser do pai que sabe e a confiança do filho e o laço de ambos. // Podemos, no entanto, compreender que isto se tenha dado na ordem de saber e da acção. Porque, para restabelecer a verdade perdida, é necessário, no puro sentido, cindir-se dele até ao extremo limite. E por isso Leonardo Coimbra adverte nesse livro de densa lucidez, de profundidade abissal e iluminante, que o que se passa num plano do saber e da acção, da cultura e da civilização é a imagem do que correu, par além do tempo ou da origem do nosso tempo «no longínquo plano metafísico» ".

[356] ADG [1916], p. 129. Ou, "vagabundos do mistério" (p. 193).

[357] SE [1910], p. 194. Ou, na p. 195: "Nas literaturas vivem todos os sonhos e aspirações humanas. Todas as experiências de sentimento aí aparecem. A curiosidade *nova*, o amor, o enternecimento, a audácia".

denominar de *diálogo interior*, isto é, que é o momento preparatório e constitutivo do processo universal do conhecimento e do seu pensamento. Este é o momento primordial que estabelece uma dinâmica que compõe a proposição metafísica, e que coloca o *carpem die* na *Luz da Verdade*. Isto sem que saia dos limites da filosofia. Eis o caminho que nos propõe –

> "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"[358].

Leonardo Coimbra, e, consequentemente, pensa estas questões com o seu criacionismo, não é insensível ao risco de que as instituições ponham em perigo a liberdade espiritual, das pessoas e das próprias instituições (e o seu tempo, a Primeira República, é prova cabal disso), reflete o sentido da admiração das crianças pelos mendigos e vê nestes o símbolo de *Jesus Crucificado*. E na sua condição, dos mendigos e do Jesus crucificado, a do encarceramento do

> "fraterno espírito amoroso na imobilidade das instituições sociais"[359].

Nesta crítica cerrada ao mundo moderno, o nosso filósofo, que não é de *chorar sobre leite derramado*, procura descobrir um sentido para as instituições e a civilização da maior transparência do absoluto espiritual que as transcende: o irracional, o inominado e o inefável. Aqui reside o

> "movimento interno de que o progresso é a face externa, a involução espiritualista dominando a evolução material"[360].

Encontra nestas categorias, alegria, dor e graça, os lugares de acesso ao *Mistério*. Afirmando Cristo como a *verdadeira fonte da civilização*, então, civilização aqui significa, por antonomásia, a vida espiritual, a interioridade, que se manifesta em obras que penetram toda a realidade – a crescente espiritualização do Universo. E é o *evento* cristão decisivo nesta crescente espiritualização. Ou, como afirma Joé Marinho, no "livro decisivo e central

[358] ADG [1916], p. 56.
[359] ADG [1916], p. 50.
[360] ADG [1916], p. 177.

de toda a sua obra parte o filósofo da consideração do homem e da alma humana perante o Ser para subir à meditação e contemplação do Absoluto"[361].

O nosso filósofo desenvolve, *neste passeio*, analogias e imagens sobre a alegria, a dor e a graça, como teorias que concebe a partir da realidade existencial da humanidade. Assim, *A Alegria* é a comunhão com a Natureza, e *a Dor* é a solidão da alma frente ao Universo material, sendo *a Graça* a Unidade reencontrada, ao nível da pessoa moral e religiosa, a comunhão em Deus. É um ritmo ternário, que afirma (*Alegria*), que nega (*Dor*) e que é a negação da negação ou super-afirmação (*Graça*). Não "é por saltos, à maneira Kierkegaardiana, que se transita de um núcleo a outro, mas também não é mediante simples superações de ordem de lógica, à maneira da dialéctica hegeliana, antes será pelo acréscimo de volume de ser, que no próprio movimento se gera, frente a um excesso ou excedência, sempre inesgotável, fonte de criatividade, potência de afirmação"[362]. Começando pela ordem que Leonardo Coimbra escolheu na sua obra, *a Alegria*, compreendamos o que Afonso Botelho, percebendo a presença de Kirkegaard e do pensamento existencial, bem como a conjugação do pensamento cristão e português, concluiu: que a "Alegria antes da Dor, como a inconsciência antes do pecado, são a grande «originalidade» do ponto de partida de Leonardo para uma visão da Dor e da Graça, que lhe permite também uma analogia destes três momentos do conhecimento com a Presença das Três Pessoas da Santíssima Trindade. Se a esta interpretação corresponder uma realidade, aquela «originalidade» pode também permitir a reflexões futuras uma aproximação da Verdade"[363]. A humanidade é um microcosmos no drama realizado no mundo, que é uma unidade, e que na linguagem do amor atinge o clímax, quer como vontade originária e quer como expressão da unidade envolvente. Na união dos corpos dá-se uma nova síntese, opulenta e criadora de maior vida.

> "No homem há como que a recordação fisionómica e psicológica de todo o mundo animal. Neste sentido, é a zoologia um comentário à antropologia. // Pelo amor é todo o Universo um símbolo, antes, uma sugestão necessária, uma exposição manifesta, o vocabulário disperso que será preciso recolher para exprimir e realizar a própria alma"[364].

Numa linguagem literária, preenchida de imagens e metáforas, não raras vezes em passo versicular, em estilo fluente e de inspiração profundamente lírica, deixando-se guiar por um intuicionismo estético, que sempre se eleva ao plano transcendental ou metafísico.

---

[361] MARINHO, José – *Verdade, Condição e destino no pensamento português contemporâneo*. Porto: Lello e Irmão Editores, 1976, p. 121.
[362] GANHO, Maria de Lourdes Sirgado – "O Sentimento na «A Alegria, …", p. 294.
[363] BOTELHO, Afonso – "Leonardo Coimbra: A ALEGRIA, …", p. 98.
[364] ADG [1916], p. 67.

> "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. // O Universo vai para o Uno da Graça, vindo do Uno do Caos"[365].

Esta é a alegria das *primeiras horas* que gera vida nova, e não se reduz, portanto, a uma atitude sensista. Mas abre-se, para o nosso filósofo, em vastas perspetivas que jamais permitirão que o saber se fixe ou se possa vir a fixar nos limites da sensação, antes nesta se projeta para o conhecimento intuitivo do espírito. Projeta as possibilidades do sensitivo para além das aparências (supera a perceção pura do empirismo e da consciencializada da fenomenologia[366]), como, por outro lado, mostram, claramente, a sua adversidade com o cisma cartesiano entre pensamento e extensão. A "sua visão do sensível, muito ao contrário, ultrapassa todos os limites da sensação e projecta-se, a partir dela, no conhecimento intuitivo do espírito, por forma que a percepção oferece, em si mesma e para além do seu próprio estatuto, a virtualidade do conhecimento estético, superador da percepção restritiva do empirismo ou mesmo da percepção consciencializada da fenomenologia"[367]. Sem olvidar páginas de autobiografia, de sobremaneira na parte inicial da obra, Leonardo Coimbra, manifesta-se nesta obra em intencionalidade metafísica e revela um caráter existencial, passando da emoção estética à intuição metafísica:

> "As almas verídicas (porque há aparências, esboços d'alma) nutrem-se dum único alimento – o absoluto. // Procurar a substância, as relações totais das cousas, o que *é*, para além do que aparece, eis a ansiosa tarefa das almas. // (…) // O que é uma manhã? // A obra dum *Fiat* arrancando ao *Caos* um *Mundo*"[368].

Este é sempre o seu grande propósito ir ao encontro, e encontrar, a essência das coisas, percorrendo as principais vivências da alegria num paralelismo sincrónico e simbólico das horas do dia com as fases da vida. Estas *almas verídicas* "a todo o momento se procuram transcender – como não sabem que não são a última expressão do ser, não se tornam como um fim para si próprias nem, por via disso, se retêm em si mesmas, antes procuram a

---

[365] ADG [1916], p. 47.
[366] Cf. BOTELHO, Afonso – *Três Mestres do Conhecimento*. Lisboa: Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1993, pp. 28-30.
[367] Idem – "Diálogo Interior na Obra de Leonardo Coimbra", in AA.VV. – *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1994, p. 288.
[368] ADG [1916], pp. 43-44.

relação com as outras, em última estância, a relação com o próprio absoluto"[369]. Este conceito de relação é crucial na compreensão do texto do nosso filósofo, definidor de Deus e da Humanidade, ou da comunhão do Ser com os seres. A potência de admiração que mora no que existe e o entusiasmo pelo belo e pelo bom, superando os obstáculos que põem em causa a intersubjectividade. Como primeira forma de presença no mundo, revela, igualmente, o ser no mundo. O Absoluto é para o nosso filósofo a consciência suprema da essencial união entre todas as almas, a *grande unidade abraçando todos os seres*, na singularidade irredutível de cada uma delas. Assim,

> "toda a Alegria do Universo é a posse plena da sua harmonia, a integral memória do seu Ser. // A Alegria é infinita, e, da triunfal ascensão do sol levante ao meditativo sorriso do pensamento, espraia-se em contentes e ondulantes vitórias. // Sem princípio, nem fim, porque o Tempo e o Espaço são obras suas, em cada ponto e em cada instante encontra uma nova direcção em que aprofunda, e, no ponto e no instante, freme o infinito do seu poder"[370].

E depois deste estado de inocência, antes do *pecado*, *a Dor*.

> "A dor é a relação do homem consciência, vontade amorosa, com a Vida inconsciente e súplice. // A dor é filha da simpatia, e, se tanto prezamos a memória e a consciência, é porque só elas universalizam a simpatia. // 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 exprimibilidade. // É, por isso, que a dor é uma experiência viva e séria, mergulhada no seio do Universo"[371].

A dor exprime a solidão da alma perante um Universo mudo, incapaz de responder aos anseios e desejos mais profundos da humanidade.

> "Só a ausência nos revela as companhias em que andáramos sem disso termos conhecimento. // O homem adormecido nos

[369] EPIFÂNIO, Renato – "Entre *A Alegria, a Dor e a Graça* e a *Teoria do Ser e da Verdade*", in *Humanística e Teologia*, XXXIII (2012) 2, p. 722.
[370] ADG [1916], p. 101
[371] ADG [1916], p. 135.

> braços carinhosos da divindade ignora-a; mas, se a Dor lhe revela a ausência do arrimo a que a sua vida vinha amparada, é na dor e na desgraça que encontra a viva presença de Deus"[372].

O homem sente uma certa insubsistência e fragilidade perante as forças da natureza, gerando na humanidade inquietação e a tentação niilista, de sobremaneira no experienciar do mal e da morte. Agravada na busca de um Mistério que se pressente em tudo e não jamais se alcança, fazendo brotar no coração e na mente humana uma tremenda frustração.

> "Quando a terra for no espaço o imenso cemitério de todas as ambições humanas, que será feito de todos os sonhos e heroísmos, de todas as nossas emoções de mistério?"[373]

Não se encontra resposta para a questão fundamental, cumprindo o seu princípio basilar da continuidade, *para onde vão as almas*? As respostas com que se depara não o confortam, desde o niilismo ao determinismo materialista e mecanicista, ou desde do panteísmo ao naturalismo naturalista.

> "Um novo ateísmo dizendo que o Universo existe e é indiferente à consciência. – Atitude insustentável para um naturalista, sabendo que existe e pensa"[374].

À maneira de Stuart Mill, um Deus impotente que desperta uma consciência mas não a consegue fazer perdurar. Um Deus que se resume a introduzir uma ordem e não uma ação criadora. Tudo se resume a um demiurgo qualquer que não responde cabalmente, fazendo da humanidade o cavaleiro da triste figura.

> "É que mergulhamos no ilimitado oceano do ser, que nos toma e electriza e impele. // (…) // O homem atravessa a vida, numa tensão de heroísmo, de vontade de alma significativa e real. // O mundo é opaco para a luz que vai espalhando; e o homem sofre, teima, vê-se isolado e possivelmente iludido. // *Cavaleiro de triste figura* vai, na humildade do planeta, afirmando o absoluto da consciência, da lealdade, da conservação espiritual; e, num dado

[372] OPov [1920], p. 119.
[373] ADG [1916], p. 109.
[374] ADG [1916], p. 110.

> momento, repara em que a sua luz persiste, sem que as trevas do Espaço a possam estrangular. // De onde vem o alimento da sua luz? // (…) // É o *ser* que o embebe e o penetra. // (…) // Que empurra o homem para o dever e o deixa sempre insatisfeito na visão dum dever maior, isto é, de mais universal e amorosa comunicação? // Essa fonte inesgotável de heroísmo moral, essa continuidade de sempre excedidas acções meritórias, é *a resposta do Ser à nossa atitude quixotesca dentro da vida*"[375].

O pessimismo de Schopenhauer e de Hartmann não passam de abstracções afastadas da dolorosa experiência da vida, dominados, talvez, pelo medo da morte. Mas sempre animado por um otimismo invejável, superando a atitude tão comum de calimero, estampado no rosto de tantos que se contentam com a imanência dos acontecimentos e sem asas para voarem mais alto, escreve:

> "Quixotes, abrasados de sonho, o mal, a dor e a morte são o nosso alimento, os ingredientes com que a nossa alquimia fabrica o amor, a esperança e a vida"[376].

Proclama, o nosso filósofo, a vida numa afirmação espiritual, num consciente e obstinado quixotismo, que lhe faz gritar o otimismo de quem deseja fazer o mundo amoroso e bom, penetrado de consciência e entendimento. Uma pergunta que nunca deixa de ser posta no caminhar, e companhia, da humanidade. Torna a humanidade maior porque inquieta e dinamiza, não permitindo banalizar o mais dos insignificantes acontecimentos, despertando-nos para o Cosmos como um todo.

> "A Alegria é vitoriosa e simples, a Dor é comovida e transcendente: 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"[377].

A dor, em *Jesus*, manifestando a sua maior aproximação e compreensão do cristianismo, é transfigurada em *terra arada* de uma nova esperança repercutida num longo murmúrio, feito *verbo* em Cristo Jesus.

---

[375] ADG [1916], pp. 132-133.
[376] ADG [1916], p. 135.
[377] ADG [1916], p. 138.

> "A Dor é o arado de Deus: rasga o corpo do homem, insinuando-se até à alma para que o seu calor interior desperte e faça, dum lume amortecido, um vulcão, em maré de fogo, erguido para as Alturas"[378].

A Graça, reconciliação da Alegria e da Dor, é a sensação da liberdade, pois é em cada forma presença do Infinito, a vitória da unidade sobre a pluralidade, da liberdade sobre a necessidade. Escreve António Quadros, "o homem poderá ascender ao estado de *Graça*, estado a que Leonardo Coimbra dá uma amplitude não só religiosa, mas também existencial, vital e totalizantemente cognitiva"[379]. Afirmando mesmo que quem

> "uma vez sentiu a graça, viu o próprio Deus"[380].

Nela apreendemos o universal no particular, mas é sempre um excesso que nega o esgotamento determinista e mecanicista e é o sorriso da própria liberdade. Ela nega o homogéneo que escraviza e tiraniza a vida da humanidade e da restante criação. Quando isto não acontece, ou seja, se o *espírito criador* adormece, a humanidade é escravizada aos meios materiais e surge o conflito.

> "A Graça é, antes da Dor, o sorriso da Alegria; é, depois da Dor, a Unidade reconquistada boiando sobre os destroços, que, por ela, tomam um novo sentido de Alegria, um lúcido corpo de drama, um valor de relevo e exaltação. // (…) // A Alegria canta, a Dor procura e atende, a Graça *é*"[381].

Afirmando a liberdade, a sua existência concreta, encontra na graça a resposta que o coração humano anseia, pois o Universo é uma sociedade ativa e a existência assenta num princípio de equilíbrio social. Sem esconder que a liberdade e o determinismo são contrários, não entende, porém, que se excluem, ou que temos de escolher um e rejeitar outro. Para Leonardo Coimbra, segundo o seu método criacionista de síntese dialética ascensional, é um pelo outro. A graça é

> "a justificação duma unidade de reais pluralidades, duma infinita possibilidade de formas reais, duma liberdade de

[378] J [1923], p. 259.
[379] QUADROS, António – "A Obra de Leonardo Coimbra no Contexto Cultural …", p. 54.
[380] ADG [1916], p. 146.
[381] ADG [1916], p. 145.

> ligações, de universal comunicabilidade. // O Universo é uma ordenada coexistência"[382].

Sem omitir que a sensação, herdada da condição ancestral da humanidade, a sua animalidade, é real e afirmativa, e contem a imediata presença do ser. Porém, revela, igualmente, uma unidade interior que a transcende. E termina esta obra demonstrando que a graça, como sensação da liberdade, é sensação de Deus, transmutando a experiência estética em experiência metafísica. A *realidade* é abordada no seu duplo aspeto – *contável* e *descritível*, e, por outro lado, *infinita* e *inominada*. A constante realidade é a ação. O sentimento do sublime, do Infinito, transforma-se em sentimento religioso – sensação de Deus. Deus não é, assim, inacessível

> ("Não é, pois, verdade que o Ser, a plena Unidade, que é a consciência cósmica, Deus, seja inacessível e indemonstrável"[383]),

mas experimenta-se no espetáculo sublime da montanha, na vida e no testemunho dos místicos e, principalmente, na figura, vida e palavras, de Cristo Jesus. Logo, não se trata de uma demonstração lógica ou racional, mas do reconhecimento de uma presença, já existente, ao nível da sensação, do sentimento e do pensamento. Todavia,

> "mais que o pensamento em acção, ou o sentimento, é a própria sensação que nos revela lírios e boninas, levou os homens para a vida substancial e eterna"[384].

A graça é sentimento, sensação e pensamento, distanciando-se "quer duma redução antropológica, quer duma redução cosmológica da questão"[385]. E 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"[386].

---

[382] ADG [1916], p. 144.
[383] ADG [1916], p. 181.
[384] ADG [1916], p. 187.
[385] PINHO, Arnaldo Cardoso de – "Uma Leitura Teológica da Graça em «A Alegria, a Dor e a Graça» de Leonardo Coimbra", in *Nova Renascença*, XI (1991) 41, p. 42.
[386] ADG [1916], p. 185.

O mundo é pela graça de Deus e a salvação está somente na graça de Deus, e Cristo é *a maior* realidade cósmica dada a ver à humanidade; que profissão de fé filosófica tão perto da profissão de Fé cristã. E entenda-se, em pleno, a compreensão da *Encarnação* na pessoa de Jesus,O Cristo –

> "Cristo é o novo vidente que olhou o infinito através da alma do homem"[387].

Sem dúvida que este texto *ascende mais degraus* no seu caminhar filosófico e religioso, e como obra de transição[388], que coloca em questão o pensamento dialético, apreendendo os limites do criacionismo, ou melhor, do pensamento criacionista,e se depara com o irracional[389] irredutível. É um convite a escutar o *Silêncio*:

> "É o Invisível, o Inefável, o Inominado que povoa toda a Solidão, que enche de cósmicas e substanciais palavras todo o Silêncio"[390].

Um irracional "que cada vez mais se impõe como «criando a razão e a ordem», e se vai tornando o «Inominado e Inefável» e, finalmente, é a Unidade, a Fonte originária, o Infinito oceano em que vogam as almas ou Deus – Leonardo Coimbra passaria a descrer da razão e a confiar mais na intuição estética"[391]. Esta é uma aporia fundamental do seu pensamento criacionista. A poesia assume, aqui, o lugar de relevo e o pensamento sistemático, o seu idealismo dialético, parece que já não pode subsistir. Novos caminhos, no seu caminhar permanente, são desbravados pelo nosso filósofo: o Deus de Cristo Jesus é cada vez mais o seu Deus, e é Alguém.

---

[387] ADG [1916], p. 190.

[388] Ângelo Alves (in "Leitura Metafísica de *A Alegria, …*", p. 207) não concorda com esta afirmação, que encontro em José Marinho e que me parece de inteira justiça. Para o grande estudioso de Leonardo Coimbra, Ângelo Alves, este texto insere-se na harmonia da sua obra, como uma digressão e complemento, e sistematicamente inserida na mesma, só se tratando de uma espécie de salientar um outro aspeto a exponenciar. Não concordo, pois não põe em causa o seu trabalho de indagador da verdade, mas implica degraus que sobe, ascende, numa obra de busca permanente que a morte interrompeu. Não fica mais pobre o nosso filósofo neste caminho de transmutação filosófica e maturação religiosa, que define o seu humanismo na imanência do universo e se transcende para além de…, inicialmente algo, e posteriormente alguém. É nesse Alguém, Deus, que o homem se afirma em toda a sua humanidade, lembrando, porventura, a definição conciliar do Vaticano II – *filhos no Filho*.

[389] Cf. ADG [1916], p. 152. Arnaldo Pinho, numa leitura teológica do texto ["Uma Leitura Teológica da Graça …", pp. 41-55], conjugando o nosso filósofo com Karl Rahner, apresenta o Irracional, que escapa a todas as formas, sem deixar de estar presente, como sendo a Graça, que sempre se reveste na figura do Excesso, e conclui: "A graça é pois presença, presença ao criacionismo anímico do homem, em relação e acção, acção que não é exclusivamente resultado, mas à partida excesso também irracional" (p. 50).

[390] ADG [1916], p. 200.

[391] ALVES, Ângelo – "Leitura Metafísica de *A Alegria, …*", p. 206.

> "O estado de graça é o sentimento da presença universal. // Estar em graça é olhar o Universo daquele invisível centro de amor, que é o seio de Deus. // Estar em graça é parar suspenso no meio do ruído a ouvir vozes das bandas do Silêncio. // Estar em graça é ir devagar na Solidão a conversar com o Invisível, a encher de humanas palavras amorosas todo o Espaço sem voz"[392].

E quem é a pessoa humana? Abordando a questão do riso e da calúnia, em artigo de 1920, *O riso e a calúnia*, partindo do dito de que o primeiro (o *riso*) define a relação quebrada, apresenta a partir da palavra latina, e não da palavra grega, *a pessoa* como a máscara do teatro da antiguidade greco-romana, e contribuindo para a sua precisão na distinção entre humanidade e animalidade. Só a humanidade ri, mas também só ela calunia, logo o animal pode fingir o meio para neste se confundir, mas o homem pinta o seu habitat para ocultar a sua maldade. Estas tintas negras com que pinta o caráter da humanidade, é, porém, esclarecedor sobre o conceito de *pessoa* em Leonardo Coimbra. A *pessoa humana* e a *pessoa divina* estão intrinsecamente ligadas, mas se foi *acrescentada* ou se é *recordação* é o que Leonardo Coimbra irá ainda indagar. Mas é sem dúvida o que nos distingue dos outros animais – o homem e a mulher são pessoas. Escreve o nosso filósofo:

> "A palavra latina *persona* parece ter significado a máscara do actor. 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"[393].

No artigo *O Mistério* (1923), partindo da experiência do contraste entre um universo silencioso, em que só o homem e a mulher falam, e muitas vezes se sentem perdidos nesta solidão, coloca diante do leitor o abismo de treva e um oceano de luz, de bondade de fraternização e de eterno amor, que descobrem em si próprios, e onde o homem e a mulher se reconhecem como mónadas (ou mesmo criaturas de Deus, entendido como espaço da fraternidade universal) e se libertam das amarras da matéria e dos determinimos, como o já tinha escrito em 1910, em artigo homónimo:

---

[392] ADG [1916], pp. 200-201.
[393] ORC [1920], p. 57.

> "Abençoado seja o Mistério, que permite ao homem o sacrifício, o orgulho, o cristianismo! Escravo da matéria, ou escravo dum Rei do Universo, sempre o homem seria escravo"[394].

Este, o de 1923, é uma longa meditação poético-metafísica sobre a unidade do Universo, que é Deus, o Amor, em termos de idealismo criacionista, e de estilo platónico.

> "Vou falar do mistério e lembro-me da saudade"[395].

Contudo, procura evitar o dualismo gnóstico e aceita uma visão cristã do mal assente no pecado original e na redenção de Cristo, que vence o mal. É uma visão espiritualista que verifica a vida como uma *metafísica concreta* e que no *mistério* encontra toda a potência e todos os irredutíveis (o amor, a bondade, o heroísmo, a liberdade, a criação). Aqui a humanidade erguer-se-á na solidão muda do universo e encher-se-á o universo de harmonia, de luz e de amor fraterno.

> "O Silêncio só é verbo quando o penetra e o enche o coral de todas as vozes: as cores só dão Luz, quando, todas juntas, se abraçaram fraternalmente no coração da Unidade"[396].

O cristianismo começa a ser, assumidamente, a religião cósmica que em *Natal e Novo Ano*, contrapondo-o ao helenismo e o intelectualismo ao irracionalismo, lança as bases da sua interpretação criacionista do cristianismo. Mas já tinha alertado em 1916:

> "Penetrar o Mistério, que sublime Alegria! // Mas sede prudentes. // O Mistério é feminino, tratai-o como uma Mulher. // Um fino tacto, uma comovida e enleada delicadeza e muito enternecimento vos são precisos. // O Mistério não permite violências. Se tentais violentá-lo, morre da violência."[397]

Falando da poesia na linha do sentimento (o seu raciocínio é simples: se existe mistério, também existe sentimento) e do valor e arte que do mesmo brota, distingue, uma cultura humana que define como *uma nebulosa em evolução* (portanto, não rectilínea, nem lateral),

---

[394] M (1910) [1910], p. 183.
[395] M [1923], p. 237.
[396] M [1923], p. 240. Ou, na p. 241: "O homem há-de sempre compreender-se como uma saudade de Deus. // Nostalgia do divino, raio de sol eterno, o homem só compreende a unidade do amor".
[397] ADG [1916], p. 61.

e os poetas em *poetas humanos* e *poetas cósmicos*. Os primeiros têm apenas o sentimento das belezas humanas e enaltecem os valores sociais, como a família, o amor à pátria e o eros… Os segundos, que possuem o sentimento do mistério, tudo fundamentam na vida universal, colocando os valores humanos no cosmos, excedendo o *homem social* pelo *homem cósmico*. Tudo isto vai, paulatinamente, mas seguro, caminhando e construindo o humanismo leonardino que não se pode conceber sem a união umbilical com o Deus transcendente e pessoal. Assim, como já os tinha definido em outro artigo de 1910, os primeiros são irreligiosos e os segundos são religiosos:

> "Os primeiros desempenham a função humana de conservação dos valores sociais, o amor, a amizade, a coragem, a dedicação, a lealdade, o sacrifício, etc. Os segundos a função transcendente de servirem de boca onde o Universo inteiro adquira voz e soluce, cante, grite, reze e prometa. Os primeiros levam a moral humana, a fraternidade dos homens, a sua justiça e a sua bondade. Os segundos fazem da moral a religião, e, insinuando-se no ponto obscuro onde pára a ciência e que a filosofia aponta, são uma nova forma de verdade e uma nova afirmação de novas e eficazes realidades"[398].

Para o nosso filósofo, sem dúvida que as artes têm valor em si, é-lhes intrínseco. Mas colocam-se, antes da moral, como via de acesso à vida e nova forma de verdade pela simpatia, e, depois da moral e da metafísica, enquanto suporte da vontade humana (mesmo heróica) e excesso permanente que define a humanidade em religação ao *mistério* e a escancara ao *infinito*. E, colocando a ciência no lugar que lhe compete, no acesso à verdade e à beleza, e quanta mais diferenciada o for, mais precisa dos correlativos filosóficos e artísticos.

> "O poeta fala e as suas palavras são astros, sóis, nebulosas. // Um vento misterioso se levanta e eriça a cabeleira de Júpiter. // Movimentos sísmicos percorrem o corpo do Gigante. E, quando a voz do Poeta vai falando o infinito do espírito e o infinito do Cosmos, a face batida da loucura, os olhos desorbitados de assombro, Júpiter grita: «Fechem-se essas janelas. Quem quebrou o cristal de Olimpo, que vento de Mistério é este que me atravessa os ossos. Que é aquilo,

[398] MA [1910], p. 187.

> além? // Labaredas, mundos, consciências, iluminando o espaço»!"[399].

E os poetas que em 1912, neste artigo supra citado, eram a fala e as palavras do *mistério*, e que quebram o cristal do Olimpo, são agora os *poetas cósmicos*, a humanidade universal ou cósmica (do seu socialismo cósmico). Nesta fase Leonardo Coimbra não escapa na totalidade ao positivismo, mas denota-lhe, desde logo, os seus limites. A intuição bergsoniana leva-o a concluir que o acesso à metafísica e à religião se dá apenas pela poesia e pela moral. Sem dúvida que são os prolegómenos do seu humanismo desaguado e explanado em pleno em *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*. O poeta, figura proeminente em Leonardo Coimbra, é sempre percebido como a figura da humanidade desperta e atenta ao espírito, capaz de se elevar acima da matéria inerte:

> "Um homem acordado só é compreensível pela *simpatia* que lhe acompanha a alma, um homem adormecido é um pedaço de matéria que a inteligência científica pode dominar e usar como um quase sólido geométrico"[400].

Henri Bergson tinha-o seduzido com o *élan vital*, mas, por outro lado, não transige no binário bergsonista da intuição-inteligência, descobrindo nele uma nova antinomia. É na tentativa de fundir estes dois conceitos antitéticos que nos apresenta o conceito de *Razão Experimental*. Esta é intuitiva e racionalizante, capaz de pressentir a dinâmica do universo e de desenvolver intuitivamente os seus pressentimentos pela e na lógica da inteligência. Ou, em 1920, como escreveu em *Louvor da Liberdade* –

> "A *razão experimental*, relação da liberdade humana com todas as actividades cósmicas, alma da ciência, é ainda e também o próprio espírito da Democracia"[401].

Pois esta é a sua arma contra a fatalidade, e dignificante da humanidade, que em ciência se faz em todas as relações de todas as atividades, e em democracia se faz em todas as relações de todas as vontades. Não há progresso linear, ao contrário da proposta de Auguste Comte e da sua Lei dos Três Estádios, mas um dinamismo omnímodo da consciência e da comunhão simpática das coisas, imprimindo humanidade e moral, até à intelectualização crescente e concreta de uma Razão que se preenche constantemente de

[399] FL [1912], p. 300.
[400] M [1923], p. 243.
[401] LdaL [1920], p. 108.

Experiência no Mundo e na Vida, enchendo e renovando nas fontes os conceitos com os quais labora –

> "tudo o que existe é pensamento; (…) [bem como o seu] idealismo (…) *criacionista*: [e o nosso filósofo precisa que] o real posto pela actividade do juízo, (…), em alongação assintótica e metafísica, nos daria um real criado pelo pensamento divino"[402].

Ou, como dois anos antes (1921), no seu estudo sobre o pensamento filosófico de Anthero de Quental, e, nesse estudo, acerca de Bento Espinosa e da sua metafísica na *Ética*, apresentando o seu modelo metafísico como teoremas que são construções sobre postulados ou hipóteses e que, em rigor, é o

> "critério profundo da Razão experimental. Porque é Razão, é actividade e actividade espiritual, mas nem o espírito, nem a matéria, nem qualquer dos produtos da sua actividade pode pesar sobre a liberdade criadora com o absolutismo do seu corpo. Esta a alma do que chamamos *criacionismo* e que é a própria vida da Razão. // A conciliação dos subjectivismos, o acordo social ou certeza, faz-se na parte construtiva da Razão pela metodologia científica, faz-se na parte inicial dos postulados pelo acordo livre, convenção cómoda dirá Poincaré, na escolha desses princípios"[403].

Assim, a obra *A Razão Experimental (Lógica e Metafísica)*, de 1923, atualiza o *Criacionismo* de Leonardo Coimbra com mais amplitude na metafísica e uma maior abertura a fórmulas novas que o levam a uma conceção de Deus como volume espiritual, de que o espírito humano é apenas uma dimensão em nós apreendida, colocando expressamente a hipótese da revelação divina no xadrez do seu pensamento e no seu lirismo metafísico de sempre. José Gama afirma ser esta a "obra de maturidade, encerrando de certo modo o prolongado debate da reflexão filosófica de Leonardo Coimbra em torno da actividade científica, e apontando nova direcção"[404]. Trata-se de uma razão dinâmica, por oposição à razão estática da metafísica tradicional, e, por outro lado, de uma razão

[402] RE [1923], p. 171-172.
[403] PFAQ [1921], p. 419. Ou, na p. 422: "O que há na Razão penetra a Experiência, como esta é toda a vida de aquela. // (…) // (…); o facto irredutível é o carácter experimental da Razão, ou o carácter racional da Experiência que é o mesmo, é o que *subsiste evoluindo*, seja a própria Razão Experimental ou a Memória Inventiva".
[404] GAMA, José – "Leonardo Coimbra e a Poesia Portuguesa", in *Nova Renascença*, VII (1987), p. 267.

social em oposição à razão individualista do iluminismo. A sua dialética, superando-se no próprio excesso das oposições, intuitivas e nocionais, e que integra em noções reais, e progressivamente mais abrangentes, que segundo o princípio de *máxima racionalização*

> ("da melhor unidade na mais opulenta diversidade, que é também um princípio de beleza"[405]),

e num crescente triunfo da vida do pensamento sobre o aparente dado estático da coisa e do conceito, que a determina. Mas esta construção refere-se ao *mais* que na medida em que a transcende a possibilita. Aqui, verdade e certeza são abordadas simultaneamente, pois interdependentes e compenetram-se, ou até se identificam, em parte. Para Leonardo Coimbra, a ciência, feita de juízos hipotéticos sobre elementos nominais, é certa nas conclusões e hipotética nas bases[406], ou mesmo *condicionalmente* certa. E como não há certeza objetiva, mas só social, também a verdade é o acordo social e não o acordo com o objeto. A Razão Experimental é a nova função do acordo, ou mesmo certeza, duma abordagem vagarosa e segura que está a surgir na evolução humana. Em rigor, o acordo possível ou virtual é sempre um sistema hipotético-construtivo.

> "O mínimo *quantum* de experiência e realidade dos elementos e axiomas basilares é a origem da verdade implícita de cada ciência"[407].

Isto permitirá a Leonardo Coimbra, ainda mais acentuadamente, perceber que a realidade não se esgota no sensível e no palpável (coisa a que ele nunca reduziu a realidade), mas patentear uma outra dimensão da mesma: a dimensão espiritual da realidade.

---

[405] RE [1923], p. 184.

[406] Cf. RE [1923], pp. 185-206: "Toda a ciência tende para ser um sistema hipotético-dedutivo (antes hipotético-construtivo), isto é, um sistema de construções a partir duma base de escolhidos axiomas e elementos" (p. 185). E "é na revisão e escolha dos axiomas e elementos fundamentais que se insere o progresso científico" (p. 187). Mas "a passagem faz-se sempre por virtude do princípio da máxima racionalização construindo a partir do limite ideal de simplicidade pela introdução do mínimo da diversidade que baste à explicação dos fenómenos" (p. 206).

[407] RE [1923], p. 118. Ou, noutra passagem desta mesma obra: "A *certeza* é o passado que, por inércia, parece *insistir*; a *verdade* é a manhã dum astro a doirar a orla dos montes, a subir no canto da cotovia e na apoteose heróica da voz humana, como timbre novo e revivente. // A *certeza* é a pompa, a soberba a tranquilidade assassina dos sacerdotes judeus; a *verdade* é a luz carinhosa e humilde que se demora contente de encontro às crianças, beija e perdoa os pecados das mulheres e tem por único combustível os corações despertos, a *verdade* é o próprio coração da vida a arder de amor na cruz erguida num Outeiro humilde, irradiando ternura na frialdade do Espaço. // A *certeza* é Caifás, a *verdade* é Jesus; entre os dois o mundo romano pelo cérebro de Pilatos *hesita*, inquire, ansioso e sem a ver, pela *verdade* que desponta " (p. 175).

> "Alargando o conceito de Natureza de maneira a envolver o que das ciências psicossociológicas se pode construir por conceitos sem referência a seus actos criadores, teremos, então, ao lado das dimensões da natureza – *a dimensão espiritual*"[408].

Apelidará de espírito a atividade funcional do conhecimento e de matéria a todo o conhecido, independentemente da atividade que conhece, e de experiência a relação das ações do espírito e da matéria no ato próprio de conhecer[409]. E como estas relações do conhecimento e do real são inversas, isto explica a relativa independência do espírito em ordem à matéria e, consequentemente, as relações físico-espirituais o são igualmente, entre a memória que permanece e a natureza que flui. Uma ação de reciprocidade da matéria e do espírito.

> "Eis a situação do homem: um ponto de ser espiritual e um Universo de realidade física, a vida espiritual *actuando* por *pontos* de ser e a vida física enchendo a existência com os volumes de suas dimensões"[410].

Em conclusão, a humanidade, homem e mulher, é colocada diante do problema da existência de realidades que alicerçam e sustentam todas as realidades conhecidas, da busca da união, nem que seja como traço, entre matéria e espírito, em última instância, de Deus.

Mas, e concomitantemente, abre uma janela para a *revelação*, para o que *vem de fora*. Se n'*O Criacionismo* nega, dentro da sua lógica filosófica, toda a *revelação*, pois esta

> "não recebe por acção exterior o motivo da inflexão da sua trajectória"[411],

isto é, a negação de qualquer revelação que venha de fora e se imponha à consiência humana. Nesta fase tudo é obra ou construção, *criação*, do pensamento pensante, da pessoa consciente e livre (que é uma e a mesma coisa). Assim, uma revelação, de origem divina, ou outra, que não brote do pensamento é falsa –

---

[408] RE [1923], p. 226.
[409] Cf. RE [1923], p. 161: "Chamemos *espírito* à actividade *funcional do conhecimento*, chamemos *matéria* a todo o *conhecido* considerado independentemente da actividade que conhece, chamemos *experiência* à *interacção* do *espírito e da matéria* no acto de *conhecer*". E, também, nas pp. 287-289.
[410] RE [1923], p. 243.
[411] C [1912], p. 318.

> "Não há revelações, que, de fora da consciência, imponham uma ciência, uma moral ou uma religião. Ciência, moral e religião são obras do pensamento, que, na pessoa e para a pessoa, as edifica. // Uma revelação é sempre uma imposição despótica, injustificada e falsa. Só é real o que o pensamento justifica, construindo-o. Por isso todas as revelações são falsas, venham duma Humanidade ou de um Deus"[412].

E a janela agora aberta, a hipótese da *revelação*, não se voltará a fechar.

A filosofia criacionista busca uma harmonia entre a interpretação do Ser em termos de valores e em termos desumanizados, de puro relativismo, ou entre misticismo e ciência. E porquê? Porque o

> "*homem* de carne e osso e alma, existe e é uma realidade mais volumosa que as melhores realidades da ciência. // Há que recebê-lo, estudá-lo e aproveitar os valores *sociológicos* e *gnoseológicos* da ciência, para tentar uma atitude filosófica de síntese, que, sendo de respeito à ciência obra do homem, seja também de respeito ao homem seu obreiro e criador"[413].

Mantendo, no quadro do seu idealismo, a interdependência entre teoria do conhecimento e metafísica afirma que o

> "pensamento é uma permanente filtração da experiência percepcional em *conhecimento* do que existe através da *actividade organizadora do juízo*. // É neste sentido que poderemos sempre dizer que tudo o que existe é pensamento; é neste sentido que se deve entender o idealismo que desde a nossa primeira obra classificamos de *criacionista*: o real posto pela actividade do juízo, que, em alongação assintótica e metafísica, nos daria um real criado pelo pensamento divino"[414].

---

[412] C [1912], p. 319.

[413] RE [1923], p. 67.

[414] RE [1923], pp. 171-172. Além desta passagem citada no texto, e para melhor se compreender o seu conceito de juízo, que para ele são todos analíticos e sintéticos, e, igualmente, *a priori* e *a posteriori*, afirma em outra passagem desta mesma obra – "Os juízos são, com efeito, todos analíticos e sintéticos: analíticos em relação ao todo percepcional menos conscientemente elaborado, aos dados do senso comum, digamos; são todos sintéticos em relação às analogias que o esforço de atenção, que os anima, vai encontrar em

Esta é a sua via por excelência de reflexão e escrita. "A intencionalidade profunda de todo o seu labor, no plano especulativo, é construir uma filosofia da liberdade e uma metafísica moral e religiosa, e, ao nível prático, libertar o homem de qualquer absoluto, moralizar a sociedade e espiritualizar o Universo"[415].

É o pensamento concreto e encarnado,

> "real e vivo das ciências, artes e moral, da vida em suma"[416],

na busca das fontes originárias do ser e da sua identidade pela qual a própria vida se concebe e se acrescenta ilimitadamente. A missão libertadora da filosofia, não só teórica, mas sobretudo prática, é o desenho virtual da autonomia da vontade que resulta da libertação moral, mas também política e social, à qual se deve a dignificação da pessoa humana. A filosofia é para o nosso filósofo a reflexão do pensamento sobre si mesmo, que não se esgota nem se encerra no âmbito da consciência, mas resulta da concretude existencial de cada pessoa humana e nas suas diversas atividades do seu existir. Contudo, a filosofia como órgão da liberdade é-o em plano secundário, pois é à ciência que compete esta atitude revolucionária, de mudança, ser órgão da liberdade eminentemente. Assim, compete à filosofia, pelo parentesco com a política e a sociedade, rececionar estas reformas revolucionárias da ciência e difundi-las para que se tornem assimiláveis em todas as facetas do existir humano.

> "A consciência filosófica encontra-se sempre, na história e em sua essência, diante dos problemas do conhecimento e da conduta, do saber e do agir, da teoria e da prática. // De forma que só o critério de *Experiência* abrange estas duas atitudes, e, como a Experiência é conhecimento e acção susceptíveis de acordo, essa experiência será racional; é pois uma Razão experimental, teórica e prática, o órgão funcional desse acordo"[417].

---

campos aparentemente separados da riqueza percepcional do senso comum. // Um juízo é sempre uma *abstracção* de dados conexos com o que escolhemos e uma ligação deste que escolhemos com outros habitualmente dele desligados na apresentação directa ou quase imediata. // E assim todos os juízos são *a posteriori*, em relação ao *agrupamento experimental* que *analisam* em partes e *sintetizam* em novas uniões; são *a priori* em relação à experiência que vão informar e que, sem eles, não existiria" (p. 171).

[415] ALVES, Ângelo – "Teoria e experiência metafísicas …", p. 180.

[416] RE [1923], p. 27.

[417] RE [1923], p. 61.

A filosofia surge como congénita ao pensamento, sempre acrescentando algo do que lhe é próprio e que se constitui como acréscimo de reflexão sobre o pensamento, agora tomado como sinónimo de Vida. A filosofia indaga as respostas às interrogações e questões diversas que o homem e a mulher vivos lhe colocam, concorrendo para a melhoria e aperfeiçoamento do ser e das condições de ser, quer dizer, é uma

> "reflexão do pensamento concreto real e vivo das ciências, artes e moral, da vida em suma, sobre si mesmo, procurando longínquas raízes da sua identidade (…). // Essa reflexão marca a cada momento o *fim* do homem, o destino do seu ser de espiritualidade. // (…) // A Filosofia como órgão de Liberdade é pesquisa teórica e mais ainda atitude prática: a libertação do comportamento, do *sagrado* das prescrições imperativas e a sua norma pela autonomia do querer"[418].

Em rigor é uma atitude humanizadora, ou, em suma, a

> "filosofia, órgão da liberdade metafísica, será também o órgão das liberdades sociais, assimptóticas dessa liberdade ideal, que seria a própria vida espiritual na origem, nascimento e visão de Deus"[419].

Assim, a filosofia criacionista de Leonardo Coimbra não se reduz à expressão que tantas vezes o identifica – *o filósofo da liberdade* –, mas trata-se de um verdadeiro humanismo e de uma filosofia da libertação individual, social e política. A filosofia, que chega somente a hipóteses prováveis, e segundo esta probabilidade teórica,

> "deixa a acção suspensa diante da liberdade do homem, que escolherá, entre as hipóteses igualmente prováveis, aquela que maior heroísmo e beleza possa conter"[420].

Se primariamente é moral, é-o igualmente religiosa, logo metafísica. Começando abrir-se às implicações sistemáticas e metafísicas da revelação cristã[421], e, paulatinamente começa

---

[418] RE [1923], p. 27-28.
[419] RE [1923], p. 35.
[420] RE [1923], p. 67.
[421] Não se pode esquecer que, apesar do que afirmo no texto, que n'*O Criacionismo* Leonardo Coimbra taxativamente afirma que a humanidade nada pode receber de *fora*, nem do mundo, nem de Deus, pois não "há revelações, que, de fora da consciência, imponham uma ciência, uma moral ou uma religião". Estas "são obras do pensamento, que, na pessoa e para a pessoa, as edifica. // Uma revelação é sempre uma

a superar os pressupostos imanentistas e racionalistas do *Criacionismo*, situando-se num ideorealismo que compõe, sem confusões, o Ser com o devir e a Transcendência com a participação analógica.

> "Que relações entre esta consciência e aquela vida e, por continuidade aquela matéria, que da vida já tanto se afastara? // Como será a Vida da consciência no *volume espiritual*, que a dimensão em nós apreendida, contactando o universo físico, faz supor? // Mistério, mistério a que só a Revelação ou o lirismo metafísico podem tentar resposta"[422].

Para o nosso filósofo, o universo é antes de mais uma interiorização, em que pensamento e realidade se interpenetram em íntimo parentesco, sendo artificial e pragmaticamente fundada a distinção entre interior e exterior. Este é dado pela analogia das relações das *subconsciências* para a *consciência* em que existem, em suma, no fundamento da *telepatia universal* dessas consciências. Mas é, e sempre o foi para ele,

> "a ciência a mais luminosa verificação dum acordo (aqui é que é a harmonia preestabelecida no sentido da possível e real *convivência*) entre a realidade universal da matéria e da vida do pensamento"[423].

Explicando o desnível entre o ideal e o real, e afirmando a coalescência, a soldadura por justaposição de partes ordinariamente separadas, entre pensamento e ser, esta só se pode dar

> "numa consciência de que o Universo fosse a própria experiência interna"[424].

É, portanto, a *Razão Experimental* que representa, em cada momento, o mais amplo acordo possível entre a liberdade limitada do ser pensante e as suas relações experimentais. Quer dizer, o

---

imposição despótica, injustificada e falsa. Só é real o que o pensamento justifica, construindo-o" (C [1912], p. 319). Aqui está o seu criacionismo, e reafirmo mais uma vez, que postula – só é *real* o que o pensamento constrói com o seu aturado esforço.

[422] RE [1923], p. 285.

[423] RHHS [1935], p. 99. Também, em texto anterior, de 1927, escreveu – cf. NACS [1927], p. 280: "a maravilhosa analogia que os fenómenos nos revelam entre si e a mais ampla e profunda analogia que o Universo físico revela com o Universo *inteligível* que o apreende, penetra e ilumina".

[424] RE [1923], p. 112.

> "equilíbrio móvel entre a homogeneização da Razão, ou certeza, e a compreensão da Experiência ou verdade"[425].

A visão do universo como um todo que excede as partes, provido dum *fim* que transcende os fins individuais, mas que, no apelo à conversão da visão e do ser, eleva o indivíduo a pessoa, como janela e porta para o *Infinito da Graça* que anima a própria totalidade, é simultaneamente próxima e superadora (sobretudo em termos do cristianismo) da conceção hierárquica e orgânica do cosmos. Platão, mais uma vez, está presente com o seu providencialismo otimista (na linha da tradição) em termos de um ordenamento e de uma lei imutável. E isto é bem definidor da sua antropologia, que só poderia aportar no *humanismo cristão*, que a *sua* filosofia da ciência, a nau em que sempre navegou, no oceano da existência e do ser. E por isso assim conclui o capítulo *A certeza e a verdade*:

> "De modo que percorrido o ciclo da actividade científica, em seus mais notáveis problemas e momentos, encontramos sempre a liberdade do juízo construtor salvando a inércia dos conceitos inadaptados, por novas criações científicas, sempre de acordo com o princípio da máxima racionalização, *escolhendo* elementos e axiomas basilares para as suas construções, sobre eles erguidas livremente. // É o método hipotético-construtivo, sobrelevando as velhas normas da indução e da dedução, absolutamente incapazes de resolverem o problema da certeza e da verdade: a primeira, a indução, atingindo verdade (experiência) sem certeza, a segunda, a dedução, desenrolando *certezas* meramente formais ou finitas, cíclicas e por último tautológicas. // O equivalente do juízo sintético *a priori* é o verdadeiro juízo científico, que dará a nova certeza e a nova verdade, o novo acordo social, como função do órgão daqueles juízos e que é *Razão Experimental*"[426].

---

[425] RE [1923], p. 113.

[426] RE [1923], p. 222. Joaquim Cerqueira Gonçalves (em "A razão em «A razão experimental» de Leonardo Coimbra", in *Didaskalia*, XVII [1987], pp. 51-56) apresenta a *razão experimental* no modelo do *abraço* transcendente, quer dizer, de Deus ("o princípio de toda a razão é a própria realidade transcendente entendida como personificação infinita do modelo do *abraço* – não qualquer divindade, mas a Divindade cristã", p. 56), e encontra aqui o que entende por *razão experimental* no nosso filósofo: "não decorre duma superação dialéctica, por parte de Leonardo Coimbra, das expressões anteriores de razão, mas antes dos *dualismos*, *formalismos* e *fixismos* gerados pelo repouso em níveis superficiais. Sendo a realidade um processo activo de unificação e diferenciação, como aliás o modelo do *abraço* expressivamente sugere, esses *dualismos*, *formalismos* e *fixismos* serão um artifício redutor duma realidade mais abrangente. Nada é

Já no texto *O homem às mãos com o Destino*, sem data, e "truncada pela morte"[427] do nosso filósofo, começa com uma interrogação que marca profundamente a orientação do seu humanismo:

> "Tem o homem um fim último? // Fim, é claro, no sentido da razão última da sua existência e não no sentido do encerrar da sua actividade, como a última pancada dum relógio, cuja mola se distendeu quebrando-se"[428].

Mas este é um fim sobrenatural, que envolve o destino natural da vida das pessoas, dos indivíduos. Mas não se trata de um caminho alienante na vida da humanidade, onde se propõe somente a generosidade de uma vida excedente, como se fosse uma panaceia inebriante, mas é um *caminho de trevas* pela angústia, a dor, o ódio e a morte, no palpitar dos corações. O "homem tem um destino imanente, terrenal, histórico com pleno significado e valor (como criticando Antero adverte no livro sobre o pensador das *Tendências*, pág. 173), simplesmente esse destino está implicado com um transcendente destino. E não é destino destinado, mas destinação"[429]. A humanidade não está destinada a acabar, extinguir-se, com a última pancada do coração, mas nas suas exigências profundas de *fome de ser* e do seu *sentido de infinito* faz-se oscilar da visão radiosa para a tenebrosa

> "o pensamento do homem às mãos com o Destino"[430].

Esta sua convicção parte, e reforça, as suas premissas de sempre, pois a humanidade não é fruto do acaso, nem a sua consciência é um acidente, um epifenómeno, mas dos

---

fixo, nada persiste dissociadamente e o conhecimento não se cifra na dualidade duma forma introduzida, numa matéria informe, como pensava Kant, sem dúvida, neste ponto, insigne representante de frequentes tendências da história do pensamento. Tudo é simultaneamente racional e experimental, analítico e sintético, indutivo e dedutivo, material e formal, porque a razão verdadeira é a *razão experimental*" (p. 53). Ou, do mesmo autor, "No Cinquentenário da Morte de Leonardo Coimbra. A Natureza Leonardina da Razão", in *Revista da Faculdade de Letras do Porto*, Segunda Série (1986) 3, pp. 103-123: "A essa razão *formal* opõe Leonardo Coimbra a razão *experimental*, «dinâmica», criacionista e progressiva», presente em tudo, cujas formas são expressão do real e não apenas do espírito humano" (p. 112).

[427] MAGALHÃES, António de – "O Pensamento de Leonardo Coimbra. Esboço à Luz de um Inédito", in *RPF*, VI (1950) 1, p. 3.

[428] OHMD [s/d], p. 305.

[429] MARINHO, José – "O Homem, suas Possibilidades e Valores no Pensamento de Leonardo Coimbra", in *Presença*, XI, Vol. III (Dezembro. 1937) 50, p. 3.

[430] OHMD [s/d], p. 306.

> "longes da história e da pré-história nós o vemos [o homem e a mulher] caminhando a batalhar com a sombra imensa do seu destino trágico"[431].

É no *meio social* que os olhos da humanidade se abrem à Vida, que molda o seu olhar antes de conviver com a natureza, dando-lhe a sua visão consciente. Mas no seu coração persiste uma *edénica saudade* que orienta a humanidade, no seu *coração saudoso* de Deus, abre os olhos diante do pavor e

> "a luta do homem com o Destino é um corpo a corpo com as feras, os elementos, as sombras amargas do seu ódio e a confusão tenebrosa das suas paixões"[432].

É esta uma humanidade, de homens e mulheres de carne e osso, que entra *em luta com o Destino*, e aqui se humaniza na busca da *luz originária*.

Na *tragédia grega* encontra Leonardo Coimbra a melhor exposição da existência humana, que em São Paulo encontra o seu clímax. Paulo não é uma folha lançada ao vento, mas uma vontade em luta com outra vontade.

> "O Destino é, pois, representado por vontades ou por uma vontade em luta (que pode ser de Amor) com a vontade do homem"[433].

E esta é a história da humanidade: o drama do combate do homem e da mulher com o Destino. O *grande Mistério* é a *Vida*. Umas vezes desenha-se com o aspeto de um *crime*, e outras vezes com o figurino de uma *rebelião heróica*, mas sempre uma *luta* com o *Mistério* de luz ou trevas na Vida da humanidade.

> "Toda a tragédia do Destino é a tragédia do homem à procura dum apoio que o sustente; é uma amarra do Eterno, que o homem busca no meio da caudalosa torrente da Vida"[434].

Esta humanidade define-se nesta relação fundamental com Deus, que se faz acontecer na relação com os outros e a natureza, sendo a religião (ou as religiões)

---

[431] OHMD [s/d], p. 306.
[432] OHMD [s/d], p. 308.
[433] OHMD [s/d], p. 312.
[434] OHMD [s/d], p. 321.

"o grito de socorro da vida que passa à Vida que perdura"[435].

Se a humanidade (e até os próprios deuses) da tragédia grega era o náufrago na vastidão do oceano, perecendo nas vagas das suas ondas, e mesmo que funcionasse como catarse da vida humana pelo terror e pela piedade, em São Paulo a humanidade não se destrói, nem se extingue, mas eleva-se na sua estatura originária, no próprio Deus. Manuel Cândido Pimentel resume de uma forma extraordinária este texto – "O *Desterrado* de Reis, o Adão de Pascoaes, o Hamlet de Shakespeare, o D. Quixote de Cervantes, a Cosette e o Jean Valjean de Victor Hugo, que afloram em referências nos textos de Leonardo, são figurações maiores da luta humana com o Destino, destacando-se no imaginário leonardino, literário e filosófico. O título de *O Homem às Mãos com o Destino*, de publicação póstuma e incompleta, interpreta a História segundo o drama intenso de um combate entre as mais entranhadas exigências da *fome de ser* que caracteriza o nosso existir e uma Vida que resiste ou parece resistir ao assalto daquelas exigências. Ao ritmo deste movimento de luta, o pensamento humano oscila entre uma *visão radiosa* e uma *visão tenebrosa*, as quais respectivamente evocam, na simbologia clássica, Apolo e Dionísio"[436]. Esta não assenta numa *vontade prometaica*, mas na

"*consciencialização*"[437].

É por aqui, na consciencialização ou espiritualização da humanidade, que o nosso filósofo desenha o seu humanismo. José Marinho, na leitura que faz do mestre, compreende que é, "por certo na relação de liberdade e destino, ou mais profundamente, na relação de liberdade e necessidade que está um dos segredos da filosofia de Leonardo Coimbra"[438]. Neste rumo, proposto pelo filósofo portuense, de luta e empenho da humanidade, mas do homem e da mulher *interiores*, pois a *quaestio* é o *Destino* e o *Homem*. A humanidade não se afadiga em vão, pois a vida não se traduz num niilismo, nem a pessoa humana é um joguete de vontades arbitrárias. A humanidade não é a obstinação do *Homem Prometeico*, mas outro *caminho* é dado à humanidade para a sua realização plena (ou plenificante) em Cristo Jesus. Porém, e concordo em pleno com o prefácio de João Ferreira, à edição de 1964 – "É o mundo vivencial do Autor a transparecer no murmúrio tumultuante destas

[435] OHMD [s/d], p. 321.
[436] PIMENTEL, Manuel Cândido – "A Metafísica da Dor em Leonardo Coimbra", in AA.VV. (Coord. Maria José Cantista) – *A Dor e o Sofrimento – Abordagens*. Actas do colóquio Internacional realizado no âmbito do "Porto 2001 – Capital Europeia da Cultura". Porto: Campos da Letras, 2001, p. 327.
[437] OHMD [s/d], p. 348.
[438] MARINHO, José – *Filosofia Portuguesa e Universalidade …*, p. 369.

páginas vitais, e que não é menos importante para quem busca num livro a voz gémea que ajuda a cantar o próprio canto"[439].

[439] FERREIRA, João – "Prefácio(s) e conclusão", in COIMBRA, Leonardo – *Obras Completas de Leonardo Coimbra (Jesus. S. Francisco de Assis. S. Francisco de Assis e a Visão Franciscana da Vida. O Homem às Mãos com o Destino)*. Vol. IX. Porto: Livraria Tavares Martins, 1964, p. 161.

Estamos num período em que duas formas de pensamento humano – a científica e a mística – se debatem numa nova crise de acordo superior ou de rota definitiva de uma delas.

In *Meu Caro Fontinha*, s/d, 578.

III. Estudo de *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*

Esta obra, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, de 1935, entendida por alguns como uma obra menor, ou de pouca relevância filosófica no conjunto leonardino, apresenta de forma insofismável o acesso à experiência religiosa comum ou mística, numa base da sua compreensão da ciência e da atividade científica (uma *filosofia da ciência*), e da sua consequente ação social e política (uma *filosofia política*), revelando-se de significativa importância na definição do filósofo, e da sua *filosofia religiosa*, que nos deixa em 1936. Ângelo Alves vê-a como "uma verdadeira suma do saber científico, filosófico e teológico, da arte literária e retórica e do percurso existencial de 52 anos de Leonardo Coimbra, vividos intensamente na acção pedagógica, cultural e política, sempre com sentido de missão espiritualizante e patriótica, na ordem pessoal e na universalidade humana"[440]. E Lúcio Craveiro da Silva apresenta-a como uma "análise espectacular de Leonardo Coimbra ao marxismo soviético"[441], que a queda do muro comprovou. Já Sant'Anna Dionísio relata a reação que na época causou este texto, lido como se tratasse de uma reviravolta ideológica, ou mesmo uma apostasia, que gerou escândalo entre muitos dos seus pares. Contudo, afirma Sant'Anna Dionísio, que esta "é uma obra perfeitamente consequente. É um manifesto de um filósofo, impecavelmente lógico. Saibam ler seus escritos políticos (infelizmente, muitos deles dispersos) de mais saliente significação, e verificação sem dificuldade que a posição do filósofo perante o materialismo e o positivismo (desde a época da sua acção como anarquista e precursor do regime republicano) se manteve com exemplar firmeza"[442]. Prova da leitura denunciada por Sant'Anna Dionísio, da chamada *reviravolta ideológica*, é o texto de Manuel Dias Duarte que apelida o nosso filósofo de anarquista e libertário cristão, fautor do *espiritualismo cristão*. Logo no advento da República, afirma este autor, tinha evoluído para o *modernismo liberal e católico*, e torna-se um prepotente que se aproveita das suas funções governamentais ao criar a Fauldade de Letras do Porto, para ingressar no corpo docente da mesma. Mas o ataque frontal ao nosso filósofo é conotá-lo como fascista: "Após o 28 de Maio o seu irracionalismo intuicionista manifesto em *A Filosofia de Henri Bergson* (1932) evolui para o catolicismo ortodoxo e perante os acontecimentos que ocorrem na U.R.S.S. para o anticomunismo primário de tipo fascizante em *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* (1935), obra que «já integra

[440] ALVES, Ângelo – "Prefácio", in COIMBRA, Leonardo – *Obras Completas*. Vol. VII. Lisboa: UCP/IN-CM, 2012, p. 10.
[441] SILVA, Lúcio Craveiro da – "Considerações em torno de «A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre» ", in AA.VV. – *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1994, p. 15.
[442] DIONÍSIO, Sant'Anna – "Sentido Humano e Transcendente …", p. 271.

visivelmente nas posições intelectuais da Filosofia escolástica» "[443]. E não contente com esta afirmação, remata: "Nesta última fase, Leonardo tem muitas afinidades com o pensamento do fascista italiano Armando Carlini, o que explica talvez porque uma ala destacada dos seus discípulos ainda hoje, passados dez anos sobre o 25 de Abril continua a fazer aberta e publicamente a apologia do Estado Novo"[444]. Porém, o anticomunismo do nosso filósofo é *sui generis*, brotando da profunda conceção da transcendência do fenómeno e do dramatismo que o mesmo encerrava. Mais filosófico que político. E melhor dito, *antibolchevismo*. Não de uma oposição simplista ao regime soviético e à sua doutrina, que acontecia na Rússia, não por mero acaso da história, "mas por condições particulares do povo russo, reveladas pela sua história"[445]. E não se contenta, na sua inquietação indelevelmente humanista, em denunciar o humanismo que preside à revolução bolchevique, profetizando, concomitantemente, o ressurgimento da *alma russa*, no futuro incerto do bolchevismo.

Contudo, o que este texto manifesta é a assunção, em Leonardo Coimbra, de uma nova *sensibilidade filosófica*, que sem deixar de ser fiel à dimensão vivencial e existencial da mesma, o conduz à *questão fundamental* da humanidade na história, depois de passar por Jesus, Francisco de Assis e Paulo de Tarso. Mas, como afirma Manuel Cândido Pimentel, "é um singular trânsito de aprofundamento de linhas e núcleos originais da sua filosofia, a que o novo olhar sobre o catolicismo trouxe agudezas de visão e subtilezas de entendimento, nomeadamente no que respeita à orientação da antropologia criacionista, já de vasta concepção integral do homem, para uma ontologia do espírito, em cujo núcleo principal reage uma soteriologia crística do tempo, da história e da cultura, que acederá a uma mais fecunda inteligência das relações católicas da matéria e da carne com o espírito e das implicações da ciência com a religião e a moral"[446]. E quem é o homem e a mulher concretos, em carne e osso, na *luta (à mão) com o destino*? Para responder "surge a obra A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre (1935). A par da história de um povo, do homem inserido na história, desenvolve Leonardo Coimbra uma antropologia. A história tem a sua chave de interpretação no próprio homem, pois é o homem o seu principal agente e centro unificador". Na história concreta do povo russo, continua José Gama, (não se trata de uma *teoria*, mas de uma *história concreta*) diante dos diversos humanismos, acaba por apresentar o *humanismo cristão* como "o que melhor corresponde à verdadeira natureza espiritual do homem; é o único que explica a sua situação no Universo e atende a todas as

---

[443] DUARTE, Manuel Dias – *História da Filosofia em Portugal. Nas suas conexões políticas e sociais*. Lisboa: Livros Horizontes, 1987, p. 138.
[444] Idem, *Ibidem*, p. 140.
[445] SANTOS, Alfredo Ribeiro dos – "O Porto Culto na década de trinta", in *Nova Renascença*, XIII (1993) 48, p. 48.
[446] PIMENTEL, Manuel Cândido – "Da ciência à Antropologia cristã: Leonardo Coimbra", in AA.VV. – *O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro (1850-2000). Actas do I Congresso Internacional*. Vol. I. Lisboa: IN-CM, 2009, p. 522.

exigências da realidade"[447]. Primeiro em confronto com as formas de humanismo que predominaram, e predominam, sucessivamente na história da filosofia ocidental, desde antiguidade clássica até à contemporaneidade. Ou, nas suas palavras,

"as diferentes formas de luta do homem com o Destino"[448].

Os humanismos da modernidade, materialistas e idealistas, acentuam as sensações e a ação material (os sentidos e a *práxis*), e desprezam (ou pelo menos dão menos importância) a reflexão e a contemplação. E, de seguida, o impacto da implantação bolchevique na Rússia, quer no plano socio-político, quer no plano filosófico-religioso. Esta revolução produz em Leonardo Coimbra uma vivência negativa, como o liberalismo capitalista, ou aburguesado, que já nele tinha tido ecos de expressão condenatória[449]. Ora, como José Marinho afirmou, "toda a filosofia radica numa interrogação a que o homem chega sempre sobre si próprio e tudo quanto existe, sobre as origens e os fins"; e acrescenta, "filosofar é responder o melhor possível a essa interrogação e não outra coisa"[450]. Eis o nosso filósofo a indagar na questão a melhor resposta, e o seu mote inicial, e fundamental, do seu pensamento filosófico e existencial, passa pela constatação da *tragédia humana* consubstanciada na atitude ignorante da mesma humanidade sobre si mesma e do próprio Universo onde *convive*, pois a vida é um sistema de relações em alargamento totalizante, mas sempre em *amoroso sentido*. Dada em natureza, a humanidade reencontra-se e se possui em consciência e liberdade (uma consciência livre e uma liberdade consciente), que quando assumida como dádiva realiza a sua própria essência (que pode assumir ou

[447] GAMA, José – "Leonardo Coimbra e a Poesia …", p. 268.
[448] RHHS [1935], p. 26.
[449] Cf. AFHB [1934], p. 416: valorando a democracia, que não deve cair num abstrato humanismo vazio, mas um universalismo, que assenta no concreto nacional de cada nação, o *grande acordo humano*, como expressão social e política que pode e deve manifestar este *grande acordo humano*. É, desde logo, antes da obra final, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, bem patente a sua condenação, quer do comunismo colectivista, quer do capitalismo aburguesado. "O industrialismo seria o corpo desta democracia, cuja alma é o concreto humanismo da universal filiação divina. Mas, como este universalismo se pode mitigar num puro racionalismo de identidade e dará os internacionalismos derrotistas de quem para chegar à humanidade esquece os homens, também o industrialismo pode esquecer o seu destino de desoneração do homem e viver como fim em si criando necessidades artificiais, tantalizando o homem em desejos indefinidos, fazendo-se o Moloch dos seus próprios inventores. // É, de resto, o que estamos vendo nas sociedades modernas, onde um capitalismo delirante parece envolver a humanidade num círculo vicioso de tragédia, pois que as grandes revoluções, como a russa, se fazem no mesmo círculo de capitalismo: ao politeísmo das *burras* americanas substituiu-se o monoteísmo da *burra* do Estado". Em rigor, bolchevismo e capitalismo são as duas faces da mesma moeda, onde o grande sacrificado, dos seus *círculos viciosos*, é o homem e a mulher concretos (as *burras* ou a *burra*, respetivamente). Mas Leonardo Coimbra não é um derrotado e crê, conjugando isto com o que Henri Bergson diz da ciência e da técnica, que a "máquina será, de novo, a serva do homem".
[450] MARINHO, José – "Iniciação Filosófica", in *O Pensamento Filosófico de Leornado Coimbra e outros textos*. Vol. IV. Edição de Jorge Croce Rivera. Lisboa: IN-CM, 2001, p. 537.

recusar), e aqui se dão as *diferentes formas de luta da humanidade com o Destino*. Mas "*o homem de sempre* acabará por vencer o homem transitoriamente iludido, possesso do seu orgulho e suficiência, idólatra da ciência, negador do que o transcende. Por isso acredita que, na própria *Rússia de hoje* deve existir, na consciência latente de muitos comunistas puros, uma incoercível saudade da liberdade. Por essa aspiração e ascese, a Rússia do futuro poderá sair sublimada da trágica experiência por que vem passando"[451]. De facto, como muito bem descreve Orlando Vitorino, quer o nosso filósofo, quer Heidegger, não assistiram à implosão do *império comunista russo*, o império da técnica, feita fonte única de saber, e o império do igualitarismo. E que, depois da Segunda Grande Guerra, vê eclodir a outra face da moeda no capitalismo americano. Mas Leonardo Coimbra, que tinha *profetizado* o fim da *Rússia de Hoje* pela crença no *Homem de Sempre* (neste caso russo), e que nesta obra, "num dos livros fundamentais do pensamento contemporâneo", desafiou os seus concidadãos e leitores a perceberem "um pensamento desviado da origem"[452]. E ousou reescrever o título do mesmo, manifestando a sua aguda atualidade: *A Desolação do Mundo* (ou *O Mundo de Hoje*) *e o Homem de sempre*.

Quanto à revolução bolchevique, expressão de uma *crise social*, que a segunda parte aborda demoradamente, a sua posição é muito clara. A sua abordagem é histórica e filosófica, num diálogo em que procura perceber o espírito russo e a Ortodoxia, procurando definir o caráter do povo russo como favorável a fenómenos de extremismo religioso e político. Ou, como o afirmou Lúcio Craveiro da Silva, "é sobre este fundo biopsicológico, etnográfico e histórico que Leonardo Coimbra vai formular a sua apreciação crítica do bolchevismo"[453]. Os revolucionários bolcheviques crescem neste fértil *caldo* cultural e religioso, promovendo um regime político que distorce as relações essenciais da pessoa humana. Leonardo Coimbra sabe que os revolucionários (e o artigo citado é de 1922), por norma, procuram concretizar, na sua ação política totalitária e, não raras vezes, violenta, a *república radical*, isto é,

> "aquela que melhor atenda ao próprio espírito do ideal republicano e mais tente transportar as leis e costumes as criações desse Ideal"[454].

Mas o nosso filósofo acredita que o *ideal democrático*, traço marcante do seu pensamento político e social, baseia-se no respeito pela dignidade humana (mesmo sendo adversário ou inimigo) e na busca harmoniosa do convívio das liberdades, buscada conscientemente.

---

[451] DIONÍSIO, Sant'Anna – *Leonardo Coimbra. O Filósofo e o Tribuno*. Lisboa: IN-CM, 1985, p. 323.
[452] VITORINO, Orlando – "Portugal e o Futuro", in GALA, Elísio/SAMUEL, Paulo – *As Linhas Míticas do Pensamento Português (Colóquio)*. Lisboa: Fundação Lusíada, 1995, pp. 45-46.
[453] SILVA, Lúcio Craveiro da – "Considerações em torno …", p. 14.
[454] ARevol [1922], p. 150.

> "Uma *democracia só existe em progresso*: despertando mais liberdades, acordando maior número de consciências, dignificando cada vez o trabalho única fonte da alegria e da liberdade do homem"[455].

Só assim evitaremos a violência gratuita e o totalitarismo. É um anti-coletivista e um anti-liberal, consequência da sua demarcação das ideologias, politico-filosóficas, comunista e liberal. A sua defesa da liberdade humana como liberdade pessoal, individual, leva-o a rejeitar um papel tão dominante do Estado em relação à pessoa humana. O bolchevismo, como os fascismos, *cousismos* políticos e sociais (todos os *fanatismos* são gémeos)[456], são redutores da dignidade da pessoa humana (na sua marcha histórica esmagam a mulher e o homem concretos como liberdade e consciência moral) e não têm a mínima aceitação no seu pensamento filosófico e político, que preconiza a emancipação da humanidade com Deus. Manuel Ferreira Patrício apelida, por isso mesmo, a sua posição de "*personalismo cristão*"[457].

Esta obra, como remate final da sua busca (que na minha ótica ainda *muito caminho* tinha para percorrer no seu pensamento pensante diante da Vida, vivida em liberdade), divide-se em duas partes.

A *primeira parte* trata dos três humanismos, ou as *diferentes formas de luta* da humanidade com *o destino*, em que se dividem as três épocas da história do pensamento filosófico e da civilização ocidental. Na Antiguidade Clássica define-se o *humanismo idealista*, de um idealismo realista, tendo como expoente máximo Platão e o platonismo. E os *platónicos são realistas*, afirma categoricamente o nosso filósofo. Este idealismo, diverso do idealismo moderno, encerrado na sua suficiência ou dispersão, pois o

---

[455] ARevol [1922], p. 150.

[456] Cf. RHHS [1935], pp. 385-386: "O Todo determinará o lugar e a função de cada parte. Se a sociedade, por pouco vigorosa, justa e eficaz em suas naturais diferenciações, é penetrável pelo niilismo – o remédio será a tábua rasa do que existe, para se inserir a orgânica do novo totalismo social. // Assim é a Rússia, e o seu totalismo é o pandemonismo comunista, que já vimos. Mas, se a sociedade é diferenciada e *vale* pelas suas diferenciações, o totalismo não quererá suprimir nenhum dos valores úteis, e pretende fazer-se por *síntese*. Assim quer ser a Alemanha de Hitler e a Itália de Mussolini, como assim seriam as democracias, que acudissem à separação das liberdades e ao atomismo dos direitos pela sinergia dos deveres. // Mas estes Estados, em puro naturalismo, seriam igualmente destruidores da pessoa, pois que ela nada seria perante o *Absoluto* do estado totalitário. // É o perigo daquela Alemanha, que, se faz da raça um ídolo, por mais que prometa respeitar o preço inestimável das almas, terá de as ofender, desconsiderando e violando a pessoa. // A Itália de Mussolini tem também as suas solicitações totalitárias, a que o bom senso e o sentido religioso têm por vezes obstado. // A vida não pode encerrar-se no Estado, e o Estado não pode ignorar que a vida e a realidade se encerram *por cima e para além de si*". Como muito bem percebeu o nosso filósofo, mesmo que por caminhos diferentes da resposta naturalista, o comunismo, o nazismo e o fascismo são faces única da mesma moeda. Se tivesse sobrevivido ao acidente, e vivesse para lá de 1945, iria recordar a sua profecia da proximidade da *Soah* na Alemanha de Hitler: *terá de ofender, desconsiderando e violando a pessoa* de judeus, ciganos, prisioneiros políticos e religiosos, homossexuais, etc.

[457] PATRÍCIO, Manuel Ferreira – *A Pedagogia de Leonardo Coimbra…*, p. 129.

> "conhecimento do mundo exterior antecede e parece ser até condição necessária para o conhecimento do espírito"[458].

Platão opera uma mudança fundamental no pensamento humano, passando da *Imagem* à *Ideia* e tornando a ação uma inserção da ideia na matéria. A ideia é a substância do Ser, bem patente na Alegoria da Caverna. Platão e o platonismo não expoêm uma renúncia ou demissão da vida concreta, mas antes uma impossibilidade de resgaste. "Leonardo Coimbra reconhece que o platonismo, não sendo uma demissão da vida, será sempre uma impossibilidade de resgate universal, na medida em que o sensível apenas servirá para sugerir o paradigma do inteligível. É uma doutrina incompleta"[459]. O *sensível* o melhor que consegue é insinuar o *inteligível*, o *mundo real das ideias*. Este é um

> "*realismo* do espírito, embora, (…), dum espírito heróico mas, por fim derrotado em suas mais altas exigências espirituais"[460].

Mas é aqui, no abraço da ideia e da matéria, no matematicismo platónico, operado pelo *número*, que se dá a transição aristotélica da *forma* e da *matéria*. O platonismo merece-lhe grandes louvores (sendo *infinitamente superior* ao idealismo do pensamento moderno), mas é manifestamente a incompletude que caracteriza este humanismo idealista, e que o aproxima de um outro humanismo que resolve este. O próprio Aristóteles, apresentado como um platónico, que nada acrescentou[461] de essencial ao *realismo do espírito* que herdou, a não ser a novidade de um Deus como *Ato Puro*. E a ciência moderna[462] confirma, com os seus dados empíricos e na sua tradução matemática, Platão e o platonismo (entre os quais se encontra Aristóteles) no essencial da sua intuição filosófica. A atitude quixotesca, inspirada em Miguel Unamuno, é um protesto, não uma teimosia, que refere os seus ideais, não como *moínhos de vento*, mas que projeta o nosso filósofo para a deificação da criatura, inspirando-se no *quarto Evangelho*, e que o leva a interrogar:

> "O platonismo é um alto e nobre bater de asas para o inteligível real e substancial; mas a matéria, mas o mundo de

---

[458] RHHS [1935], p. 29.
[459] DIMAS, Samuel – *A Metafísica da Experiência …*, p. 31.
[460] RHHS [1935], p. 32.
[461] Cf. RHHS [1935], pp. 33-34.
[462] Cf. RHHS [1935], p. 35: "Na convergência dos dois grandes pensadores de génio, a ciência de hoje mostra-se claramente uma grande justificação da metafísica do bom *idealismo*, revelando, na estrutura do Universo, a *ideia*, a *forma*, como ingredientes essenciais, patenteando abertamente a insignificância do vulgar cientismo materialista ou agnóstico, que ainda absidia os pretendidos sábios de anteontem".

> provação, os companheiros do cárcere? // E porque não será o cárcere, um dia, jardim e éden?"[463]

E aqui se insinua, clarissimamente, o seu cristianismo, pois o humanismo da antiguidade clássica traduziu-se na palavra Ideal,

> "mas o ideal era inacessível, insuficiente e ineficaz. // A vida era um desterro do inteligível e este era o lugar metafísico duma possível contemplação filosófica e não a vida plena, a integral vida do conhecimento"[464].

Neste a existência humana é marcada por uma esforçada luta em prol da sua libertação, exigindo uma certa heroicidade, mas inglória porque condenada de raiz ao fracasso. E pela nova compreensão do cristianismo como uma religão dinâmica, influência de Henri Bergson, e não alheia à razão, e uma mística de adesão, percebe o cristianismo como humanismo[465]. Como consequência maior, o homem e a mulher são deixados em *standby*, em total carência e ansiedade numa interminável tragicidade da existência humana, em suspenso

> "no vazio duma aspiração ideal, sem termo que feche num abraço totalizante o curso dispersivo da Vida"[466].

Só o *humanismo cristão*, assumindo sem entraves o cristianismo católico, é capaz de iluminar esta indecisão platónica, pois o *Sol inteligível*, o próprio Deus, desce por amor ao encontro da humanidade e liberta-a da sua angústia (sempre inspirado na leitura do Evangelho de João, mais propriamente o Prólogo). No cristianismo o Absoluto

> "não é a ideia das ideias", e o Ideal é a "pessoa viva e presente, do tempo e da eternidade"[467],

salvando a humanidade (centro, mas humilde, da criação) e a matéria. N'Ele, Cristo Jesus, a história adquire todo o seu sentido e, consequentemente, todo o Universo é histórico. O Ideal não é caminho, nem meta, é a pessoa amorosa do Deus Encarnado que *em-graça* a história da Humanidade e do Universo. O nosso filósofo entende que a maior fragilidade

---

[463] RHHS [1935], p. 36.
[464] RHHS [1935], p. 39.
[465] Cf. PINHO, Arnaldo Cardoso de – "A busca do Absoluto e suas figuras na obra de Leonardo Coimbra", in AA.VV. – *Leonardo Coimbra. O Tribuno e o Filósofo*. Felgueiras: Câmara Municipal de Felgueiras, 2005, p. 41.
[466] RHHS [1935], p. 42.
[467] RHHS [1935], p. 37. Ou, cf. RHHS [1935], p. 38: "a própria Caridade criadora e redentora".

do *humanismo pagão* (dos gregos) assenta na ausência do conceito Infinito, pois, para os gregos o infinito não passava de um simples sinal de carência aposto a todo o contingente. Era, assim, manifestamente insuficiente.

A consciência do nada só apontava saídas pela renúncia ou pela fuga, sendo a morte o escape por excelência do desterro em que habitava a humanidade. Talvez, por isto que acabamos de refletir com Leonardo Coimbra, o suicídio e a eutanásia tivessem uma aceitação tão vulgarizada na antiguidade clássica. Ou, referindo o budismo e o estoicismo, um

> "hemisfério da vida desprezado, a vida apagada num sopro, extinguindo-se na fusão nirvânica; o dever e o próprio ideal desaparecendo na ascese negativa da total aceitação"[468].

Mas a humanidade (*feita da terra*, do húmus), criada em natureza, é em liberdade que se faz, pois a liberdade é o sinal maior da sua dignidade. O homem natural da antiguidade, e que a modernidade pretendeu, ou pretende recuperar, não existe. A humanidade é

> "espiritual e livre"[469].

O homem e a mulher real não são o *homem* e a *mulher natural*, mas aquele que opta, ou optou, na sua liberdade, e que quando a usa mal gera a desarmonia com Deus e com o Universo, pois a humanidade real é a mulher e

> "o homem decaído dum *estado sobrenatural*, em que a natureza, dada em liberdade, pela liberdade se possui aumentando-se no amor de Deus ou diminuindo e perdendo-se em rebelia e afastamento"[470].

Em rigor, o homem e a mulher *cristãos*, conscientes do *Pecado Original*, vivem em liberdade a proposta do *Regresso à Casa do Pai* (Leonardo Coimbra apelida-a de *mundo edénico*), e nesta humanidade encontramos, teoricamente, dois homens/duas mulheres: o/a da natureza e o/a da graça[471]. É neste reencontro que a humanidade vive (pois não é mero

[468] RHHS [1935], p. 40.
[469] RHHS [1935], p. 41.
[470] RHHS [1935], p. 43.
[471] Cf. RHHS [1935], p. 44. Leonardo Coimbra, percebendo que na própria tradição cristã, e de sobremaneira após a Reforma, alguns deixaram de reconhecer esta distinção, e debatendo, mesmo que superficialmente, a questão teológica da predestinação, afirma que a "Graça não destrói, nem contraria a natureza, esta é penetrada pela Graça, que nela, deposita a semente de que se faz a terra humilde, a boa terra de cultura e crescimento transfigurante". Os Sacramentos da Igreja são a celebração real e verificada desta realidade da

espetador, mas ator com Deus) a Vida na sua integral plenitude, que se concretiza, desde logo, no *homem católico*,

> "integral, da natureza e da graça, do corpo e do espírito, do inteligível e do sensível"[472].

A denúncia do estetismo vigente na época, com raízes profundas em Nietzsche, e prolongadas em Freud, leva-o a concluir pela relevância da espiritualidade na humanidade e no que a rodeia, sem desprezo do sensível na existência concreta de cada homem e mulher, em todos os tempos da história. Afirmando, então, que a

> "sensibilidade magnetizada pelas linhas de força da espiritualidade elevará a natureza até ao homem, o homem à graça; e natureza e homem, reencontrando-se na harmonia da intenção divina, hão-de fazer em si uma amizade como a da alma com o corpo, pois que a matéria mais não é que o verdadeiro corpo do homem purificado e livre"[473].

O *humanismo antropolátrico* na Idade Moderna, causado no cientismo moderno e como expressão filosófica do idealismo e o voluntarismo, inspirado em Kant[474], Hegel e Schopenhauer, e o estetismo, inspirado em Le Dantec, Schopenhauer e Nietzsche, e no seu extremo exaustivo, que vê como consequência do anteriormente referido, o materialismo, o ateísmo e o niilismo, inspirado em Feuerbach, Marx e Engels. Esta é a idolatria antropofágica que canta, como uma sereia, o imperar da humanidade sobre o Universo: o

---

divinização da humanidade e da salvação da matéria: "No sacramento a matéria não se limitou a exprimir, foi instrumento duma divina acção real e eficaz" (p. 46).

[472] RHHS [1935], p. 45.

[473] RHHS, p.49.

[474] Cf. GAMA, José – "Kant no Pensamento Filosófico Português – A crítica de Leonardo Coimbra", in Idem – *Cultura e Filosofia. Estudos sobre o pensamento português*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 2009, p. 249: "a crítica de Leonardo vai no sentido da radical responsabilidade atribuída ao kantismo na fundamentação filosófica do antropolatrismo dos humanismos contemporâneos. A sustentação filosófica do cientismo moderno originou o humanismo redutor da modernidade, encerrando-o numa visão trágica de si mesmo e do Universo, apesar de proclamar o homem seu dono e senhor. // (…) … Em Kant, a ciência dominante é «tomada como absoluta em sua essência», ele «toma a ciência newtoniana como verdadeira e certa e procura as condições da possibilidade dessa ciência». E daqui surge o divórcio entre os planos do conhecimento e da acção, da certeza (ontológica) e da verdade (verificada), do plano da sensibilidade e do entendimento, com a acção duma razão reguladora incapaz de penetrar na verdadeira essência da realidade do *noumeno*. A verdade da razão não vai além da certeza da ciência". E por isso é um equívoco, mesmo que extraordinário.

> "universo reduzido ao homem e bens oferecidos à cobiça do homem"[475].

Mas esta é uma agonística da vitória e do gozo do Universo comandado pela vontade omnipotente e omnisciente da humanidade. Este é fruto inequívoco de uma confiança cega na ciência e que

> "reduz o Universo a uma integral referência, subordinação e dependência do homem – o humanismo antropolátrico. // Mas este humanismo só é nítido depois do cristianismo e em consciente negação de Cristo, de Deus e do espírito, deixando o homem reduzido a uma vontade-força, a uma exclusiva vontade de domínio exaustivo e conquistador"[476].

Um imperialismo contente com as conquistas da ciência e da técnica, mas que, esquecendo a Ciência em si, invade em assalto tresloucado

> "à conquista de todas as fortunas, de todos os templos onde se albergavam as seculares esperanças do coração humano"[477].

São os *idólatras do homem*, que traduzem esta idolatria no cientismo e na sua capacidade indefinida de produção (a questão da técnica, como degenerescência da própria ciência), num sincretismo de verdade e certeza. A humanidade tornada deus, tombada em insofridos desejos. O insaciável, que se aumenta em coisas e em incessantes e novos desejos. O encanto está na procura, e na admiração de um suposto (falso) infinito, onde o carente se perde na carência de uma procura que não encontra, ou melhor, não quer encontrar. A

> "alma moderna dissipa-se em quereres ineficazes, sem destino nem fim"[478].

---

[475] RHHS [1935], p. 142.
[476] RHHS [1935], p. 42.
[477] RHHS [1935], p. 122. Ou, na p. 76: "farão da ciência uma disciplina da integral capacidade para o real, onde a certeza e a verdade coincidem na percepção real ou possível; serão os materialistas extremos ou empiristas que, com Mill, irão até à possibilidade dum círculo quadrado e à negação de todo e qualquer limite e definição precisa de formas ou essências".
[478] RHHS [1935], p. 107.

Num plano onde não pode encontrar o Infinito, basta-lhe o indefinido, apelidado de infinito, que não é mais que os seus próprios desejos. Em rigor, a *deificação* da humanidade pela

> "supressão de Deus"[479].

Um *antropolatrismo*, que se vira contra o próprio *antropos*. Em rigor este é um falso humanismo, tornando o ser humano a primeira e grande vítima do mesmo, bem como o seu habitat, que na sua forma mais extremista se torna um verdadeiro

> "niilismo de qualquer antropocentrismo exaustivo"[480].

Na Idade Média apresenta-se o *humanismo cristão*, paradigmático em Tomás de Aquino e no ideorrealismo aristotélico-tomista. Este oferece a possibilidade de uma verdadeira libertação da humanidade, no reencontro do Homem consigo mesmo em coordenadas metafísicas que o humanismo idealista lhe tinha fornecido e que o cristianismo realizou,

> "preenchendo aquele vazio e levando a estas praias o ósculo aliciante dum oceano de amor"[481].

Nas profundas exigências de Infinito, sede de perfeição, e os apelos fortes de bem e de justiça do íntimo da alma do Homem, superando o arbitrário e o determinismo, na mensagem cristã de serena esperança. Esta é uma interpretação integradora da totalidade da vida e do mundo, porquanto a

> "unidade da certeza-realidade e da verdade só pode readquirir-se, compreendendo o papel figurativo da ciência e completando, pois, a ciência por uma crítica e, para lá da crítica, reintegrando o saber pelas mais altas disciplinas espirituais como a metafísica e a religião"[482].

---

[479] RHHS [1935], p. 105. Esta humanidade, mesmo em relação a Deus, manifesta o seu desejo de domínio quando deseja procurar mas não encontrar… Deus e, em consequência, o próprio homem e mulher. "Procurar um objecto é cessar de procurar uma vez encontrado o objecto, procurar a vida natural é continuar sempre à procura de mais vida, procurar a *vida viva* é não cessar a procura, enquanto esta não for dada em fonte de vida sobrenaturalizada, e, uma vez dada, convivê-la em ampliantes ondas e aprofundantes abraços da contemplação e do amor" (p. 106).

[480] RHHS [1935], p. 123.

[481] RHHS [1935], p. 141.

[482] RHHS [1935], p. 100.

Só a mundividência cristã possibilita a integralidade que o *ósculo aliciante de um oceano de amor* pode realizar: o Deus cristão. "O cristão, se superou, com o seu realismo pleno, o idealismo realista dos gregos, não o extinguiu, mas antes lhe deu o verdadeiro sentido: a insuficiência do homem natural, pressentida e afirmada pelos gregos, é explicada e resolvida pelo cristianismo"[483].

Mas o humanismo moderno pode ainda assumir uma expressão mais extremista, o *Humanismo Exaustivo*; e aqui o homem e a mulher esgotam toda a realidade, numa

> "extroversão integral, expansão da vontade do homem sobre a anónima fisionomia do Todo"[484].

Tudo se oferece à sua vontade desmedida e à sua imensa capacidade de conquista. A cada movimento de expansiva conquista, aumenta a sua ambição e cobiça, bem como a possibilidade de infindáveis novas conquistas expansivas. O insaciável, como o *homem mágico*, tudo quer abarcar no seu querer avassalador. Aqui o mágico é o próprio homem e mulher, feitos técnicos, e dotados desta vontade exclusivista e dominadora, imperialista, que tudo sujeita à sua ação sem limites. Um exclusivismo da vontade técnica, que hipnotiza a consciência humana e o deslumbra na vertigem das suas possibilidades de agir sobre a matéria e o Universo.

> "Este humanismo de conquista, exaustivo de tudo o que não é homem ou humano serviço, é a forma de vontade do cientismo técnico, como o foi do homem essencialmente mágico"[485].

Estes julgam-se diante de um mundo sem história e vazio de animação e ideia, uma simples inércia, sobre o qual a humanidade é dona e senhora e entregue à sua avassaladora vontade. Vê-o retratado, desde logo, em Leucipo, Demócrito e Epicuro, bem como no Poema de Lucrécio.

> "Em Leucipo e Demócrito, o atomismo era uma engenhosa hipótese explicativa da fenomenologia do mundo físico; em Epicuro e Lucrécio é antes uma reacção contra os terrores do homem mágico, julgando-se impotente e, por isso, perdido

[483] ALVES, Ângelo – *Leonado Coimbra. 1883-1936. Filósofo, Orador e Político*. Porto: Estratégias Criativas, 2007, p. 77.
[484] RHHS [1935], p. 112.
[485] RHHS [1935], p. 112.

> entre vontades ocultas para as quais não encontrara ainda o ritual da desocultação e obediência"[486].

A humanidade liberta das *cataratas dos olhos metafísicos* toma posse do seu destino e torna-se senhora do Universo. Uma humanidade que não faz filosofia, e que se justifica pragmaticamente. A sua teoria é apenas o reflexo da sua prática: a técnica do cientismo conquistador e triunfante da modernidade. Tudo é possível e nada nem ninguém pode cercear a ambição triunfante, na sua ilimitada cobiça, da

> "autolatria do homem técnico"[487].

Não passa de um *Imperialismo* da humanidade, no encontro com os mais estranhos sonhos alquimistas.

Neste humanismo antropolátrico, o

> "homem poderia ser o salvador, e o humanismo poderia converter-se num soteriologismo universal"[488].

Feita conquistadora, sem limites à sua ambição, a humanidade, senhora da vida e da morte, e, concomitantemente, o Universo planificado em humanismo. Um puro humanismo de suficiência, e que faz da sua consciência o registo único e a norma suprema da ordem e do ser[489]. A Vida, é o quê? O Nada[490], no qual a humanidade se faz referência e medida de todo os ser? Mas o homem e a mulher não podem dar o ser, nem o pode emprestar para outras realidades. Logo, conclui o nosso filósofo, o niilismo é a foz deste caudal impetuoso de qualquer antropocentrismo exaustivo. A Vida – afirma – não é conquista,

> "é troca generosa, e sem fim, de contemplação e amor. A vida só existe, crescendo, fazendo-se *viva*, bebendo na Fonte, matando uma sede com a alegria de renovada e acrescida sede. É que a Vida não é cousa, a Vida verdadeira é ser de

[486] RHHS [1935], p. 114.
[487] RHHS [1935], p. 118.
[488] RHHS [1935], p. 119.
[489] Cf. RHHS [1935], pp. 119-121: "Este humanismo é a audácia dum imperialismo, que, contente com as vitórias da ciência, se esqueceu de perscrutar a alma da própria ciência, e, levado no impulso do assalto, foi à conquista de todas as fortunas, de todos os templos onde se albergavam as seculares esperanças do coração humano" (pp. 121-122).
[490] Cf. RHHS [1935], p. 142: "Antropolatrismo, é pois, igual a niilismo"

> liberdade: e liberdade é opção no combate e posse dadivosa e cumulativa na vitória e no resgate"[491].

O cientismo sofre de uma insuficiência crónica, pois a Vida é, não só no plano biológico, social ou económico, mas igualmente no plano intelectual e no plano espiritual.

> "A vida é como é, e, por mais que se queira fazer do homem um *teorema*, ele será sempre uma alma, tendo, a vibrar, no fundo do seu ser e em natureza primeira, um clamoroso e invencível apelo de Infinito"[492].

E só neste se pode fazer a integração do ser, e a Natureza só pode oferecer à humanidade as suas realidades naturais e seus elementos. Urge uma Ontologia do Espírito, de que Henri Bergson se aproxima, mas insuficientemente[493]. Usando o critério analógico, mesmo que só implicitamente, Henri Bergson entra em polémica com o cientismo exaustivo, e, como método, dando-se um permanente esforço de criação de conceitos novos para realidades novas. Porém, e eis a insuficiência do bergsonismo, a

> "vida é dada em sua natureza de invenção, crescimento e imprevisibilidade. O ser da vida é um análogo superior do ser da matéria – esta é dada em plano, é o presente; aquela é dada em profundeza e exprimir-se e fazer-se, é a duração. // O análogo superior da vida será a liberdade, que é, em Bergson, quase só a superação da espontaneidade biológica. // E aqui a desconfiança perante o bergsonismo, pois esta liberdade fazia do espírito uma simples emergência do biologismo"[494].

Antes de abordar a *segunda parte* desta obra, intitulada *A Rússia*, quero abordar, como se de um intróito se tratasse, o seu entendimento sociopolítico, que o define desde a primeira hora do seu pensamento, na questão premente da sociedade e do seu governo. E aqui, como é seu apanágio, a humanidade é o centro maior da sua preocupação (que não a compreende desligada de Deus). Assim, Leonardo Coimbra assenta a transformação da sociedade na e pela humanidade, urgindo modificar, mais que estruturas ou super-estruturas, o pensamento, a vontade e o amor da humanidade num novo sistema de consciência social. Em 1921, no texto *A crise social*, numa crítica mordaz à Sociedade das

[491] RHHS [1935], pp. 123-124.
[492] RHHS [1935], p. 388.
[493] Cf. RHHS [1935], pp. 125-137.
[494] RHHS [1935], p. 132.

Nações, que perante os egoísmos nacionais, que nunca soube ou não quis disciplinar, foi perdendo o seu valor e significado. De sobremaneira patenteado na anterior Grande Guerra que revelou a crise da humanidade no seu descontínuo e brusco saltar da evolução normal (que apelida de *atualismo*) e revolucionária (ou também *catastrofismo*). Denuncia a convicção, presente na sociedade de então, de que a Grande Guerra teria gerado, na mente de muitos, a *humanidade de futuro*. Mas alerta, antes de abordar a questão premente:

> "É cedo para o desânimo e o fenómeno consequência da guerra que mais tem feito desanimar é precisamente aquele que ainda oferece garantias de que a humanidade se agita em convulsão de crescimento: é o *Bolchevismo*"[495].

A Revolução russa é, sem dúvida,

> "a audácia fremente das esperanças criadoras dos novos valores e formas", todavia, a "visão apocalíptica que atravessa a alma dos seus heróis é um grande Universo deformado pelas suas aspirações humanitárias"[496].

Contudo, o caos russo é a consequência mais óbvia deste fenómeno, o bolchevismo, que é um

> "estado de incoordenação e desarmonia entre o trabalho instituição jurídica e o trabalho categoria da Razão"[497].

Uma revolução que não hesitou em usar a luta de classes, espalhando ódio, para destruir homens e mulheres de pensamento e agir diferente, ou identificados como inimigos. E Muitas vezes a greve foi a arma usada nesta guerra declarada, como a descreveu acerca da *última greve* (em 1922) que tinha presenciado, pois é a

> "greve uma arma de combate no conflito de classes. // Num critério mais amplo é um método de acção social, ensaio para a grande revolução, que será o novo contrato do Trabalho, criação da ideologia própria para essa revolução, da força mitogénica que crie o novo mundo social"[498].

---

[495] ACS (1921) [1921], p. 212.
[496] ACS [1920], p. 95.
[497] ACS (1921) [1921], p. 213.
[498] AUGG [1922], p. 127.

Esta é uma lógica que inverte, e destrói, a razoabilidade do convívio entre as pessoas, onde todas são chamadas a *com*-viver a transformação sociopolítica da nação. Uma *razão de conquista*, que impõe um novo soberano aos demais em servidão absoluta (mesmo que seja em nome dos que supostamente pretendem libertar). O bolchevismo está ferido do *humanismo antropolátrico*, onde a técnica resume toda a ciência, e tudo se faz práxis. Mas a técnica não prescinde, não é, nem pode ser independente, da ciência, e é pela técnica que o espirito científico penetra e domina o espírito da humanidade[499]. O erro fundamental do movimento bolchevista foi

> "inverter os termos do organismo cultural e pôr como causa e *razão* o que era simples resultado"[500].

A técnica é o termo móvel do dinamismo – filosofia genérica, ciências, filosofia científica e arte/técnica –, ao inverter este esquema adultera-se a linha cultural que penetra todas as formas da vida social moderna. Este é o livre acordo de cada um e de todos que na ação leva ao livre acordo de vontades em normas de uma Razão: a justiça. Isto é, a Democracia. O contrário disto é o bolchevismo russo, ditatorial e absolutista, praticando o *cousismo* do trabalho reduzido ao *operário*. Esta leitura sociopolítico, como facilmente se percebe, é indissociável da sua filosofia da ciência e da sua filosofia religiosa (e não tanto da Religião), que o projeta para além da vertigem dos resultados imediatos e utilitários.

Por outro lado, num artigo muito curioso – *As revoluções e a disciplina social*, de 1924 –, o nosso filósofo distingue a *revolução política*

> ("simples tentativa de mudança de pessoal governativo dentro do actual regime político-económico, (…), a pretexto de modificações para a melhoria dos processos administrativos"[501])

da *revolução social*

> ("qualquer movimento que atente contra as bases ou alicerces da própria estrutura político-económica da sociedade"[502]).

---

[499] Cf. AP (s/d), p. 293: "Uma ditadura positivista poderia experimentar fazer o novo acordo da acção e do pensamento, como a ditadura comunista o está fazendo na Rússia. // As consequências seriam de uma *dressage* do homem, que ou desceria ao plano de animal doméstico, ou se rebelaria contra os domadores, procurando a síntese na liberdade da sua consciência intelectual, científica, moral e religiosa".
[500] PEN [1926], p. 164.
[501] ARDS [1924], p. 88.
[502] ARDS [1924], p. 88.

Questionando a eficácia revolucionária, percebe que em Portugal é a revolução social que mais facilmente pode eclodir a qualquer momento na sociedade, isto em virtude dos abusos e desatinos da Primeira República. Se a revolução política se parece mais com "jogos de poder" dentro do regime vigente na nossa capital

> "absorvente, ignorante e despótica"[503],

a revolução social, sem dúvida mais abrangente, faz perceber a Leonardo Coimbra o que se aproxima (estamos a pouca distância da instauração do Estado Novo e das radicais diferenças que os anos 20 e 30 trariam à Europa e ao Mundo, confluindo no grande conflito da Segunda Grande Guerra) – as ditaduras de "esquerda" (o comunismo bolchevique) e de "direita" (os fascismos e o nazismo). O discurso que proferiu, em 1925, nas comenorações do 15º aniversário da proclamação da República em Portugal, talvez percebendo os perigos que se aproximavam, o nosso filósofo coloca o bolchevismo (extrema-esquerda) e a extrema-direita como sendo as duas faces da mesma moeda:

> "A Esquerda Democrática, que sonha uma Democracia perfeita, não tem provado, nem por actos nem por palavras, que é *bolchevista* [não deixa de ser um elogio aos seus pares, apesar de tudo]. // Nada mais parecido com os bolchevistas do que os homens da extrema direita. // Um filósofo inglês que foi à Rússia disse: o único defeito profundo do bolchevismo russo é que ele é feito mais de ódio ao passado do que de esperança no futuro. // Mudem a palavra *ódio* por *amor* e terão o defeito profundo da extrema direita"[504].

Fazendo uma retrospectiva da Primeira República, as revoluções que se sucederam foram *revoluções políticas* com o objetivo de organizar e sanear a administração pública e formatar a elite republicana no livre-pensamento *específico*. Leonardo Coimbra parece expor o que entende pela sua atribulada relação com os seus pares republicanos nos governos em que participou: foi saneado por não adotar a dogmática oficial do livre-pensamento específico, o positivismo. Por isso conclui, quanto à revolução política –

> "A massa, mais demorada na iconoclastia dos seus deuses de barro, foi resistindo frouxamente e só resistiu com força e eficácia à tentativa sobre ensino religioso que, como ministro

[503] ARDS [1924], p. 89. Ou, "o polvo do Terreiro do Paço" (p. 91).
[504] DC15ºPR [1925], pp. 651-652.

> da instrução, lembrámos e quisemos fazer. // Não há hoje no país, portanto, grupos políticos tão claramente encerrados em antagonismos irredutíveis que formem a atmosfera duma revolução"[505].

A revolução social, que espreita a sociedade portuguesa, estará a ser preparada pelos *bons católicos* (em oposição àqueles que o nosso filósofo sempre criticou como dogmáticos e instrumentalizadores de Deus numa igreja autocrática e despótica, como senhora da verdade), conotados com o jornal *As Novidades*, onde se apela

> "à tolerância, à bondade e ao amor"[506].

E porquê? Porque a revolução política está ferida de ineficácia, então só

> "uma rajada duma nova atmosfera, criada fora desses princípios, poderá ter força para uma revolução. (…); acreditamos mais facilmente no possível triunfo nacional, é claro, duma revolução social"[507].

O nosso filósofo tem consciência de que só pela violência se poderá o país libertar da atmosfera dos *jogos de poder e de interesses* que se tinham instalado em Lisboa e no país inteiro; só que não percebeu, ou então fez a leitura errada, de que estes *bons católicos* (muitos eram monárquicos e alguns republicanos) estavam a ser manipulados pelos ideais fascistas e corporativistas que sopravam no velho continente (Salazar não é quem aparente ser). Apesar disso, acredita, desde que promova a Democracia, como o fiel da balança, que conseguirá o equilíbrio feito

> "mais de amor ao futuro do que de amor ou ódio ao passado"[508].

Em rigor – e esta é a ligação umbilical a este texto de *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* deste breve artigo citado – o que o aterroriza é a atitude da maioria dos republicanos da Primeira República que a veem como uma *incubadora do estado edénico*, ingenuidade que potencia atitudes radicais e totalizantes, e

---

[505] ARDS [1924], p. 90.
[506] ARDS [1924], p. 90.
[507] ARDS [1924], p. 90.
[508] DC15ºPR [1925], p. 652.

> "dão alento à mesma corrente anti-republicana, que da Rússia tenta, avassalante, inundar o mundo inteiro"[509].

Leonardo Coimbra percebe aqui duas características fundamentais do *comunismo soviético* ou bolchevismo: 1º anti-democrático, pois não vive o espírito republicano de a todos fazer participar na coisa pública em direitos e deveres; 2º a tentação universalista, vencendo as pátrias e nações, congregando todos num coletivismo de massas sem rosto. Para vencer este perigo é preciso Filosofia e Religião, mas, criticando ferozmente a capital, Lisboa, vê nas províncias

> ("onde reside a parte sadia da população, aquela onde até a Cidade terá de recrutar os seus homens de amanhã"[510])

os homens (e naquele tempo eram só os *homens*) capazes de uma política nova e uma *República social*, com a disciplina intelectual e moral que tanto tem faltado na Primeira República. Sem deixar de ser um democrata, o nosso filósofo, talvez, mais uma vez, ingenuamente prepara, e até justifica, a ação inicial do Estado Novo (um fascismo conservador e retrógrado, mesmo mesquinho), que se irá aperceber mais tarde (mais uma vez!) e do qual se afastará progressivamente (exatamente como Fernando Pessoa, por outros motivos). Mas sobre o comunismo, ou mais propriamente, o bolchevismo, nunca teve dúvidas da sua essência não democrática. Contudo, não julguemos que ele não simpatiza com os

> "comunistas de boa fé"[511]

– talvez só mais uma ingenuidade sua – que são aqueles que não vivem o *delírio do Fim*, nem ensanguentaram as suas mãos, e que fiéis a um bem parcial, de justiça e igualdade, poderão, com tantos outros da diáspora russa, libertar a Rússia desta dura prova. Ou, como escreve na conclusão da obra em estudo, em magnífico resumo do que entende por comunismo bolchevique, a *trágica expriência de sofrimento* do Povo russo –

> "O comunismo é, na sua essência transcendente, uma solicitação demoníaca, operando por dois processos aparentemente antagónicos, o da vingança de injustiças seculares e o da promessa definitiva de plena satisfação dos desejos humanos. // É, no plano da realidade naturalista, um

[509] ARDS [1924], p. 91.
[510] ARDS [1924], p. 91.
[511] RHHS [1935], p. 387.

> Mito de Felicidade. // É o caminho dum aparente esforço de Justiça, querendo levar o homem para uma melhor produção e distribuição da riqueza, caminho este que pretende receber o aplauso das almas justas e recebe, de facto, o apoio de todos os complexos de ressentimento dos oprimidos e deserdados. // Por este processo pretende o comunismo continuar as reivindicações perenes do homem através de toda a história. // Seria um prolongamento, antes, a *real realização* do sonho democrático, por si insuficiente e incapaz, pois se deixou monopolizar pela burguesia. // E os seus próprios princípios, feitos de ídolos, como a liberdade, etc., são os inimigos daquela realização e os melhores guardas dos interesses burgueses, que tomaram a democracia para cousa e utilidade sua"[512].

Opõe-se, assim, à revolução que promete uma *democracia* só de estilo e no papel, e neste combate político e filosófico propõe-se pela democracia, com a *razão experimental*, dinâmica e indagadora, e tolerante, que a humanidade vem construindo e que a ciência comprova no seu imperativo valor. Ora, se para a ciência toda a realidade é significativa, e tem valor intrínseco, o Universo é real e nele fraternalmente se ligam os fenómenos em recíproca dependência. Uma razão experimental[513], quer teórica, quer prática, universalista em relação ao Universo e ao Real, nega, consequentemente, a afirmação basilar do bolchevismo – a luta de classes. E leva-o afirmar que o

> "*bolchevismo* é uma doença social de todo o mundo"[514].

Apresentando as críticas sociopolíticas de Lenine, sobre os diversos sistemas filosóficos, conclui pela visão redutora deste sobre o *Homem* do seu humanismo – o operário. Aqui, a organização social do trabalho é levada a respeitar a estrutura da categoria de pensamento que a define, imposta em duas espécies de categorias de trabalho: o burguês (capitalista) e o trabalhador (operário). Esta luta, ou antinomia, de classes empobrece o trabalho humano, desunindo o que está unido no *ideal da liberdade solidária*, que

---

[512] RHHS [1935], p. 382.

[513] Cf. ACS (1921) [1921], pp. 216-217: a esta razão experimental corresponde " a democracia progressiva e reformista" e uma "ampla Democracia solidarista onde o pesado instrumentalismo do progresso material seja soerguido pela força interior dum espiritualismo profundo, que é a própria vida da Razão, crescendo em luz intelectual e melhorado amor dos homens e de Deus".

[514] ACS (1921) [1921], p. 212.

> "aumentam as suas vidas de beleza e verdade à medida que dividindo-se, se multiplicam, como paradoxalmente acontece"[515].

Combate, desta forma, um dos erros mais experienciados no bolchevismo, que consiste na confusão entre o conceito de igualdade, entendido por estes como igualitarismo na sociedade ideal. Em nota de rodapé em *A crise social*, de 1921, explicita:

> "A igualdade social não é identidade. O gigante é-me desigual em força, a sociedade garante o direito da minha liberdade, prendendo os braços ao gigante que me queira assassinar e restabelecendo um equilíbrio ideal"[516].

As reservas do nosso filósofo assentam, de sobremaneira, na visão totalitária do comunismo ao propor uma escatologia da sociedade ideal, onde o grande sacrificado é a humanidade na sua individuação. O indivíduo (a pessoa humana), ou o individualismo, abafado na consciência coletiva (*consciência bolchevista*), é negação das *esperanças criadoras*. E porquê? –

> "Todos nós prezamos muito esse individualismo de que o cristianismo é a mais firme e transcendente afirmação, pois para ele é cada homem um templo portador da divindade, tabernáculo duma alma, filha dilecta do próprio Deus, e que é a própria liberdade da escolha do caminho do Amor entre todos os caminhos da Vida"[517].

E, mais uma vez, a questão da liberdade, colada ao individualismo, e a negação deste implica a negação da liberdade num autoritarismo económico e político. No bolchevismo tudo era sacrifical ao império dos fins.

> "Manicómio da Unanimidade, zoologismo do rebanho unânime, engordado e feliz, são pontos extremos, onde o Inferno dantesco poderá viver, mas onde o homem real, o homem ontológico, não pode estabelecer definitivamente a sua morada"[518].

---

[515] ACS (1921) [1921], p. 214.
[516] ACS (1921) [1921], p. 216.
[517] ACS [1920], p. 96.
[518] RHHS [1935], p. 388.

Onde está o indivíduo e a sua liberdade, que a perspetiva cristã lhe tinha mostrado numa perspetiva holista, mas que não torna anónima a pessoa humana, nem lhe cerceia a liberdade? O seu anarquismo brota desta liberdade humana, caráter maior do ser pessoa, que o põe em rutura e confronto com todas as ideologias, à esquerda, ou à direita, que questionem este valor *sacrossanto* do ser *Pessoa*. Aí, também, se distingue metafísica de religião, e religião natural de religião sobrenatural, atribuindo ao cristianismo o que tem de específico, a partir do facto da Revelação.

Tudo isto se desenrolou durante a discussão polémica do texto marxista dos Manuscritos Económico-Filosóficos, na Rússia estalinista, em 1932, bem como a discussão dos fundamentos ideológicos do marxismo-leninismo, apresentados e defendidos pelo bolchevismo em confronto com as outras correntes do comunismo soviético desde 1917. O materialiso dialético, histórico e científico, torna-se, cada vez mais, a marca indelével da ideologia bolchevique, que enferma dos mesmos erros do positivismo. A "crítica leonardina ao marxismo se insere no mesmo movimento reflexivo que o leva a rejeitar os exageros do positivismo, precisamente por, em ambos os casos, imperar, segundo ele, *o humanismo antropolátrico* a que se prende, por sua vez, o *humanismo niilista*"[519]. Porém, não se deve esquecer o seu texto de 1912, *O Criacionismo (Esboço de um Sistema Filosófico)*, onde já mostrava o seu desacordo de princípio como o que ele intitula de *materialismo dialético* (neste caso, *histórico*), pois não basta, nem se pode contentar uma análise rigorosa e séria, com uma única ideia ou fator (no caso, a *economia*) para definir ou construir uma civilização –

> "Se as sociedades resultam duma assimilação e modificação das realidades sociais pelas pessoas, será um erro *cousista* definir a história por factores exclusivos, como o faz o chamado materialismo histórico. As representações colectivas e as representações pessoais, em reciprocidade de acção, realizam o progresso. // Esse progresso é de ordem ideal, mas, mais do que isso, é de ordem racional"[520].

[519] CARVALHO, Adalberto Dias de – "O Problema da Educação em Leonardo Coimbra e na Actualidade", in AA.VV. – *Leonardo Coimbra. O Tribuno e o Filósofo*. Felgueiras: Câmara Municipal de Felgueiras, 2005,p. 82. Ou, SILVA, Lúcio Craveiro da – "Considerações em torno …", p. 15: "a mensagem do marxismo assentava, para Leonardo, no mesmo erro do positivismo: num cientismo fechado que se apresentava como solução humana completa. Esse foi o seu principal erro e a «Rússia de Hoje» desenvolve a sua crítica ao marxismo sobre as consequências frustradas desse *cientismo* tanto na violação das necessidades humanas de absoluto, como na educação, na vida social, no homem autêntico e por isso ser espiritual".

[520] C [1912], p. 261.

Porém, se este progresso, definido em *cousismos*, vitimizando homens e mulheres concretos na máquina trituradora dos novos tempos, onde Deus perdeu lugar na *cidade* da humanidade, faz da mesma humanidade a primeira vítima da *morte de Deus*. Por outro lado, a relação com o *Absoluto*, não *ideal*, mas na concretude da história da humanidade, é exigente e inesgotável. Uma relação com o *mistério infinito* de um Deus presente. Assim, e numa constatação essencial para esta obra, o nosso filósofo reprova, afirmando, que

> "o homem separou-se socialmente de Deus"[521].

E se o diz do marxismo/comunismo, os fascismos e o nazismo, ou a deriva secularista e laicista na Europa, visando um niilismo de valores, e pretendendo o fim da civilização cristã, merecem-lhe a mesmissíma crítica. Apesar de afirmar que não pretende ser uma apologia do cristianismo –

> "Não queremos fazer apologética, apenas apresentar objectivamente as diferentes atitudes universalistas do homem"[522] –,

não deixa de se situar na linha da apologética católica, na linha de Henri Bergson e de Maurice Blondel, como de Pascal e do Cardeal Deschamps. Enfim, esta obra é verdadeiramente um texto de *Humanismo Cristão*[523], consequência da sua primeira linha

[521] RHHS [1935], p. 385.
[522] RHHS [1935], p. 66.
[523] Cf. ARAÚJO, Luís de – "O Humanismo em Leonardo Coimbra", …, pp. 217-218 – este autor percebe, numa perspetiva ética, mas sem talvez o entender na profundidade da intuição e raciocínio de Leonardo Coimbra, o verdadeiro *sentido cristão* deste humanismo no qual o nosso filósofo aportou vindo do seu anarquismo e levado pelo seu Criacionismo até ao Criador (fonte de toda a Liberdade, Verdade, Beleza e Bem, e de Amor) como medida e estatura de toda a humanidade em Cristo Jesus: "uma ética claramente personalista em absoluta reciprocidade com um humanismo de sinal cristão, onde uma constante vontade de concórdia se perfila como uma marca indelével de toda a acção moral, permanentemente arreigada num princípio de liberdade criadora e sempre atenta a uma profunda e solitária relação de cada ser humano com o Absoluto". Contudo, em consequência de um entendimento parcial da filosofia do nosso pensador do pensamento pensante, põe uma *aporia nuclear* a este *humanismo cristão* de Leonardo Coimbra, que, citando Álvaro Ribeiro, coloca Deus como meta de uma escala de valores. Afirma, então, ser necessário pôr a questão da existência de Deus, como outros problemas gnoseológicos (por exemplo, como possível critério de verdade), apelando, para reforçar esta aporia, a Hartmann: "como afirmar a autonomia e a liberdade da pessoa perante a inexorabilidade da vontade divina? Será admissível falar de inteira liberdade e inteira responsabilidade humanas, bases fundamentais da autonomia da vontade, quando se busca uma fundamentação religiosa da moralidade?". Para o Cristianismo esta questão, pertinente filosoficamente, não se põe, e para Leonardo Coimbra está mais que resolvida na parceria amorosa, ou *abraços*, que Deus e a humanidade, a humanidade e Deus concretizam livremente na existência terrena e celestial. Hartmann fala, e este é o grande erro de todos os que ainda não entenderam os essenciais paradoxos de que se alimenta o Cristianismo, de um *deus* que se realiza e se professa em muitas religiões. Só que o Deus de Jesus Cristo não é assim, podem o ser assim muitas igrejas e muitos cristãos (o que

escrita de reflexão e que culmina na proposta de uma sociedade de indivíduos, ou pessoas humanas, a conviverem em comunidade, pois é aqui que elas existem, imbuída por uma ética criadora de humanos suscetíveis de uma permanente experiência concreta de Amor e Justiça em Fraternidade Universal[524]. Partindo do dado, e constatação, de que o

> "homem parece um ser dado em natureza para que se reencontre e possua em consciência e liberdade"[525],

reflete analítica e criticamente os diversos modelos de *humanismo* que pululam na época em que redige esta obra.

Trata-se, e esta é para mim sempre uma primeira leitura da obra, uma profunda e verdadeira defesa do cristianismo e da civilização cristã. Mas, igualmente, um sublinhar da dignidade e valor da *pessoa humana* e de todas as pessoas humanas concretas no espaço e no tempo da sua existência É, de sobremaneira, um convite a uma construção de caráter ou pessoa moral, um *ethos*, em vincada união a um afã sublime em usar a liberdade no sentido da *Verdade* e do *Bem*. Um programa de vida humana para viver

> "em plena harmonia a vida universal do conhecimento e do amor"[526],

não de normas mas de um dinamismo capaz de fazer aportar a humanidade, exprimindo um sentido metafísico e religioso do humano, na presença de um *valor absoluto* – como um

> "ósculo aliciante dum oceano de amor!"[527].

Leonardo Coimbra sempre rejeitou na instituição cristã), mas não é assim o que no vulto do *amor amante*, Jesus, se manifestou e ele tão bem compreendeu e amou: o Deus que se agachou e se agacha diante do homem e da mulher porque o ama, que sendo rico se fez pobre para nos enriquecer no seu amor, o Deus de Francisco de Assis e de Paulo de Tarso…, que em João nos ensinou que quem permanece no amor permanece em Deus e Deus permanece nele. Eis a sua fraternidade universal, de irmãos e irmãs e não de senhores e escravos.

[524] Cf. PCa [1911], p. 258: "E, se como um invisível ponto, opaco e insignificante, brilha o nosso cadáver e o cadáver do nosso planeta no Infinito Espaço, é, no entanto, com um brilho próprio e bem nosso que resplandece a consciência humana! E essa luz hoje invisível aspira a incendiar as constelações, a acender a branca aurora do universal amor, da perfeita harmonia de almas. Por essa pequena luz vivamos, por ela saibamos morrer: porque ressurgiremos em Justiça, em Fraternidade e em Amor". Este texto de 1911 aponta, desde logo, uma das traves mestres do pensamento leonardino – o universalismo fraterno da humanidade com Deus e toda a criação em Justiça e Amor. E a consciência, que não é um epifenómeno, faz vislumbrar que não é o ser humano um cadáver adiado, nem o Universo é um cadáver inerte, mas laços mais fortes tudo projetam em luz e conteslações novas e, por agora, invisíveis.

[525] RHHS [1935], p. 26.

[526] RHHS [1935], p. 41.

Porém, não deixa de ser uma obra objetiva, de grande pendor filosófico-histórico, indagando a ideologia e o regime políticossocial surgido do bolchevismo. Nas suas linhas, bem como nas suas entrelinhas, percebe, desde logo, a posição redutora e utilitarista do marxismo-leninismo, agravado no estalinismo (consequência do anterior). Não deixa de apontar as almas gémeas do bolchevismo – o nazismo e o fascismo –, mesmo na sua pátria, num regime de cariz autoritário e fascista, ou melhor anquilosado e conservador, como era o português de então, com a liberdade de espírito que sempre o caracterizou. Como é crítico feroz, o anarquista que sempre nele permaneceu, do capitalismo, ou se quisermos da *disparatada organização burguesa*. Logo em 1909, no artigo sobre o Sarau Académico de auxílio à fome no Douro, *A fome do douro*, afirma que para

> "quem nunca pensou na estúpida extravagância da organização económica actual deve ser um quezilento enigma este da fome devida a riquezas acumuladas sem saída para o mercado, ou este não menos arreliante caso da fome assolar regiões trabalhadas por um incessante e porfiado esforço por demais capaz do valor económico necessário à própria sustentação. A disparatada organização burguesa claramente se mostra, no entanto, como a única diabólica providência criadora de tanto e tão estúpido mal"[528].

Regimes totalitários, à esquerda ou à direita, injustos por natureza e opressores da mais profunda dignidade e liberdade do homem e da mulher, não se enquadram no seu humanismo, que culmina em cristianismo.

Toda a sua obra é "o esboço de um programa humanista em cujos horizontes se ergue a silhueta luminosa da Dignidade, como suprema meta para uma civilização que deve deixar de ser «cárcere» para se transformar em «jardim» e «éden», onde a Felicidade de cada ser humano afoitamente se possa confundir com o seu caminhar quotidiano"[529]. É este pôr-se ao lado do homem e da mulher, concreto e histórico, seja ele quem for, a marca do seu pensamento humanista e que o leva a denunciar todas as tentativas, neste caso o bolchevismo russo, de oprimir a humanidade, mesmo que o faça, supostamente, em nome da mesma. Como o lembra Svetlana Aleksievitch, na sua obra *O fim do homem soviético*: "Nos portões do campo de Solovetski havia uma palavra de ordem bolchevique: «Com mão de ferro, empurraremos a humanidade para a felicidade.» Uma das receitas de

---

[527] RHHS [1935], p. 141.
[528] AFD [1909], p. 137.
[529] ARAÚJO, Luís de – "Perspectivas Éticas do Pensamento de Leonardo Coimbra", in *Revista da Faculdade de Letras do Porto*, Segunda Série (1986) 3, p. 163.

salvação da humidade"[530]. Como soa, ironicamente, similar aos campos de concentração nazi, que começaram mais de 20 anos depois. Já n'*O Criacionismo* assim apresentava a humanidade:

> "É o homem, que, pensativo e ansioso, de pé no seu planeta, sustenta religiosa, heróica e comovidamente, os ideais da beleza, da verdade, da justiça e do amor"[531].

A sua resposta é encontrada no apelo ao regresso às fontes do autêntico e completo cristianismo, que é, filosoficamente, bem como teologicamente, o sistema de pensar e viver mais completo e promissor que a humanidade, como pessoa, alcançou; como, por outro lado, responde ao confronto entre o imanentismo panteísta e o transcendentalismo cristão –

> "O Cristianismo, por isso mesmo que é o supremo transcendentalismo, é também o supremo imanentismo: as relações são as mesmas que as da natureza e da graça, do natural e do sobrenatural. // (…) // O imanentismo cristão é mais íntimo, pois que, em vez duma fatal dualidade de matéria e força, é a matéria e é a força que integralmente dependem, porque criadas, do grande acto criador "[532].

Num tempo marcado por tantas aspirações e pelas mais diversas realizações que o coração da humanidade jamais julgou possível, e, sobretudo, depois da trágica e contundente Guerra Mundial, onde tantos jovens perderam a vida e o heroísmo sofreu duro golpe, a alma humana encontrava-se em rutura nos atentos e cismáticos da espécie. A confiança no progresso ilimitado embalava muitos que, adormecidos numa crença desmedida, proclamavam a morte de velhas crenças e celebravam as novas fés do positivismo e do evolucionismo. O nosso filósofo, como tantas vezes o tenho referido, é um homem do seu tempo e partilha das mesmas alegrias e aspirações de todos, todavia o seu olhar atento e a sua mente perspicaz percebe, no meio da espuma dos dias, as marés poluidoras que se aproximam da humanidade que alguns arautos dos *novos tempos* proclamavam como *novos homens e novas mulheres*. Mas Leonardo Coimbra olha, desde muito cedo, para o

---

[530] ALEKSIEVITCH, Svetlana – *O fim do homem soviético*. Porto: Porto Editora, 2015, p. 287. Ou: "A palavra de ordem dos primeiros anos da revolução era: «Com mão de ferro, levaremos a humanidade à felicidade!» Se o Partido o disse – eu acredito no Partido! Portanto, acredito" (p. 170).
[531] C [1912], p. 377.
[532] RHHS [1935], pp. 47-48.

> "cristianismo, no espírito do Mestre e na fecunda propaganda de Paulo, é uma doutrina universalista e total, que fala ao homem cósmico e não ao judeu, ao grego e ao romano"[533].

O Homem e a Mulher, a Humanidade, é a criatura criada por Deus à Sua imagem, que seja quem for, é digno e livre, tornando a pessoa humana de valor inestimável, e por isso mesmo se questiona como é, ou foi, possível gerar um estado social que não lhe corresponde e até nega o *espírito do Mestre*? Um estado que separa e exclui os outros? A humanidade não se amalga com o Universo, mas une-se a ele num laço íntimo e profundo, e afirma-se como consciência representativa do Todo, e absoluta pelo quanto desse todo representa. Explica, soberanamente, no texto já citado, em *O Pensamento Cracionista* (1915), que este Homem e Mulher estão para além das realizações históricas:

> "O *homem* do cristianismo não é o tipo social do homem de qualquer dos povos cristãos. Isto explica que se tomasse à letra a dualidade do homem, e o fizessem, ao mesmo tempo, sócio da sua pátria pelo corpo e membro do reino de Deus pelo espírito"[534].

É neste enquadramento que devemos entender, política e filosoficamente, esta obra última de Leonardo Coimbra. E sempre numa unidade de pensamento e reflexão, sentir e agir, em transmutação filosófica e maturação religiosa de toda a sua obra, que está expressa desde o seu primeiro livro (*O Criacionismo*, 1912) com a grande marca desta *ontologia do espírito* e *filosofia da liberdade –*

> "O homem não é uma inutilidade num mundo feito, mas o obreiro dum mundo a fazer"[535],

e,

> "não há pessoas sem pessoas, isto é, sem sociedade"[536].

Depois de abordar os três humanismos, ou *as diferentes formas de luta do homem com o destino*, o nosso filósofo, na *segunda parte* aborda, de sobremaneira, a história político-religiosa da Rússia até à altura da feitura desta obra leonardina, encontrando na sua vida

[533] PCri [1915], p. 293.
[534] PCri [1915], p. 293.
[535] C [1912], p. 20.
[536] C [1912], p. 227.

espiritual e/ou tradição religiosa, especialmente na presença e na influência da Ortodoxia cristã, a partir de século IX, bem como no seu processo de separação e aproximação(ões) da Igreja de Roma, uma marca indelével do caráter deste povo. Neste texto, "o mais mal construído", afirma José Marinho, a "Rússia é o símbolo duma inversão transitória dos valores"[537]. Começa por traçar uma perspetiva histórica, e, de seguida, trata da vida espiritual e do perfil do homem russo, concluindo pela análise do *bolchevismo*. Num diálogo, com alguma minúcia, que denuncia o seu estudo cuidado e atento da Ortodoxia russa, destacando-se a presença do teólogo russo Sérgio Bulgakov, sobretudo na definição das caraterísticas doutrinais e na influência moral e social da Ortodoxia no caráter psicológico e social do povo russo. O nosso filósofo é severo nesta análise da Ortodoxia russa e no moldar do caráter do povo russo. Começa por afirmar –

> "Vamos observar rapidamente alguns traços principais da história da Rússia, não com o fim de explicarmos pela sua história e geografia, o carácter russo, pois não acreditamos na integral determinação do ser humano pelo seu meio ou pelas contingências da sua história"[538].

Contudo, lendo e relendo a segunda parte da obra, se não define integralmente o caráter do povo russo, diz muito sobre a sua personalidade social e política, bem como individual, e, sobretudo, religiosa deste povo. E, por outro lado, insinua, para não dizer explicíta, que foi suplemento nutritivo para fazer germinar todo o tipo de comportamento que leva, ou levou, a uma atitude passiva deste povo diante de todos os totalitarismos, com desprezo do indivíduo e da sua dignidade, que ao longo da sua história se sucederam. Se não determina, e sabemos como Leonardo Coimbra denunciou e se opôs a todos os *determinismos*, a

> "história verdadeira, a de dentro, aquela que seria assimilação pelo seu espírito das circunstâncias materiais da sua vida e o serviço da organização desta matéria por aquele espírito, essa constituiria, de facto, o próprio carácter do homem"[539].

Em rigor, propõe-se apresentar uma *filosofia ou ontologia da história russa* e perceber o que moldou o perfil desta humanidade localizada na Rússia e habitada por todas as tradições e culturas que povoam o homem e a mulher russos, indagando a sua *vontade profunda*. Não deixa de haver nestas afirmações alguma contradição, redundando num

[537] MARINHO, José – "Textos sobre Leonardo Coimbra", …, p. 82.
[538] RHHS [1935], p. 145.
[539] RHHS [1935], p. 145.

assassinato de caráter do Povo russo, pois tudo isto, que *não determina integralmente* o ser humano,

> "serão, por último até, transfiguradas em vivo sangue de ser, as palpitações da sua vida espiritual"[540].

Apresenta a Rússia como um *ponto de encontro das mais diversas etnias*, *aberto e oferecido à vagabundagem dos povos*, que num *caos das mais desencontradas tendências*, tem a vontade – o fator espiritual – de disciplinar este *homem eslavo-fínio*. É pela mão de Bizâncio que a Rússia Kieviana se converte ao cristianismo. Um cristianismo quebrado e em rutura com o Ocidente, que ao longo da história, ora aproximando-se, ora afastando-se, que faz o seu caminho transviado da compreensão total do evento cristão. Pois,

> "o cristianismo ortodoxo não tinha, pelas condições da sua origem e, mais ainda, pelas condições a que ficou depressa reduzido, capacidade doutrinária para uma educação eficaz"[541].

Por outro lado, salientando os excessos do clima e a imensidão geográfica da Rússia, apresenta como uma categoria, bem à maneira kantiana, a terra dos russos. Mas a Rússia embriaga, como sendo inóspita, terra desolada, para que a humanidade a escolha para habitar. O tédio, as angústias e os sofrimentos, sem limites deste povo, localiza

> "no ponto de encontro e opção do sono ou da vigília, da confiança ou do desalento, da liberdade ou da escravidão, da vida ou da morte, seja, do espírito salvando a matéria ou da matéria submergindo e perdendo o espírito"[542].

Eis porque o bolchevismo, com o seu materialismo dialético, se impôs facilmente ao povo russo. Desde que os eslavos, nos séculos VII e VIII, lá chegaram, com a Rússia Kieviniana (e a conversão ao cristianismo ortodoxo) e com a Rússia moscovita, até à Revolução Bolchevique assim foi, e assim continua a ser com o *Czar* Lenine e Estaline. Moscovo, a *terceira* Roma[543], é o lugar que personifica a ambição política e religiosa deste povo. Um

---

[540] RHHS [1935], p. 146. Na p. 148 explicíta o que antes não quis assumir em plenitude: "O que hoje é carácter psicológico pode ser o resultado dum trabalho de assimilação, em que entrou, como factor, um certo meio climatérico e geográfico, mas hoje é biopsicologicamente e não mesologismo".

[541] RHHS [1935], p. 149.

[542] RHHS [1935], P. 150.

[543] Cf. RHHS [1935], pp. 230-231: "É com os czares de Moscovo que a Rússia proclama a autocefalia da sua Igreja e refaz, como «Terceira Roma», o centro da verdeira fé ortodoxa. // Roma traiu; Bizâncio, segunda

chefe, rei, feito César/Czar, e um bispo, feito Patriarca numa Igreja que alcança a sua autocefalia com o Metropolita Job ou Hiob (1589). De facto, Moscovo reage mal à tentativa do Concílio de Florença (século XV) que procurou unir os dois pulmões do cristianismo, precipitando os acontecimentos que levaram à sua constituição como a *Terceira Roma da Cristandade*.

Com os Romanov, última dinastia russa, começa a cumprir-se o desiderato russo, e ao último Czar, Nicolau II, apelida-o de

> "grande desgraçado"[544],

descrevendo-o como um bom chefe de família, rodeado de amor, e de marido dedicado. Mas por uma fatalidade da vida, a dificuldade em engravidar da czarina, e, após alcançar a gravidez, a doença do filho, deixa-o fragilizado, rodeando-se de bruxos e charlatães, como Rasputine. Associam-se as revoltas e repressões que consente, a guerra com o Japão e, finalmente, a Primeira Grande Guerra, são a sua desgraça.

> "E eis a grande guerra, precisamente quando se reacendem as actividades revolucionárias na Rússia. // Essa guerra foi para a Rússia imperial a catástrofe do fim"[545].

Destaca o Patriarca Nicónio, homem de grande cultura, que procura reformar usos e costumes, fazendo penetrar na Rússia alguns autores clássicos e as suas melhores obras. O grego e o latim voltam a ser ensinados, funda bibliotecas e mosteiros. Revê os Livros Sagrados e os textos da Liturgia, mas, simultaneamente, provoca ruturas na Ortodoxia, levando ao surgimento dos *velhos crentes* – o Raskol. Pedro, o Grande, não lhe merece o respeito que outros lhe manifestam, percebendo que este sofre do mal de sempre, divorciando ação e pensamento. O seu suposto modernismo ocidental não passa de um interesse pela técnica e a arte de construir, bem como conhece um cartesianismo degenerado pelos seus interesses utilitários. Assim, afirma o nosso filósofo do Czar Pedro,

---

Roma, tombou por castigo de Deus; fica de pé a «Terceira Roma», cidadela guerreira e mística da pureza da Fé. // Razões, que já demos, consolidam e fundamentam a crença na legitimidade da sucessão de Bizâncio possuída pelos Czares moscovitas. // Desde a origem de Rurik, considerado parente do próprio Augusto, até à posse da tiara branca dada pelo Imperador Constantino a um Papa e passada depois para o patriarca de Constantinopla, à herança da coroa por intermédio de Zoé, etc., tudo, lendas e factos solicitados, dava aos russos a crença do messiânico destino de Moscovo – a «Terceira Roma» ".

[544] RHHS [1935], p. 211.

[545] RHHS [1935], p. 216. "Tragédia em Ekaterinburgo na casa Ipatief, onde toda a família é assassinada a tiro e à baioneta, depois de mandada descer para o andar de baixo. O Czar desce com o filho nos braços, e segue-se toda a família e os criados. // (…) // Assim acabou o último Romanof – o mais desgraçado de todos sos russos do seu tempo, Nicolau II, Imperador de todas as Rússias…" (p. 217-218).

> "da alma profunda da culta Europa cristã nada pode conhecer"[546].

Termina esta perspetiva histórica caracterizando as três fundamentais personagens. Trotsky,

> "um judeu de Odessa, que a história há-de conhecer com o pseudónimo de Trotsky"[547];

já Lenine é dito como

> "tenso de vontade-força, amoral e naturalista, espreitando"[548];

mas Estaline, e desde de logo o percebe na íntegra o nosso filósofo, é

> "*vontade-força* maciça"[549].

Tendo a *vida espiritual* da humanidade e dos povos como a *mais alta manifestação*, e que se expressa em religião, como fonte e norma de valorização. A religião, que não se esgota nos seus rituais, é, sobretudo, a Vida. O Povo russo é considerado, banalmente, como um povo teóforo, nas igualmente, ou mesmo por isso, messiânico e predestinado. A Rússia é *mãe* e *santa*. O nosso filósofo encontra nesta afirmação um *pouco de ilusão*, pois esta é uma

> "religiosidade frenética, dolorida, desequilibrada, em fermentação – de vasa espuma, mas sempre em fermentação"[550].

Adensa-se a caraterização deste povo, em traços nada abonatórios para o seu caráter. E porquê? Porque esta é só uma aparente religiosidade, pois debaixo deste cristianismo,

> "sumptuosamente devoto em liturgia, pouco e mal alimentado doutrinariamente, vive e palpita o frémito de um paganismo dionisíaco"[551].

---

[546] RHHS [1935], p. 177.
[547] RHHS [1935], p. 215.
[548] RHHS [1935], p. 216.
[549] RHHS [1935], p. 217.
[550] RHHS [1935], p. 220.

Disfarçado pela homogeneidade cultural, em termos ortodoxos, de tradições, costumes e ritos, bem como a ausência de instituições, fautoras da ligação divino e humano, que se expressa nos mais diversos setores culturais da vida de um povo. O cristianismo russo, catastrófico, apocalítico e messiânico, é incompleto e enclausurado num *conservantismo da herança bizantina*, foco de todas as heresias. Pela influência de Bizâncio, que, como vimos, favorece – segundo Leonardo Coimbra – um cristianismo fragmentado em heresias e seitas, porque

> "o pensamento religioso penetrado e a liturgia tomada com a avidez de crianças deslumbradas"[552]

é a razão fundamental de tal se dar entre este povo, que a história, a geografia e o tempo testemunham e favorecem[553]. Entende existir na Rússia ortodoxa uma

> "anarquia religiosa" (pois falta-lhe uma disciplina centralizada como a da Igreja Católica) influenciada por Bizâncio, que se reflete numa panóplia de heresias

---

[551] RHHS [1935], p. 220. Mas a crítica severa continua: a ortodoxia russa é "um aluno, desenvolvido em estufa, da Igreja de Bizâncio e dum Bizâncio inteiramente perturbada de desunião, nas vésperas até do cisma até hoje conservado // (…) //O Oriente ficava ainda em sobressaltos de sensibilidade e de caridade espiritual intermitente, quando o mundo clássico ocidental atingira Deus pela inteligência e vontade, para além dos desejos, pela disciplina duma razão reflectindo o Logos normativo. // Sobre os próprios gregos do Oriente passara o delírio de Alexandre e a fadiga de uma cultura que, sem saída fora do cristianismo, tombara na erudição pomposa, na bibliotecomania" (p. 221); "As seduções duma dialéctica retórica, que perdeu o contacto da vida dialéctica clássica, a inveja e o orgulho da cidade dos césares, erigida por Constantino, a caótica etnologia das suas multidões, tudo isto se afirma na inconsistência doutrinária da Igreja Oriental" (p. 222).

[552] 3E (RHHS) [1933], p. 374. Nestas entrevistas, de 1933, Bulgakov será o seu apoio nesta leitura da doutrina e da liturgia da Ortodoxia russa, pois o "Oriente teve sempre inquietações heréticas, mesmo antes da separação; ergotista e orgulhoso, teve sempre mãos o sentido do formalismo dialéctico do que do *ontologismo* sóbrio e humilde perante o tesouro da tradição religiosa"; "uma autêntica tragédia grega" afirma Leonardo a partir de Bulgakov.

[553] Cf. RHHS [1935], pp. 242-248: aqui apresenta uma série de seitas e movimentos religiosos, desde semitas a apocalíticos, como o Grande Raskol, os Castrados, os Beguni (ou Straniki), os Homens Errantes e os Homens Hospitaleiros, os Moltchalniki e os Niémoliaki, os Molokanos, e seitas protestantes, como os Anabatistas, Adventistas e outras. E o Bolchevismo, que não fecha este rosário de seitas, mas coroa-o. Assim, o "carácter geral de todas as formas religiosas, saídas ou não da igreja ortodoxa, está no sentido apocalíptico das suas esperanças, na sua oposição ao histórico, na fuga e horror do mundo e, por vezes, nas consequências mórbidas e orgiásticas duma falsa disciplina da pureza e isenção. O *Raskol* foi olhado pelos pensadores russos, alguns até dentro da igreja ortodoxa, dum modo bem curioso" (p. 248).

> que "vão reflectir-se na educação dos russos – cuja Igreja está cheia de seitas"[554].

Esta igreja, e consequentemente este povo, é um aluno

> "desenvolvido em estufa, da Igreja de Bizâncio e dum Bizâncio inteiramente perturbado de desunião, nas vésperas até do cisma até hoje conservado"[555].

À sua independência religiosa, os russos juntam o poder imperial e o cisma, que sufoca a

> "voz da vida religiosa"[556].

A influência helénica, que acentua a desvalorização da matéria, mesmo dos velhos tempos clássicos, não permite a mínima penetração de sentido

> (só no catolicismo, afirma o nosso filósofo, "a matéria sobe nos sacramentos a um sentido de perfeição e eternidade"[557]),

e a *vida ativa do cristianismo* é mínima, contentam-se com uma atitude contemplativa que se confunde com

---

[554] 3E (RHHS) [1933], p. 366. Na RHHS [1935], nas páginas 222 a 223, apresenta as seitas que a Ortodoxia acolheu em Bizâncio: o arianismo, o nestorianismo, o monofisicismo, o monotelismo e a iconoclastia. Esta última é tida como a vitória do islamismo, e não somente como o corte radical do espírito e da matéria (vê no Protestantismo a mesma iconoclastia e o mesmo dualismo matéria e espírito, bem como no Jansenismo). Mas se estas seitas, que se expressaram também no ocidente cristão, umas mais que outras, têm grande expressão no oriente cristão, não deixa de ser verdade que o conceito de *deificação* é de origem oriental, e mais completo, que o conceito de *santificação* que predomina no ocidente e de grande influência helénica (é a *αρετή*, a virtude grega). No processo de canonização católica, ao santo é-lhe reconhecida, primeiramente, as *virtudes heróicas*. Na minha modesta opinião as duas tradições completam-se.

[555] RHHS [1935], p. 221. O nosso filósofo reduz a Ortodoxia ao sentimento e ao ritualismo, manifestada numa sensisibilidade e caridade intermitentes, enquanto o cristianismo ocidental encontra-se com Deus pela inteligência e a vontade, que se refletem na disciplina do catolicismo. Porém, esta leitura da Ortodoxia e de Bizâncio, em particular, parecem-me forçadas. Mesmo que ali ou acolá, num dado tempo e numa dada região, alguns tenham reduzido o cristianismo a meros rituais religiosos (e disto não se livrou também o catolicismo), não podemos esquecer que Bizâncio deu ao cristianismo grandes pensadores da Fé e da Vida, e, por outro lado, a liturgia (que não se reduz aos meros gestos rituais, mas não os dispensa) é, e de sobremaneira, um ato e atitude de cultura da parte do crente.

[556] 3E (RHHS) [1933], p. 375.

[557] 3E (RHHS) [1933], p. 374.

> "o olhar ofuscado e preso à beleza litúrgica dum culto cuja a alma só é atingida no nível da simples beleza emocional"[558].

É por isso mesmo que conclui tratar-se de uma doutrina e de uma liturgia que vive na

> "infância admirativa duma liturgia que a deslumbra e no isolamento duma tradição viva que é explicitação, crescimento e inserção do pensamento religioso em toda a vida, para uma lenta e progressiva vida transformante"[559].

A sua pecularidade é o sentido apocalítico, em nítida oposição ao histórico, como na fuga e no horror do mundo; uma Ortodoxia tolerante com as ideias e não com os homens e as mulheres, registando, por isso, momentos de crueldade inauditos. Isto traduz-se num *messianismo* muito peculiar na Rússia, que Leonardo Coimbra faz retroceder a Ivan, *O Terrível*. O sonho deste imperador foi fazer de Moscovo uma *Terceira Roma*, entregue a ele próprio, que se identificará como o *messias*, o homem providencial para a Rússia e para o *seu* cristianismo. Pedro, *O Grande*, tido como um renovador, abre-se ao Ocidente, buscando a sua civilização científica e técnica, mas não se abre à sua cultura universal e mais propícia ao que iremos apelidar por *democracia (moderna)*. Este é um messianismo, elemento fundamental para a *Tragédia Russa*,

> "que se forma dando exaltação à personalidade moral pela ressonância afectiva (em regra à distância…) com o povo, à personalidade intelectual por um esforço para dar voz e consciência a esse povo imenso que, levantando-se, poria um sexto do planeta em pé"[560].

Um povo teóforo com uns, messias proletário com outros, mas *sempre messias*, como caraterística maior do seu cristianismo. Mesmo sabendo da história do cristianismo ocidental, que em nada fica a dever ao oriente na sua crueldade, afirma-o assim, para concluir:

> "De resto é fácil compreender a sua tolerância ideológica, que resulta da falta duma doutrinação séria, de vontade de ordenação lógica e demonstrativa"[561].

---

[558] 3E (RHHS) [1933], p. 375.
[559] 3E (RHHS) [1933], p. 375.
[560] 3E (RHHS) [1933], p. 376.
[561] RHHS [1935], p. 249.

Quer dizer, inconsistência e incompletude do cristianismo oriental. E, por isso mesmo, os homens de poder na Rússia, destacando-se o imperador,

> "são muitas vezes os directos ou indirectos fautores de heresia, e quando entram no respeito à sede romana, é mais por interesses da sua política do que pelo respeito da verdadeira ortodoxia"[562].

Um cristianismo de fundo niilista, inscrito numa renúncia e demissão, apresentadas pelas autoridades ortodoxas como contemplação e misticismo, contudo o que o define é a passividade de caráter e de ação do povo russo. A ascética russa é essencialmente mortificação, onde a ascética vale por si, como por si vale a penitência, podendo ser mesmo

> "formas sádicas da sensibilidade"[563]

e não como meios para a mística cristã. A alma russa é cristã, reconhece o nosso filósofo, mas separada do

> "cristianismo integral da catolicidade ocidental", perdida e encarcerada numa interiorização contemplativa quase imaterial, "deixa o mundo da história correr ao lado, indeferente e desamparado"[564].

Vago em doutrina, caraterizado pela *quase* ausência de disciplina e de ensino, bem como pela sua demissão histórica, que marca a ausência do compromisso social (sem instituições de relevo sociocaritativo e político). O monaquismo[565] russo é tido como pouco influente, pela vagabundagem dos seus monges e mosteiros desregrados, infecundos em termos

[562] RHHS [1935], p. 222. Esta *verdadeira ortodoxia* é o dogma da Fé, que a Igreja católica guarda na íntegra, mas que os Czares russos só se lembram quando estão em causa os seus interesses mundanos e políticos. E, assim, não é de admirar que a descrição da Fé ortodoxa, neste meio geográfico e climatérico, social e político dos russos tenha agravado a visão da Ortodoxia, como expressão do Cristianismo recebido de Bizâncio. Parece-me, manifestamente exagerado, servir-se da opinião, ou da leitura que faz da mesma, de Vladimir Soloviev que, supostamente, "mostra claramente o caminho de Bizâncio para um sentido islamita, de modo que a conquista de Constantinopla estava feita em espírito antes da vitória dos turcos conquistadores".

[563] RHHS [1935], p. 233.

[564] RHHS [1935], p. 238.

[565] Cf. RHHS [1935], p. 234: "não legou à vida religiosa nada de comparável à riqueza das ordens religiosas da Igreja latina".

culturais e evangelizadores. Por isso, concordando com Rosanov, a essência da ortodoxia russa é a

> "ausência duma efectiva acção transfigurante"[566].

Falta-lhe a dimensão profética que a literatura russa do tempo de Leonardo Coimbra ia ocupando no antes da Revolução de Outubro de 1917.

Dostoievsky[567], segundo o nosso filósofo, testemunha esta mesma *incapacidade da ortodoxia russa*, que no seu

> "conservantismo literal"[568],

na sua inércia, afasta-se da verdadeira vida religiosa e das lutas pela humanidade. Contudo, na obra em estudo, que apresenta na

> "*Lenda do grande inquisidor*, (…), levanta de novo diante dos cristãos as tentações do Deserto, que Cristo venceu. // E é na derrota do cristianismo ocidental perante essas tentações que ele quer fazer ver a vitória da ortodoxia do povo russo e a queda da igreja católica romana"[569].

Contestando Bulgakov, que mostra a ortodoxia russa como possuidora de uma visão de beleza espiritual ideal, escreve:

> "Um *ideal*, uma beleza espiritual *ideal*? // Mas é um puro regresso ao idealismo platónico"[570],

que o vê retratado na iconografia ortodoxa russa –

> "mais uma vez nos lembra um acordar das concepções platónicas e um vago estetismo"[571].

---

[566] RHHS [1935], pp. 284-285.
[567] Cf. 3E (RHHS) [1933], p. 367: "O bolchevismo estava previsto de certa maneira. // Algumas passagens de Dostoievsky parecem profecias. O plano de Chatov para organizar a sociedade é talvez uma visão deste género. // Com estes antecedentes e dado o espírito apocalíptico dos russos, a solução política que na grande crise de 1917 devia prevalecer seria, como foi, alguma coisa de estranho, de não-humano".
[568] RHHS [1935], p. 322.
[569] RHHS [1935], p. 240.
[570] RHHS [1935], p. 259.
[571] RHHS [1935], p. 263.

Aliás, este teólogo, com a sua reflexão feita teologia filosófica, parece comprovar o que Leonardo Coimbra entende e compreende da Ortodoxia russa –

> "*A separação dos planos parece doença constitucional do pensamento religioso oriental*"[572].

E este separativismo, moldando a fisionomia da Fé Ortodoxa russa, molda os seus crentes numa

> "*evasão* para fora do trabalho histórico, uma brancura de asas, conservadas longe do bulício da luta, da lama e do lodo do mundo"[573].

Como consequência, assim o pensa o nosso filósofo, surgiu um cristianismo *sui generis* que moldou a personalidade humana e social do povo russo, ou, como vulgarmente se diz, a *alma do povo russo* – "A alma russa é enigmática… (…). Paira sempre no ar a ideia de que a Rússia deve criar, mostrar ao mundo qualquer coisa de extraordinário, que saia do vulgar. Um povo escolhido por Deus"[574], afirma Svetlana Aleksievitch no seu texto de 2012. O que importa fazer, ou o que nos pede o cristianismo?

> "Sim, o mundo geme na esperança da salvação; e o homem pela História – que é cultura e civilização, seja unidade dos homens no amor e espiritualização da matéria em instrumento, reflexo e translúcido símbolo desse amor – e na História, reconstruindo esse mundo transfigurado, totalizado e unido, é que terá de o resgatar"[575].

Ora, a Ortodoxia russa é exatamente a negação disto. Esta tipificação do Homem russo e da Mulher russa vê-os retratados em autores russos como Rosanov, Dostoievsky, Mereikovsky, Soloviev

> ("o mais lúcido pensador da Rússia, sem deixar de ser uma estranha natureza profética"[576])

---

[572] RHHS [1935], p. 271. É nas páginas 248 a 276, da RHHS [1935], que Leonardo Coimbra estuda a obra deste pensador e conclui com a frase citada da p.271.
[573] RHHS [1935], p. 273.
[574] ALEKSIEVITCH, Svetlana – *O fim do homem soviético*…, p. 21.
[575] RHHS [1935], p. 240.
[576] RHHS [1935], p. 222. "Então há dois princípios, e, mais, há um indiferenciado que se oferece à conquista possível dum ou de outro princípio. Maniqueísmo e panteísmo, rondando…" (p.271)

e Berdiaeff

> ("um dos mais compreensivos escritores russos em relação ao problema religoso"[577]).

As histórias de sangue são tidas como profundamente ligadas às suas palpitações espirituais, bem como a ideia de um *terceira Roma* e o destino messiânico de Moscovo. Por isso, afirma Leonardo Coimbra, numa religião jugulada pela autocracia czarista,

> "mais do que a defesa de Fé, era o autocratismo czarista, que gerava a grande mística da Rússia moscovita"[578].

Esta não é uma situação feliz da Igreja, que um cristianismo incompleto favoreceu, e um conservantismo bizantino potenciou, atingindo o seu clímax na autocracia czarista, com o domínio do político sobre a religião. Um verdadeiro *cesaropapismo* que amputou a Fé de crescer em compromisso divino e humano. A Igreja tornou-se

> "um serviço do Estado"[579].

O homem e a mulher russos são marcados profundamente no seu ser por esta terra e pela sua espiritualidade, nestes encontros e desencontros dos povos diversos, que fazem da Rússia campo fértil para tantos *homens das letras*, que com imaginação inagualável descreveram a alma do Povo russo.

> "Os depoimentos de todos os grandes espíritos russos são (…) unânimes na caracterização do povo russo, marcado por uma ortodoxia de etérea beleza e minguada actuação no real, no corpo histórico da Rússia"[580].

É assim que conclui este capítulo (3º da 2ª Parte) do seu livro, intitulado *O Homem Russo*, que na aceitação da pobreza e do sofrimento, mais como espírito de abdicação e não *os pobres de espírito* das Escrituras Sagradas e o espírito de pobreza da Tradição cristã (entendido como *diaconia*, disponibilidade e desprendimento), bem como evasão e fuga de um Mundo marcado pelo dualismo (horror e florescência do verbo), um cristianismo

[577] RHHS [1935], p. 271. O Universo é " «uma doença do Ser» ".
[578] RHHS [1935], p. 231. A "ortodoxia era o *lealismo* para com o Czar, e, consequentemente, a heterodoxia uma verdadeira traição à majestade do Imperador" (p. 249).
[579] RHHS [1935], p. 237.
[580] RHHS [1935], p. 316.

niilista, *quase* sádico e masoquista. Dos muitos que leu, de Gogol a Chmélov, escolheu dois

> "pensadores antroposóficos, de índole religiosa – Rosanov e Dostoievsky"[581].

Rosanov (1856-1919), descrito como um crente-descrente, de traços pagãos, renegando o Novo Testamento para regressar ao Velho Testamento, um asceta e testemunha sem par da tragédia religiosa russa. Um

> "filho da Igreja, um homem que a ama (mas que também a odeia) tombando dum niilismo do Céu num *maximinalismo* da terra"[582].

Começa por afirmar que *não há grão divino no solo do cristianismo* e Jesus *não é um homem, é um Ser* e o *Evangelho é um livro sobrenatural*. Para este, que identifica Ser com sexo, e não-ser com castidade, Leonardo Coimbra, à boa maneira freudiana (que tanto critica, pelo exagero que denuncia em Freud e nos freudianos), encontra neste autor uma

> "ambivalência dum amor-ódio que, em Rosanov, é a explosão duma sensualidade recalcada, voltando-se contra uma censura, que a martirizou"[583].

Este Jesus Cristo, de rosto platónico, é o Sol que visitou a terra e se ausentou no *céu* inteligível, eclipsou todas as estrelas, mas estas só brilham de noite. Num cristianismo de evasão e fuga, num mundo que se sabe tocado pelo divino, Rosanov encontra na liturgia ortodoxa, em beleza ideal e sonho irreprimível, mas, igualmente, de pronto, feito horror na perspetiva da oposição destruidora do mundo. Este Jesus não encarna, não é o *Jesus do Evangelho de João*, mas faz-se mito e caos. Mas, afirma o nosso filósofo, o

> "autêntico cristianismo não foge, nem odeia o mundo. O significado pauliniano, que é do mundo oposto ao que é de Deus, refere-se à inclinação da vontade – no sentido de finito bastando-se e morrendo no seu isolamento, ou do finito, como a gazela sequiosa acordando a floresta com os gritos da sua sede em busca das águas benéficas, acordando-se a si e

[581] RHHS [1935], p. 277.
[582] RHHS [1935], p. 286.
[583] RHHS [1935], p. 280.

> ao mundo para o caminho da Fonte, para o infinito mar da Caridade"[584].

A Rússia *à cabeceira da agonizante mãe, Bizâncio, deixou-se hipnotizar* pelas lamentações e dores da sombra que abraça o que vai morrer. Breu que cobre a Ortodoxia russa, tornada

> "um docetismo em que o Cristo perde a humanidade para ficar um Ser etéreo"[585].

Este escritor revela traços, ou propulsões, de paganismo e recalcamento do Povo e da religião russa, de um cristianismo mutilado que acorda de um sonho derrotado pelo *monstro* pagão. Por outro lado, ressabiado com o Ocidente, e com o Catolicismo, não deixa de *tocar* o social ausente da Ortodoxia. Mas de uma carne deformada, de pinturas incorporais e quiméricas, só poderia resultar um sacramentalismo que denuncia

> "a consciência da *ausência* do Cristo ortodoxo na vida real, da falta de contacto e penetração da matéria pelo espírito, da carne pela alma espiritualizada, acusa-se em alto-relevo nas afirmações de Rosanov sobre a Transfiguração"[586].

Não se trata de uma aspiração, mas de uma ausência da efetiva transfiguração, que a Ortodoxia russa desconhece, segundo este autor[587]. O nosso filósofo percebe neste autor a consciência plena do mal de que sofre a Igreja Ortodoxa russa, do qual não se pode defender. Porém, estende este mal a todas as Igrejas cristãs desencontradas com a cultura contemporânea e comportando-se como múmias –

> "E agora triunfa uma cultura desprendida do cristianismo, seja, uma cultura integralmente *protestante*, em que o protesto vai até à negação do próprio Cristo, possivelmente um Ser tenebroso, a Face Sombria, um trágico perfil de Moloch"[588].

---

[584] RHHS [1935], p. 281.
[585] RHHS [1935], p. 283.
[586] RHHS [1935], p. 284. Aqui, citando Berdiaeff, reforça a sua visão da Ortodoxia russa: "o pensamento russo é essencialmente integralista. // As suas forças criadoras *aspiram* à transfiguração da vida".
[587] Cf. RHHS [1935], p. 285: " «O momento da Transfiguração (sem negação) é totalmente desconhecido da ortodoxia, de outro modo que não seja de palavras ou feitiços verbais» ".
[588] RHHS [1935], p. 285.

Leonardo Coimbra, na hermenêutica que faz da sua obra, descortina neste as premissas do bolchevismo; todavia tem-no como um cristão, talvez confuso, talvez perdido, mas sem dúvida enamorado pela sua Igreja e suas tradições. Mas dentro deste quadro apocalítico, numa quietude monacal, o nosso filósofo, após citar Pascal, conclui:

> "Um só pensamento vale mais que todo o Universo, mas um só acto de Caridade vale infinitamente mais que todos os pensamentos"[589].

Dostoievsky (1821-1881), um génio extraordinário do pensamento russo, presença frequente no pensamento e na pena de Leonardo Coimbra, na sua experiência vital, não raras vezes trágica, saboreou o fel do sofrimento. Crítico e pedagogo do seu povo, que muito ama. Nada lhe é estranho na humanidade e no mundo, e, por isso, afirma que jamais

> "mergulhador de tal audácia se lançou no mar do misterioso humano"[590].

Profundamente *realista*, diria em carne e osso, e *inimigo do euclidianismo*, ou do racionalismo moderno, indagando na profundeza das almas, nos seus *subterrâneos*, procura erguer as mãos para Deus. O seu romance é uma recuperação da *Tragédia* grega, mas depois do *socorro que nos veio dos céus*, já não é preparação, mas

> "corrida louca do vagabundo que se sabe perdido duma luz que o poderia iluminar, aquecer e salvar"[591].

A sua crítica ao Catolicismo, comparando com os *Possessos*, no seu maximalismo das paixões indisciplinadas (que mais tarde o bolchevismo libertariam na totalidade estas forças elementares do *Demos caótico e convulso*), e os cristãos Romanos, num futuro próximo, seriam mesmo os aliados desse comunismo bolchevique[592]. Não é fácil apreciar a sua obra, pois como profeta do Povo russo, e da modernidade, a sua visão é, não raras vezes, o simétrico algébrico das suas profecias. Ou mesmo elevá-lo além do mundo e da política, colocando-o no mundo das ideias quase-platónicas (como Merejkovsky, Berdiaeff, etc…). As suas personagens, com personalidades diversas e almas angustiadas e trágicas, é que criam os comportamentos. Não se trata de epifenómenos, psicológicos ou

[589] RHHS [1935], p. 286.
[590] RHHS [1935], p. 287.
[591] RHHS [1935], p. 287.
[592] Cf. RHHS [1935], p. 288: "A previsão falhou inteiramente, e nós podemos assitir hoje à única oposição, sem um desfalecimento e em nome Verdade, feita pela Igreja católica ao bolchevismo, enquanto que todo o corpo da velha Rússia ortodoxa tirita do frio comunista".

outros, do meio físico e social, mas são do seu realismo, talvez do poço subterrâneo da alma humana, algo abissal e pascaliano.

> "Dostoievsky é um geólogo que perfura estratos e põe à superfície, e diante dos nossos olhos, os filões vulcânicos dos grandes cataclismos"[593].

Encontrando a harmonia do Mundo e de Cristo, sem docetismos (como o pretendeu ver Merejkovsky, incapaz de atingir o drama íntimo do autor), nem duelos dostoievskianos contra um cristianismo histórico (como alguns pretendem ver em Aliocha Karamazov), porém sem jamais conseguir resolver este problema em termos de uma Fé de firmes motivos de credibilidade. Assim, Dostoievsky não é a resposta cabal que o cristianismo ortodoxo precisava (ou precisa), sem deixar de ser uma testemunha da original incapacidade da Ortodoxia russa

> "para uma aceitação plena de Deus e do Mundo, do Criador e da criação"[594].

Ao contrário deste pretenso estudioso da sua obra, um teosofista crente na razão infinita e na infinita sensibilidade, tudo vê resolvido pela omnipotência científica. E, afirma o nosso filósofo, que a partir desta visão teológica,

> "Cristo não é um socorro vindo em graça inteiramente gratuita, mas uma consequência silogística ou a conquista e posse por verdadeiro estupro espiritual"[595].

Mas só Cristo Jesus uniu o natural e o sobrenatural, o humano e o divino, e uniu em carne e osso hipostaticamente. Este abraço e ósculo de Deus é estendido a toda a Sua Criação, em e por Cristo Jesus, por obra da Sua Graça. É isto, a *verdadeira ortodoxia*, que a Ortodoxia russa não é capaz de entender e guardar. O nosso filósofo não deixa de acusar Dostoievsky de sofrer da mesma diplopia de Merejkovsky. Como duplicação ou mesmo dualismo. Mas encontra nele, sobretudo, o testemunho do absentismo da Orotdoxia russa, que Aliocha Karamazov, com o beijo na terra, a *grande mãe* Rússia, que carateriza a religião cristã entre os russos. Contudo, ao contrário de Merejkovsky, Dostoievky não quer

[593] RHHS [1935], pp. 290-291. "Mais uma vez – é um Ésquilo para além de Cristo" (p. 291).
[594] RHHS [1935], p. 291.
[595] RHHS [1935], p. 292.

fazer teologia sobre a negação e evasão, ou inativismo, da ortodoxia cristã russa[596]. Se Berdiaeff considera a sua obra uma pneumatologia, o nosso filósofo afirma que o que ele procura é o verdadeiro sentido espiritual da vida, que é, nem mais, nem menos, que a liberdade e a sua problemática[597].

A consciência profunda da humanidade diante de Deus (como o retrata em *Crime e Castigo* com a sua personagem Raskolnikov e a sua entrevista com Sónia, a prostituta feita quase santa), nos limites da personalidade humana e não dos limites do bem e do mal. Aqui trata-se de uma experiência negativa da liberdade, se quisermos continuar a ler Dostoievsky pelos olhos de Berdiaeff. Em rigor o *niilismo de uma personalidade obsidiada*. Mas é perentório o nosso filósofo afirmando que não são estas as leituras corretas destas personagens. Dostoievsky é anterior a Nietzsche e

> "resolve o problema explicando este reverso negativo pela *evasão* da «intelligentsia» para longe do coração do grande povo teóforo"[598].

Quer encontrar a *força libertadora* da Ortodoxia russa, não atingindo Deus, mas escrevendo sobre o povo ortodoxo que traz em si o que *Ele será*. Estas personagens são como possessos, sempre trágicos e arrastando um destino sombrio e oneroso. Falta-lhe uma metafísica que faça caminho nesta problemática da liberdade, bem mais complexa do que aquela de que Berdiaeff é capaz de entender com a sua pneumatologia, com que se propõe resolver os problemas do espírito postos em termos de liberdade[599]. Só que o escritor russo faz

> "sugestões de *pessoa* a *pessoa*: das pessoas que, em nós, dormem dominadas, à pessoa que queremos ser, de pessoas-demónio ou já «possessos» à nossa pessoa alarmada, como ao

[596] Leonardo Coimbra não deixa de censurar os católicos que vivem na mesma inatividade a sua Fé, lembrando a denúncia/crítica de Antero de Quental e de Teixeira de Pascoaes: "Já o nosso Antero tinha de lembrar aos cristãos incoerentes que a terra também é céu – embora só o fizesse em pobres termos de astronomia – e já o poeta Teixeira de Pascoaes queria o abraço de Jesus e Pã. // Mas, nenhum destes fazia mais do que exprimir o sentimento do seu amor legítimo do *ser* da terra, aos seres da natureza, sem nenhuma intenção dogmática e em combate a um ascetismo de evasão, que, em muitos católicos, era o mesmo que o sombrio ascetismo da ortodoxia russa" (RHHS [1935], p. 295).

[597] Cf. RHHS [1935], p. 296: "Os problemas da liberdade, eis o fundo da colossal obra dostoievskiana, segundo Berdiaeff. O que Nietsche irá pôr em termos de cultura, vai fazê-lo, desde já, Dostoievsky em termos de ontologia e religião".

[598] RHHS [1935], p. 297.

[599] Cf. RHHS [1935], p. 298.

> invisível contacto duma monstruosidade presente e inconcebível"[600],

e não meras ideias que se prestam à discussão de serem *platónicas* (no sentido vulgar, que não é o do nosso filósofo) ou reais[601]. O exemplo da personagem Kirilov e a sua ideia da *não existência de Deus*, e as implicações éticas de *tudo ser permitido* à humanidade, provando-a com o seu próprio suicídio, é para ele paradigmático. Para o nosso filósofo representa *o homem técnico* e a

> "tecnolatria moderna"[602]

(sem dúvida o ideal bolchevique que Leonardo Coimbra denunciou desde sempre, e que Zamiatine o levou a melhor fundamentar na dicotomia *Alma* e *Máquina*). A questão da relação entre espírito e matéria é de interesse maior para o cristianismo, e sua consequente filosofia. Leonardo Coimbra deteta um fundo maniqueísta na obra de Dostoievsky:

> "não é mais do que o sinal da sua *evasão*, da sua *não aceitação* do Mundo: sua e russa"[603].

Sem deixar as características tão comuns do homem e da mulher ortodoxos russos, Kirilov espera do Apocalipse a nova criação, numa exegese e hermenêutica dos textos de Paulo própria dos *velhos-crentes*. Esta criação ou transformação será realizada pela *técnica dos cientistas*. Eis o homem e a mulher feitos *Deus*. Leonardo Coimbra, nesta personagem concreta, como com Svidrigailov, que Dostoievsky se demora na relação entre doença e conhecimento[604], denuncia-lhe o desejo secreto de apelidar a eplipesia de *doença sagrada*. Aqui se separa o *bom* do *mau* cristianismo, pois o cristianismo *bom* é capaz de perceber que a doença e a dor do corpo são capazes de revelar a grandeza de uma alma, e não a doença, e de perceber a dor do corpo como condição da altura da alma. É uma *função*

---

[600] RHHS [1935], p. 299.

[601] Ele que valoriza, com uma crítica séria, o platonismo, ironicamente, questiona-se – "Pobres ideias platónicas, onde ficais vós? // Paissagem ultraterrena, mas carregada de todos os horrores da terra, amontoados, enegrecidos do fumo de todas as fogueiras já ardidas, negros como uma noite em cujo seio se pudessem dissolver as trevas de todas as noites dos tempos e dos mundos" (RHHS [1935], p. 300).

[602] RHHS [1935], p. 300.

[603] RHHS [1935], p. 303.

[604] Cf. RHHS [1935], p. 302. Nesta questão do conhecimento explicíta a sua definição de ceticismo, como consistindo "em, depois de duvidar de tudo, duvidar de todas as dúvidas, porque não serão reais os fantasmas?".

espiritual[605]. Ivan Karamazov, como coleccionador dos sofrimentos, e a não aceitação do Mundo, no diálogo com Aliocha, é um expoente desta fuga para a frente de evasão[606].

Leonardo Coimbra vê nestas personagens o autor do romance, Dostoievsky, questionando-se se Ivan Karamazov não é, de facto, Dostoievsky… Um Deus professado e a sua obra negada:

> "É tudo apenas o omnímodo absentismo russo, não valorizando um mundo que é o Mal e deixando longínquo – como o Motor Imóvel – um Deus sereno e invencível. Mas o que obriga a um comunismo soteriológico, a uma unanimidade na salvação? Em que é que a Caridade é incompatível com a Justiça?"[607].

Louva a coragem do autor[608] em colocar o sofrimento das crianças, bem como dos próprios animais, como uma questão religiosa, além de filosófica. Mas este mal, ou mesmo o pecado, como um ser material, e não uma inclinação da vontade, encerra o problema numa via sem saída, causadora de desespero que gera a quietude de um *povo teóforo*, na espera passiva do Apocalipse. A questão da liberdade e do Mal, como problema filosófico-religioso[609], encontra a sua resposta no *Mistério da Fé*, onde

> "a razão, reconhecendo os limites da sua capacidade, exige, fundamentando-se em firmes motivos de credibilidade. Estará, em suma, no cristianismo autêntico e integral"[610].

---

[605] Cf. RHHS [1935], pp. 302-303.

[606] Cf. RHHS [1935], p. 304: "Ivan triunfa e aproveita a confissão de Aliocha, fazendo ironia sobre o seu ascetismo e é quanto basta para que Aliocha, caindo na confusão do ascetismo dos heróis, voluntariamente cruéis para consigo por amor de Deus e do próximo, com a passividade perante o sofrimento, se arrependa e confesse ter dito uma tolice". O mesmo se repete com o general Soloviev na sua atitude com os curdos, revelando um Deus justiceiro (cf. pp. 304-305).

[607] RHHS [1935], p. 306.

[608] Cf. RHHS [1935], p. 306: " O problema do sofrimento das crianças e, mais, ainda, o problema do sofrimento dos animais, é de facto um sério problema para uma alma verdadeiramente religiosa. // É de admirar em Dostoievsky a coragem e a insistência com que o levanta e o olha, mas nem a solução absentista de Ivan, nem a solução do grande inquisidor, nem tampouco a solução dostoievskiana da fusão panteísta no messianismo do povo teóforo são soluções bastantes".

[609] Cf. RHHS [1935], pp. 307-310 – Aqui aborda-se a *Lenda do Grande Inquisidor*, que coloca a humanidade suportando o peso da liberdade, mesmo esmagada, e que não sabe usar, e que Cristo nas *tentações do deserto* suportou. Questiona, acusando, Cristo de ter recusado "o milagre em amor da liberdade da Fé, e ele o pobre homem ficou com a sua impossível liberdade, sem pão e sem princípios" (p. 309). É o *Mistério* que salva, e a humanidade tem de pegar na *espada* de César. Assim, Dostoievsky tornou-se o profeta da Revolução Russa.

[610] RHHS [1935], p. 307.

Isto é, o Catolicismo[611]. O outro caminho, do *Grande Inquisidor*, fará de Dostoievsky, que aceita a espada de César e lhes consente o pecado, fazendo justiça, o grande

> "*Profeta da Revolução Russa*"[612].

E, por outro lado, critica o Catolicismo, acreditando numa aliança dos católicos com o comunismo universal, bem como promotor do ateísmo. Sofismas de Dostoievsky[613]. Não percebeu que tudo passa, mas a *caridade nunca acaba*, e que é tão diligente que *as pedras sejam assim transformadas em pão*. A caridade é, igualmente, Justiça, só que antes de Cristo

> "é tacto nas trevas", e depois de Cristo "é sobretudo ainda um socorro da Caridade"[614].

Mas em vez da *Caridade*, prefere a *Esperança* no desespero e no futuro da Rússia[615]. E reforçando a sua visão de sempre da ciência, vê nesta

> "uma promoção da Caridade"[616].

Cristo não faz, nem fez espetáculo, nem a pseudociência é a resposta. É o *Mar Infinito de Vida viva*, o Mistério da Fé, em crescente abraço e ósculo do Criador e das criaturas, nessa

---

[611] Cf, RHHS [1935], p. 312: "Este cristianismo é que é o dos Evangelhos, da Tradição viva, de Pedro, de Paulo e de João, o cristianismo dum Cristo a quem todo o poder foi dado *nos Céus e sobre a Terra*. // E a liberdade é exactamente neste cristianismo, que se afirma, *inserindo* no corpo da história o *mérito* ou o *pecado* das nossas *opções*. // Onde estaria uma liberdade que tivesse de *crer* sem razões, de *actuar* sem normas, de *amar* sem levedar, em pão das fomes dos semelhantes, o esforço da sua Caridade? // E depois foi Cristo no deserto um exemplo para os homens, ou o homem-Deus, aceitando a humanidade de todos os homens para em si salvar e erguer *transfigurada* e *transfigurante*?".

[612] RHHS [1935], p. 310.

[613] Cf. RHHS [1935], p. 310: "Os sofismas de Ivan, sendo os sofismas dos ateus, são também sofismas do próprio Dostoievsky, sobretudo na hipótese de Berdiaeff, em que a *Lenda* é nada menos que uma teologia e uma pneumatologia das liberdades". E na p. 313: "Então aí está a confissão de docetismo, calvinismo, pelagianismo, maniqueísmo e todas as seduções heréticas nos píncaros da ortodoxia, vista por Dostoievsky e, o que é mais, sancionada por Berdiaeff".

[614] RHHS [1935], p. 313.

[615] Cf. RHHS [1935], p. 320: "Em vez da Caridade activa, do amor de Deus vivendo entre os homens da Fé, de olhos espirituais abertos para além da razão, mas não no ímpeto dum irracional anónimo – uma Esperança no desespero, uma grande esperança que pode não encontrar o firme apoio da Vida, mas que é, até nos Karamazov, afirmação do ser, que nenhum ente pode negar a sério, pois é a vida em *acto primeiro*, a própria dádiva do coração criador: a Esperança… a esperança na Rússia do futuro!...".

[616] RHHS [1935], p. 311.

eternidade de adoção no seio do Mistério da Vida Absoluta, no seio da Trindade Santíssima[617].

Enfim, para Leonardo Coimbra, Dotoievsky é

> "um sequioso pesquisador da pesada ontologia da vida do homem"[618],

pois é no todo humano que palpita e vive o espírito. Contudo, não consegue, quer filosófica, quer teologicamente, resolver o que na alma da humanidade emerge para cima do histórico e social, nem na Mística as infusões do Espírito Santo.

> "Se por vezes parece fugir da terra e do concreto para o reino espiritual é por uma evasão e fuga, resultantes dum implícito docetismo ou dum dualismo cartesiano, herdado dos alemães e através de Kant", pois a sua grandeza está no *contagioso* e *formidável poder* de tocar pessoa a pessoa, na trágica existência de cada qual, como pneumatólogo, mas mais o "demoníaco transnatural que o sobrenatural divino"[619].

É pelo terror

> ("a *catarse* do horror"[620])

e pela piedade que opera a catarse das almas em palco trágico da vida, excedendo-se. Objetivar diante dos seus leitores, como os gregos antigos, e colocá-los diante das monstruosidades da vida concreta da humanidade concreta, que em horror contemplam as próprias desgraças de todos os homens e mulheres (também do leitor, objetivamente), e na catástrofe, num Universo desvalorizado e indiferente, deixando a humanidade

> "no caminho e na fremente ausência dum *sentido* novo, que *revitalize* o Universo, assim desvalorizado – união de amor depois da ascese de solidão"[621].

---

[617] Cf. RHHS [1935], pp. 311-312.
[618] RHHS [1935], p. 313.
[619] RHHS [1935], p. 314.
[620] RHHS [1935], p. 315: "A *catarse* do horror é como uma pedrada no fundo das almas, acordando nascentes esquecidas que ficam a correr num humilde fio de ternura e que sobem em névoa num imenso abraço de fraterna piedade a abraçar os homens, a limpar os caminhos das pedras e silvados que cortaram os seus gretados e doloridos pés de caminhantes".
[621] RHHS [1935], p. 314.

Dostoievsky revela nos seus escritos a *verdadeira* Alma russa, e, simultaneamente, é testemunha da vida religiosa na *terra sagrada* da Mãe Rússia: inquieta, trágica, angustiada. Uma aceitação do sofrimento, a presença do *disforme* que não existe, mas vai surgir a qualquer momento, a presença de um horror invisível, e, como caracterizador da atitude religiosa russa, o sentimento de uma humanidade pecadora, e incapaz, em fuga e evasão do Mundo e da História, sem inserção da sua Fé na história e que, numa quietude impotente, aguarda a Parusia num apocalipse imperioso e absorvente –

> "no fio de uma espada e sobre um duplo Abismo, de trevas e luz, de bem e de mal, de Sodoma e Madona"[622].

Este é o povo russo, vivido num cristianismo de sofrimento, a quem esconderam a alegria triunfal do Cristo vencedor da Morte e senhor da Vida. Um Mundo tido como desterro da vida, das almas, humanas, e até castigo, que leva Dostoievsky a escrever que este povo tem um *ideário importante*, e isso é que importa, por isso,

> " «não julgueis o nosso povo pelo que é, mas pelo que ele *quereria* ser» "[623].

Só, após uma leitura atenta e demorada, no final do livro é que se descobre o *leit motiv* deste seu escrito – o bolchevismo. Que para o nosso filósofo é uma

> "consequência do visionarismo apocalíptico, do fatalismo desesperado, que é carácter dominante desse povo. // Esse povo de arrebatados e possessos da ideia devia escolher, de todos os caminhos, o mais extraordinário"[624].

Apresentando as suas origens e peripécias históricas até à sua cristalização em Lenine (com uma filosofia que não passa de uma apologia do materialismo, equiparado ao *reino dos céus* realizado na terra por uma classe social – os operários) e Estaline, ou seja, *A*

[622] RHHS [1935], p. 315.
[623] RHHS [1935], p. 317.
[624] 3E (RHHS) [1933], p. 367. Na RHHS [1935], p. 322, descreve, como resumo do que tinha apresentado nos três capítulos anteriores da 2ª Parte, a Rússia como campo fértil para esta revolução ditatorial: "A falta de inserção do cristianismo na vida social, a pouca importância da doutrina e do ensino, o conservantismo literal da ortodoxia, o afastamento da verdadeira vida religiosa para longe dos combates e da acção, a inércia conservantista duma tradição que não é vida orgânica crescendo e explicitando, em dogmas, as propulsões da alma cristã, tudo isto, junto a uma aspiração *oblomovista* para um grande Ideal, e o orgulho da exclusiva pureza desse Ideal, com a concepção do russo homem-universal e da Rússia terra-mãe do povo teóforo – eis o fundo do quadro étnico-psicológico da misteriosa e sedutora Rússia".

Rússia de Hoje, e, concluindo, com a sua avaliação sobre o *humanismo* que o bolchevismo faz brotar em contraste com o antes e o depois na filosofia e na sociedade, partindo do humanismo cristão, seu *background*, o homem real e integral, ou seja, o *Homem de Sempre*. A *Rússia de Hoje* é marcada pelo terror que cerca e domina a vida dos que ousam pensar ou sentir diversamente da *Revolução bolchevique*, mesmo os seus atores principais poderão tornar-se vítimas desta trituradora da humanidade em nome do proletariado. Os *Gulags*, e a perseguição homem-a-homem que está na sua base, é realidade que desde cedo Leonardo Coimbra conhece. "O terror de massas contra reais e alegados oponentes fez parte da revolução desde o seu início – e no Verão de 1918, Lenine, o líder da revolução, já exigia que os «elementos duvidosos» fossem encerrados em campos de concentração fora das principais cidades. Uma série de aristocratas, comerciantes e outras pessoas definidas como potenciais «inimigos» foram prontamente encarceradas. Em 1921, existiam já oitenta e quatro campos em quarenta e três províncias, a maioria destinada a «reabilitar» estes primeiros inimigos do povo. // A partir de 1929, os campos ganharam novo significado. Nesse ano, Estaline decidiu usar o trabalho forçado para acelerar a industrialização da União Soviética e para extrair os recursos naturais no extremo Norte da União Soviética quase desabitado. Também nesse ano, a polícia secreta soviética começou a controlar o sistema penal soviético, afastando aos poucos todos os campos e prisões do país do sistema judicial"[625]. Tudo isto era conhecido no Ocidente no final dos anos vinte, de sobremaneira pela imprensa alemã, francesa, britânica e americana, e, particularmente, pela *imprensa de esquerda* que mantinha contactos com os prisioneiros socialistas da Rússia. O nosso filósofo tem na sua biblioteca estes textos acompanhados de fotos dos Gulags soviéticos dos anos 20 e 30, como testemunha num artigo de 1922[626], onde prova ser sabedor desta dolorosa realidade. Para Leonardo Coimbra uma coisa é certa, no meio dastas constatações,

> "foi o Ocidente o mestre da tolerância para com os homens e de intolerância para com as ideias. // A ortodoxia russa foi mais a tolerância para as ideias e crueldade para os homens portadores dessas ideias"[627].

---

[625] APPLEBAUM, Anne – *Gulag. Uma História*. Porto: Livraria Civilização Editora, 2004, p. 14. Ou, a descrição de Aleksandr Soljenístsin, em *O Arquipégalo Gulag* (Porto: Sextante Editora, 2017): "Naqueles anos dinâmicos, os sabres da guerra não enferrujavam nas bainhas, nem os revólveres punitivos arrefeciam nos coldres. Só mais tarde se lembraram de ocultar os fuzilamentos na noite, nos subterrâneos, e disparar na nuca. Mas em 1918, Stelmakh, um conhecido tchekista de Riazan, fuzilava em pleno dia, no pátio, de maneira que os condenados que esperavam a execução podiam observar pelas janelas de prisão" (p. 129).

[626] Cf. Escl [1922], p. 156: estes que usam deste terror destruidor de homens e mulheres, e mesmo das sociedades onde agem, em nome do *ideal* que querem impor aos outros, são apelidados por Leonardo Coimbra de "terem *parasitado* a Revolução" (seja ela qual for, e não só a russa, a *bolchevista*).

[627] RHHS [1935], p. 249.

Portanto, o povo russo é caraterizado por uma grande falta de carinho pela vida em sua ingenuidade de promessa e esforço, caindo num niilismo

> (entendido como "a não aceitação da cultura e, por vezes até, a não aceitação do Mundo"[628])

ou não-aceitação da vida; ora, terá sido isto que favoreceu a eclosão da revolução bolchevique entre os russos. O seu clima espiritual é uma

> "exigência de transfiguração catastrófica, de Parusia, de apocalipse da vingança ou da salvação"[629].

Não foi a *Parusia cristã* que aconteceu, mas a *Parusia proletária* que encaixa na caraterística apocalítica e escatológica, e redunda num niilismo que o bolchevismo realiza entre as velhas aspirações do povo russo. É este

> "fundo irrequieto, instável e catastrófico do povo russo", acumulando-se no "subsolo social", esperando a Parusia apocalítica, que os faz supor uma subida em "tensão explosiva dos mais formidáveis cataclismos"[630],

que favorece, tornando possível, a explosão/revolução bolchevique.

Mas outros fatores concorrem, igualmente, para a sua eclosão, não esquecendo a culpa dos que se dizem seus opositores. Ou seja, o burguês materialista e o crente incoerente, pois um cristão inconsequente é o pior testemunho de Cristo Jesus e a negação da humanidade encarnada em Jesus, o Cristo.

> "De facto, e já o dissemos, o burguês, materialista do conforto e céptico ou obnubilado e desatento do espírito, é *ontologicamente* um ser do mesmo plano do homem bolchevique"[631].

Conhecedor do socialismo, melhor, do *comunismo*, de Platão, Leonardo Coimbra vislumbra o positivo no *socialismo filosófico e cristão* da partilha de um ideal e modo de vida, que procura a felicidade plena de todos os homens e mulheres. Porém, contemplando

---

[628] RHHS [1935], p. 323.
[629] RHHS [1935], p. 323.
[630] RHHS [1935], p. 324.
[631] RHHS [1935], p. 363.

os socialismos políticos do seu tempo, percebe a sua dimensão negadora de Deus, e, consequentemente, da humanidade inteira e completa em cada homem e em cada mulher. Assim, afirma o nosso filósofo, um

> "ateu pode ser o homem que nega o deus que lhe deram em nome de exigências do Deus oculto, que, nele, reclama melhor amor, maior justiça e mais luminosa verdade. O primitivo socialismo inseriu-se nas deficiências, antes, nas falências das almas chamadas religiosas, e, despedindo-se da responsabilidade própria, no mal social, na falsa humildade do seu passivismo religioso. // No socialismo pode haver uma vontade de justiça e um amor de caridade, que são evidentes promoções cristianismo"[632].

Mas, para o nosso filósofo, o

> "ateísmo autêntico – de obstinada negação por imposição da vontade, porque a inteligência, faculdade do ser, não pode afirmar o não-ser – filho do cientismo, é ao mesmo tempo um absolutismo, do ser da apresentação material: a negação de Deus pela afirmação da suficiência do Mundo, de que, afinal, é única consciência, o Homem"[633].

Se assim o define ontologicamente, antropologicamente apresenta-o como –

> "Manicómio da Unanimidade, zoologismo do rebanho unânime, engordado e feliz, são pontos extremos, onde o Inferno dantesco poderá viver, mas onde o homem real, o homem ontológico, não pode estabelecer definitivamente a sua morada"[634] –,

pois a relação com o divino promove e define a Humanidade. Este pensamento profundo de Leonardo Coimbra é matizado pela esperança do *Homem de Sempre*, profecia inexorável da sua filosofia e antropologia, mas também pelo reconhecimento da parte de razão e protesto que está na origem de muito deste ateísmo, de sobremaneira no

[632] RHHS [1935], pp. 332-333.
[633] RHHS [1935], p. 335.
[634] RHHS [1935], p. 388.

bolchevismo. Em rigor uma autocrítica à forma como se vive e se testemunha o cristianismo de tantos cristãos.

> "A Rússia viverá, e vive até já hoje, por virtude das almas sinceras perdidas no entusiasmo duma obra de justiça, dando-se ao futuro, num trabalho de generosidade, e das almas que, *aceitando*, o fazem agora para, no mal e no erro, irem semeando a caridade. // É pelos seus religiosos, é por algumas almas dos dois milhões da sua diáspora, é pelos comunistas de boa fé, sem sangue nas mãos, nem delírio do Fim, mas fiéis a um *bem parcial* que o seu trabalho vai fazendo, que a Rússia do futuro pode sair sublimada da trágica experiência de sofrimento por que vem passando"[635];

ou como especifica em nota de rodapé, nº 3, da mesma página:

> "Sob este ponto de vista, o comunismo russo, é, como o viu Berdiaeff, um juízo e condenação do farisaísmo e falências dos homens mal chamados religiosos. Uma falência do cristianismo dos homens, nunca do cristianismo de Cristo. Esta propulsão comunista é pois, uma justiça, errando no caminho, enraivecida – mas, no fundo, a justiça dum protesto contra o paganismo descaroável e amoral das sociedades mal chamadas cristãs"[636].

Esta abordagem permitir-lhe-á apresentar as suas (do bolchevismo) raízes filosóficas e, presunçosamente, científicas, nem mais, nem menos, que o materialismo dialético de Marx e de Engels, descrevendo as vicissitudes do início revolucionário até ao progressivo domínio do aparelho do Estado.

---

[635] RHHS [1935], pp. 387-388.

[636] RHHS [1935], p. 387. Numa entrevista, já por mim apresentada noutras passagens, refere uma grande desilusão do povo russo na sua Ortodoxia, e que a "psicologia correspondente à mitogenia marxista é desta natureza, e mais intensamente ainda a do *ressentimento* contra um *cristianismo* que nada fez na vida económica, traduzindo-se pela inversão sentimental de cuidar só da vida económica, como extremo duma dicotomia de que o outro extremo é a religião. // O lugar vago deixado pelo niilismo cultural e natural, filho do apocaliptismo da ortodoxia e mais ainda do sentimento orgiástico das seitas dissidentes, vai ser preenchido pela anti-religião do economismo, e à Vida é substituída a Máquina, ao homem o proletário comunista, ao culto ascensional do espírito dando à matéria o esplendor da vida moral a licença às forças elementares da natureza retidas em acumulação na represa duma preguiça secular" (3E (RHHHS) [1933], p. 379).

> "A sedução marxista é inevitável para todo o homem que tenha a extraordinária coragem de se afirmar de posse da verdade absoluta das suas afirmações – de origem meramente humana – e, mais, das suas negações. Afirmações do *cientismo* – caricatura desonrosa e infame da ciência – e negações desse mesmo cientismo, que teve o imbecil orgulho de julgar saber, até, os limites do *ser* e do *não ser*"[637].

Denuncia as consequências desastrosas, em todas as suas facetas, desta *idolatria do homem* e da sua *produtividade indefinida*, do domínio bolchevique, de sobremaneira, uma humanidade idealizada pelo Estado bolchevique, apoiado na autoridade marxista, resultando na impossibilidade de uma sociedade coberta por um

> "ténue verniz sem consistência"[638]

e que se volta contra o cristianismo (como o grande inimigo da nova fé marxista). Renascem no seu lugar velhas formas religiosas, como o xamanismo, caminhos antigos de magia e feitiçaria, buscando o *homem de sempre* numa vida superior que só o cristianismo lhes dava. Mas estes sucedâneos, velhos e vazios de respostas, sempre existiram na Rússia, só que a revolução favorece, ou mesmo promove, para combater o cristianismo na alma do povo russo[639]. Salientando a desumanidade do agir bolchevista, deturpando a natureza e a essência da humanidade, bem como a destruição que lança, próxima e futuramente, na Carta-Prefácio à obra de Zamiatine, de 1930, proclama, mais tarde ou mais cedo, o *fim* do *homem comunista-bolchevista*.

> "Querem um bom comunista antes de um bom homem; mas por muito que queiram sobrepor o comunista ao homem, este há-de um dia acordar sob o comunista escolástico e cortar de novo, brechas de ansiedade, janelas de inquieta indagação sobre o mistério que o cerca e assalta, magoa e acaricia"[640].

O marxismo, na sua versão russa, é o leninismo

---

[637] RHHS [1935], p. 335. Ou, em 3E (RHHS) [1933], p. 367: " Fez do *Capital* de Marx o seu evangelho, não só por ele anunciar a grande catástrofe, mas talvez porque supõe um homem movido por interesses e cálculos: Um homem máquina racional e regrado. // Esta é a Rússia de hoje. Um país onde tudo obedece a planos e se conforma com as estatísticas. Tal não é o homem – e muito menos o russo".

[638] 3E (RHHS) [1933], p. 368.

[639] 3E (RHHS) [1933], pp. 367-368.

[640] C-PNZ [1930], p. 356. Também se encontra em 3E (RHHS) [1933], p. 371.

> (a "*anti-religião* bolchevista"[641]),

que congrega o messianimo e a parusia, é uma história in-histórica, possuidora de uma doutrina justificativa, o cientismo, e de um querer subconsciente:

> "um apocalipse dizendo-se demonstrável e demonstrado; é uma promessa do Fim, mas em pretendidos termos de simples e rigorosa sedução; é uma técnica da vontade, que, por um lado, se sente amparada no imenso querer duma classe e, pelo outro, no *monismo* dinâmico duma evolução da história e do ser, seja, da matéria e do homem"[642].

Enfim, o socialismo na Rússia vê o marxismo como um *grande dinamizador*, todavia, o *socialismo russo* apresenta-se com duas formas bem diferentes, ambas importadas e transformadas, desde logo, pelo *apocalitismo russo* – a forma sentimental (essencialmente francês) e a forma judeo-germânica

> (presumivelmente científico, "filha do judeu-alemão Marx e neta da orgia intelectual de Hegel"[643]).

O materialismo dialético, que não se distingue do materialismo puro, reduz tudo à matéria e à possibilidade de absolutamente tudo conhecer. A verdade integral ou o *absoluto* é algo que a capacidade de conhecer da humanidade, dialéticamente como uma curiosa unidade de contrários, pode realizar e esgotar a realidade como dominada e manietada pela humanidade. É com este materialismo dialético com que servem

> "o imperialismo duma vontade absorvente, captando para ele as forças da idolatria cientista, é um monstro em que, num hibridismo de quase loucura, se juntam os materialismos polémicos do século XVIII e o cientismo moderno com a dialéctica hegeliana"[644].

---

[641] 3E (RHHS) [1933], p. 377.
[642] RHHS [1935], p. 328.
[643] RHHS [1935], p. 324. Acerca desta segunda forma, e Leonardo Coimbra que se pode definir como um socialista de influência francesa (a 1ª forma), acrescenta: "Este último representa um fenómeno curioso na história do pensamento humano: um ciclone governado por um cronómetro, dizia Junqueiro da Alemanha guerreira de 1914; pois a paráfrase para Hegel daria – um ciclone de pensamento governado pelo seco e gratutito formalismo do ritmo dialéctico. Hegel influiu directa e indirectamente no pensamento russo bem mais do que é costume dizer-se".
[644] RHHS [1935], p. 324.

A idolatria da máquina (não da ciência, mas da técnica[645]) no Estado Soviético reforça e concretiza este materialismo dialético russo, que se pode e deve apelidar de *leninismo*, e depois de *estalinismo*. No recurso à ciência, melhor dizendo cientismo[646], tentação quase irresistível à época, para uma nova ordem e organização social e política. Mas este redunda sempre num monismo que a vontade revolucionária encontra e apresenta como

> "garantia da verdade para as almas inquietas e sedentas dum absoluto à vista, ao mesmo tempo que nele encontravam a tranquilidade duma esperança firmada nas conclusões científicas e um contágio da vontade de acção, que, pela técnica, discorre do avassalante movimento da ciência moderna"[647].

Eis o *messianismo marxista*, de índole, presumivelmente, científico, e o seu *ungido* é o *povo proletário* no grito de união universal – *proletários de todo o mundo, uni-vos*. E *Deus* é o Partido que modela, pela violência, o *barro humano*, feito um coletivo *Adão proletário*. Este é o *mito social* a que se presta esta versão russa do marxismo, projectando os desejos de um *povo teóforo* a caminho de uma *terra prometida*[648]. Quem é este *antropos*, no qual pulsa um coração perfeito, ou o perfeito coração de comunista? Eis a sua resposta em artigo não datado:

> "Sim; só a Unanimidade pode querer o bolchevique, que tem um padrão do Bem, do Belo e da Vontade. // Essa Unanimidade virá no dia em que cada homem pulse um

[645] Cf. RHHS [1935], p. 325: "A grande técnica da acção humana é filha da ciência; será, pois, naturalmente um sistema com pergaminhos científicos, verdadeiros ou falsos, aquele que irá impor-se".

[646] Cf. RHHS [1935], p. 328: "O *cientismo* devia cair magnificamente num povo, que, falho de *elevação realizante* da vida espiritual, de mal com um mundo torpe, injusto, cruel e traiçoeiro, podia ver e cobiçar, porque nas mãos dos outros, as irrefutáveis conquistas do progresso material vindo das descobertas científicas".

[647] RHHS [1935], p.328.

[648] Cf. RHHS [1935], p. 329, em nota de rodapé, nº1: "Um *Mito* é dramatização prosopopeica de qualquer grande fenómeno, da vida do homem ou das relações do homem e da natureza. Em sociologia um *Mito* é uma projecção dos desejos dum grupo, dum povo ou duma classe, em realidades actuais ou futuras que satisfaçam aqueles desejos. (…). O marxismo ergue o *Mito* da Terra Prometida e traduz em linguagem científica, (…). O marxismo é um imenso círculo vicioso, mas basta-lhe ser um Mito de índole cientista (ídolos principais: a medida e a evolução) para atrair todas as vontades que *serve*, e *nobilitar* até os seus adeptos. (…). Ele é, (…), uma satisfação dada aos complexos de inferiorização das massas, pois as eleva à participação no novo *sacerdócio* da *Verdade Científica*. Basta ver o orgulho de arrivista com que o seu partidário despreza os outros socialismos, como sentimentais e românticos, em face do valor científico do marxismo. Todo o marxista comunica do aristocratismo sacerdotal duma classe, detentora da Revelação".

> perfeito coração de comunista. // Mas como? Fabricando corações em série"[649].

A máquina de Zamiatine.

Mas quando o socialismo se afasta desta raíz comum, o Cristianismo[650], e desespera perante a injustiça sobe, ou, pelo menos, pode subir, na exigência de encontrar um *bode expiatório* para purgar. O outro, que pensa e age de forma diferente, que não se identifica com o Ideal, ou o Outro, o próprio Deus, tornam-se alvos abater. Na primeira situação, mais naqueles que não possuem uma atenção ontológica e se dissipam no material e no económico-social, a saída é a polarização de todos os ressentimentos e na falência de todos os sonhos, originando os complexos de inferiorização e vingança, ou até de *dispersos fios* de solidariedade e de simpatia humana; mas a segunda situação desagua no oceano do desespero que faz cessar todas as águas potáveis. E, acrescenta o nosso filósofo, é esta

> "psicologia do socialista já afastado da ontologia cristã e do cristianismo, apenas dele recebendo um *moralismo*, que, sarmento separado do corpo da vide, não poderá dar fruto. E não pode, porque um moralismo comandando o amor dos homens só pode existir na fraternidade ontológica (no Absoluto) desses mesmos homens"[651].

E reduzido o Cristianismo a um *moralismo*, hodiernamente tão frequente na crítica contemporânea ao Cristianismo e à Igreja, e isto não deixa de ser da responsabilidade de alguns cristãos, que o separa da fundamental e essencial *ontologia* cristã. No bolchevismo este *mau socialismo* degrada a humanidade, e de sobremaneira, o

> "homem espiritual até ao proletário", que é teoricamente uma humanidade "em que o chamado espírito é um simples epifenómeno da economia"[652].

---

[649] OPPC [s/d], p. 568.

[650] As democracias degeneraram quando preteriram o Cristianismo pelo humanismo antropocêntrico e antropolátrico, justificando-se numa ciência idolatrada. Os socialismos, segundo Leonardo Coimbra – que me parece merecer o epíteto de *socialista cristão* ou, somente, um *democrata cristão* –, foram vítimas destas latrias de autossuficiência e de desvio imanentista e monista. "As formas sociais das democracias, que, inicialmente e em seu sentido profundo, eram promoções de caridade cristã, desviaram-se para o humanismo antropocêntrico e até antropolátrico, pela queda da ideia de Ciência, de obra também da caridade em ídolo tornado absoluto e omnipotente" (RHHS, p.384).

[651] RHHS [1935], p. 333.

[652] RHHS [1935], p. 334.

Leonardo Coimbra conhece muitos socialistas, *idólatras da liberdade*, que se deixaram enamorar pelo bolchevismo, querendo descortinar na *Rússia de Hoje* a *terra prometida* da justiça fraterna de todos os homens e mulheres na sua dignidade de pessoas. A sedução marxista é inevitável, e o triunfalismo científico parece confirmar, uma *nova era* de prosperidade para toda a humanidade abrigada no *marxismo universal*. A humanidade julga-se por si mesma senhora do Universo e da história, que nas suas próprias mãos deposita o seu *destino*. Ora, é este

> "humanismo absolutista, antropolátrico, esta *babel* do homem moderno, encontra no marxismo a forma mais sugestiva, de melhor organização, e onde a vontade de domínio duma classe faz sempre coro à imperiosa vontade dos chefes"[653].

Contudo, esta humanidade desprovida da autêntica realidade no plano espiritual, reduzida e depauperada na sua condição animalesca, destacando-se dos outros animais pela inteligência, e a sua consciência tornada mero epifenómeno de arranjos nervosos, só lhe resta – e diz citar Pascal –, como em rigor o comprova a história do *comunismo soviético*,

> "bestializar-se e morrer, ou gastar o tempo da vida no hipnotismo de qualquer obra que o iluda"[654].

Porém, e mais uma vez apela ao caráter do povo russo, pois este é um povo catastrófico e antitético, que vive num dualismo que

> "não é sequer o do Bem e do Mal, dum bem e dum mal sinais de ressentimento ou de simpatia, deslocando-se sem cessar a ponto de transmutações axiológicas que voltam as coisas do avesso. É um maniqueísmo invertebrado, gaseiforme, emanação morna da sua alma *cismática* e *ressentida*, enodoando de repente a face divina de Cristo de vapores tais que ela aparece a *Face sombria*, como em Rozanov"[655].

O que faz do homem russo[656] alguém muito perigoso que vive numa geografia e numa história que são uma espécie de fatalidade sobre este povo.

---

[653] RHHS [1935], pp. 335-336.
[654] RHHS [1935], p. 335.
[655] 3E (RHHS) [1933], pp. 372-373.
[656] Cf. RHHS [1935], p. 322: "O russo é absolutista, totalitário, integralista, maximalista, indo em tudo, numa rectilínea orientação do desejo, do capricho ou duma vontade feita obstinação, até aos extremos. // Homem da beira do Abismo correndo ou dormindo, mas sempre sobre ou à beira do precipício. // A vida

> "A geografia pô-lo como fronteira (…). O clima em extremos de alegria triunfal e de ruminação semidormente, quase diria de hibernação"[657].

Se a geografia e o clima influencia o modo de ser e de estar das pessoas e dos povos, não me parece merecer contestação; já concluir que este é um *povo perigoso* – um juízo de valor – parece-me excessivo e vulgarizador de complexos, esses sim, muito perigosos. Quanto à história, sendo um outro fator importante para o advento do bolchevismo, ou a *Tragédia Grega* que se abate sobre o povo russo, é o seu *a-historicismo*. Esta falta de sentido ontológico da história não permite aos russos perceber que esta é uma realidade que se vai fazendo pelo esforço meritório da humanidade. Como o fermento que leveda a massa do *Reino de Deus*. Mas uma história feita de expetativa apocalíptica e messiânica, com um cristianismo de *Parusia* que imobiliza a humanidade numa atitude passiva, acresce (e, mais uma vez, Leonardo faz um assassinato do caráter do povo russo) a

> "mórbida preguiça dos longos invernos, a ruminação morna e soturna de almas recalcadas pelas violência da natureza e do poder, e o deslumbramento redentor duma vitória pela Parusia dum Deus que *ama* e não exige, a falta de educação continuada, metódica e insistente deram aos russos uma indiferença, quase uma impossibilidade, na compreensão do sentido histórico da vida"[658].

Então, Leonardo Coimbra reforça, em contraste com o a-historicismo russo, a sua historicidade

> [o *historicismo* é "uma história onde os homens actuam mas donde Deus não é ausente – tal como o carvão aquece porque o sol também não é (para quem sabe ver) ausente"[659]],

e bem patente nesta abordagem, faz surgir o cristianismo como a resposta do divino à insuficiência angustiosa da humanidade na busca da verdade plena e do bem infinito, bordados pela felicidade perfeita.

---

para ele é quase impossível fora de qualquer mística [em nota de rodapé, nº1, define esta mística: No sentido de totalização emocional em torno duma ideia]. A sua vida política e social fica a cargo do Czar e da burocracia, ou a seu cargo apenas em protesto e negação".

[657] 3E (RHHS) [1933], p. 374.

[658] 3E (RHHS) [1933], p. 377.

[659] 3E (RHHS) [1933], p. 376.

> "A Graça não destrói, nem contraria a natureza, esta é penetrada pela Graça, que, nela, desposita a semente de que se faz a terra humilde, a boa terra de cultura e crescimento transfigurante"[660].

Esta, segundo o nosso filósofo, não se confunde com o puramente inteligível e indefinido da modernidade, nem tão pouco com o ideal abstrato da antiguidade clássica. É na Encarnação do Verbo, como

> "Sol inteligível descendo voluntariamente a iluminar a indecisão platónica"[661],

que é uma pessoa vivente e presente, do tempo e da eternidade, e não uma entidade ideal e abstrata, que se encontra a resposta. É o Deus oculto em presença humana que dá o sentido total da história e com Ele todo o universo passa a ser histórico, sendo esta a distinção fundamental, para Leonardo Coimbra, do humanismo cristão com relação à Antiguidade e à Modernidade. De facto, este texto final não deixa de perseguir um fim propositado na Obra de Leonardo Coimbra: a apologia da fé cristã e a sua consequente antropologia. Fá-lo situando o *humanismo cristão* entre o humanismo da antiguidade pagã e idealista e o humanismo antropolátrico da modernidade, de traços clarissimamente anticristãos e anti-religioso. E é o *humanismo cristão* que resolve e completa o humanismo da antiguidade clássica:

> "Há um paganismo que não *renasceu*, mas sempre viveu no homem da Idade Média, pois o cristão, se superou, em seu realismo pleno, o idealismo realista dos gregos, não o extinguiu e antes lhe deu o verdadeiro sentido; esse paganismo é a insuficiência do homem natural pressentida e afirmada pelos gregos e explicada e resolvida pelo cristianismo"[662].

E como o faz? Tudo está assente numa Ontologia do Espírito, e não uma

> "pura introspecção psicológica, de psicologia descritiva, mas a ontologia do espírito, procurando em cada acto do

[660] RHHS [1935], p. 44.
[661] RHHS [1935], p. 37.
[662] RHHS [1935], p. 52.

> pensamento humano atingir, pela reflexão e para lá do acto, o dinamismo da actividade e, para além deste, o ser gerador dessa actividade"[663].

Em rigor trata-se da adoção do método transcendental das condições de possibilidade, uma via interior de análise dos atos de consciência, esquematizando a ontologia pelos planos ontológicos de Pascal e unificando-os pela ordenação da matéria ao espírito e deste a Deus. Mas sempre em autêntica matriz cristã –

> "Sim, o mundo geme na esperança da salvação; e o homem pela história – que é cultura e civilização, seja unidade dos homens no amor e espiritualização da matéria em instrumento, reflexo e translúcido símbolo desse amor – e na história, reconstruindo esse mundo transfigurado, totalizado e unido, é que terá de o resgastar"[664].

Mas a *alma russa* pela sua não-aceitação cultural e pelo seu radical niilismo, mergulhando num sonho idealista, messiânico e apocalítico da Parusia,

> "naturalmente"[665]

recebe este sucedâneo do *seu* cristianismo incompleto e separado, sofrendo de todos os males com que o nosso filósofo o carateriza, potenciado pela geografia e o clima , bem como a história da *terra-mãe* que formatou o seu caráter. A história de Lenine, e do próprio leninismo, concentra em si a vontade do

> "*contra-sentido* cultural e sociológico" e a promessa da explosão "duma formidável distensão vitoriosa"[666].

O pensamento de Lenine, uma síntese da tradição revolucionária russa e do marxismo ocidental, acresce-lhe a infraestrutura dialética e a interpretação economicista da história (via Marx e Engels), e o leninismo é

> "o ponto de convergência dum cientismo incrítico com [o] hegelianismo da esquerda, e, nele mais que em nenhum outro

[663] RHHS [1935], p. 58.
[664] RHHS [1935], p. 240.
[665] RHHS [1935], p. 336.
[666] RHHS [1935], p. 336.

> movimento, se verifica o carácter logomáquico da filosofia de Hegel"[667].

No *Partido*, a anti-igreja, centrada num chefe (ele e o partido são o novo Messias), e a obediência de um Povo às ordens do *Partido*. Na técnica, na máquina, e no trabalho, *religiosamente* feito, a revolta faz-se vitória contra a injustiça da opressão do proletário pelo patrão (como cantávamos no 25 de Abril português – "O patrão é inimigo do povo trabalhador"), num imperialismo da vontade do *Partido* (sempre identificado com o Povo) que se satisfaz no domínio das massas e dirigindo a história. Leonardo Coimbra identifica esta *vontade*, que dirige a história e domina as massas, com o complexo marxista com a *Vontade de Poder* niestzchiana:

> "O que o marxismo precisa é de *razões justificativas* do seu complexo de vontade de poder. Complexo aliás formado de complexos os mais variados, desde o autismo narcísico dos chefes e dos *ressentimentos* dos chefes e da classe, até ao complexo vindicativo e à sublimação de todos eles em romântica filantropia de classe"[668].

A história[669] da luta entre a maioria do Partido, *os mencheviques*, e a minoria, da qual faz parte Lenine e seus sequazes, *os bolcheviques*, é prova cabal desta *vontade de poder* purgador e violenta. Purificar o Partido, condição primeira (o *fim*), era mais importante que o número de militantes, a ser realizada, condição secundária (os *meios*), por qualquer meio – traições, lutas físicas e morais, assassinatos, etc… –, pois todos os *meios* estão justificados pelo *fim* de um Partido *puro*.

> "Assim o partido mostrava dentro de si uma vontade que preferia a centrifugação dos impuros ao número e ao volume dos partidários. A alma desta vontade de pureza revolucionária é já Lenine"[670].

E a *arma purificadora* é o bolchevismo, que nas mãos de Lenine e seus sequazes (destaca-se Estaline), bem como as contingências históricas (estranhas à sua vontade, mas

[667] AP [s/d], p. 288.
[668] RHHS [1935], p. 340.
[669] Cf. RHHS [1935], pp. 341-357.
[670] RHHS [1935], p. 341.

fundamentais para o desfecho histórico), levá-lo-ão à vitória final[671]. Leonardo Coimbra, que não o considera um pensador de exceção, e de paupérrima formação intelectual e de caráter agreste, intitula-o de

> "*mutilado intelectual*"[672].

Mas nesta trapalhada histórica em que, mesmo quando minoria, Lenine e Estaline saiem por cima, e livres de toda a espécie de ética e moralismos, focados na vitória final, aguardam na

> "hora prevista"[673]

a chegada do *céu comunista*. E na hora prevista, vencidos, com agudeza de um caçador matreiro, ora acalmando, ora acicatando, os seus inimigos e os impuros, o *primeiro Czar vermelho*

> "emprega no poder a mesma vontade fria, obstinada, insistente e aprumada ao Fim"[674] .

Tudo se agudiza com Estaline, onde tudo é instrumentalizado como caminho para um único fim: nem família, nem amizade, nem simpatias político-filosóficas, são entraves suficientes para acalmar a ânsia de alcançar *o fim*. Este *céu bolchevique* é a perfeição que desfaz as fronteiras entre a igualdade e a desigualdade

> "na beatitude de um querer plenamente satisfeito"[675].

Esta *beatitude*, e para que ninguém se perca neste caminhar para o *céu*, exigindo os *dogmas* colocados nas encruzilhadas da existência de cada homem e mulher, que impeçam-nos de se perderem nos caminhos com que se deparem. Urge barrar ou ocultar os *outros* caminhos. É no direito e na educação que o bolchevismo coloca os seus *sacerdotes do Templo* com a missão de extripar os *profetas do Infinito*. Na educação não basta a ciência, ou as ciências, é preciso fazer da

---

[671] Cf, RHHS [1935], p. 344: "O fim é vencer, e, para isso, o bolchevista poderá aliar-se com todos, desde que se proponha continuar sempre a luta, mesmo contra os sócios do governo, até à integral vitória do proletariado".
[672] RHHS [1935], p. 343,
[673] RHHS [1935], p. 351.
[674] RHHS [1935], p. 356.
[675] RHHS [1935], p. 358.

> "ideia um *corpo económico* e tereis um materialismo, que a si mesmo se excede na dialéctica das suas sucessivas posições superantes"[676].

É função primeira da educação bolchevique, iluminada pela consciência luminosa do bolchevique e sua cultura política, orientar e determinar, condicionando em *absoluto* todas as outras formas culturais – seja a ciência, a arte, a filosofia, etc… Hegel mostrou o papel da *Razão* no devir da história, mas ainda não era a *verdadeira* Razão. Auguste Comte, encerrado num ciclo de positividade, sobe até à sociologia para superar a superstição metafísica e religiosa. Mas é Karl Marx, na dialética hegeliana, quem melhor compreende o *movimento criador*, fechando o ciclo na

> "gloriosa claridade da consciência comunista"[677].

O Universo caminha para a totalização beatificante e imanentista, o *céu comunista*, da consciência bolchevique da humanidade centro de tudo e dominadora. Mas o homem e a mulher bolchevique são, e serão sempre, o *Homem de Sempre* (e a *Mulher de Sempre*), por isso, e por mais que se encerrem os caminhos diversos da existência humana, há retornos/sobressaltos do metafísico e teológico na vida da humanidade. O regime persegue com ódio mortal a religião, para que essa miopia, teísta ou cristã, não impeça o povo de contemplar a beleza do comunismo. Deus e a religião, tudo no mesmo *cesto de roupa suja*, são o fator alienante da humanidade que a impedem de atingir a maturidade da sua vontade e inteligência, não passando de uma *projecção afetiva* da insegurança, por antonomásia, econonómica:

> "Deus é a postulação da *segurança* económica-social; uma vez saídos do postulado para a realidade, deus vai sumir-se com as casas de caridade, esmolando e todas as cancerosas proliferações da leprosa fisionomia do mundo burguês"[678].

Já sabemos que o nosso filósofo não aprecia a mulher e o homem aburguesados, pois

> "o burguês, materialista do conforto e céptico ou obnubilado e desatento do espírito, é *ontologicamente* um ser do mesmo plano do homem bolchevique"[679].

---

[676] RHHS [1935], p. 359.
[677] RHHS [1935], p. 359.
[678] RHHS [1935], p. 361.
[679] RHHS [1935], p. 363.

O fim de um e de outro é o conforto; o burguês não o nega a ninguém, mas tem de ser pela conquista a alcançá-lo; já o bolchevique, *um quer para todos*. O típico destas duas figuras humanas, o bolchevique e o burguês, é a afirmação do *útil* sobre o belo, a verdade e o bem. E se porventura os consideram reais não passam de simples epifenómenos do útil.

> "O Absoluto do Fim justifica e consagra todos os meios. // Para além do sofrimento, das crueldades e do horror, está a certeza da Terra Prometida. // Não foi Deus, que a prometeu; mas foi a Ciência pela voz infalível de Karl Marx e seu alto-falante Vladimiro Ulionov"[680].

Para o burguês outro pode ser o sucedâneo, mas o fim torna-se o *mesmo Absoluto* proclamado por outra qualquer voz infalível. Desconsidera-se, mesmo em meios de grande implantação e piedade cristã, o especulativo e o teórico em detrimento da técnica. Este é um traço da humanidade contemporânea, muito dada à tecnologia, encontrando na *ciência* o dogma da *sua* verdade certa, que se realiza nas suas diversas aplicações, Eis a nova *Palavra da Salvação*, ou se quisermos, o sucedâneo da religião e da metafísica. Não nos admiremos do desprezo contemporâneo da filosofia e da história, de todo e qualquer saber especulativo e que nos convida à contemplação, ou mesmo das artes no seu mais profundo significado humano[681]. Leonardo Coimbra, regressando ao bolchevismo, é perentório na afirmação de que para o bolchevique não há a menor dúvida: a

> "ciência é altamente considerada, porque é um *Ídolo*, é a *Ícone*, que veio substituir todas as imagens religiosas"[682].

Um povo assim, evadido deste Mundo, pode protestar e renunciar, ou pode erguer diante de si um Ideal, seja ele qual for, mesmo que impessoal e vagamente divino (um falso absolutismo), e servi-lo dedicadamente nas suas formidáveis criações. Aqui, a *evasão do homem russo*,

---

[680] RHHS [1935], p. 372.

[681] Cf. RHHS [1935], p. 364: "uma menor consideração pelas ciências especulativas, pela filosofia, pelo sério, amplo e profundo humanismo da arte".

[682] RHHS [1935], p. 364. E na p. 365, na nota de rodapé, nº 1: "A idolatria da Ciência é assim limitada na intenção, embora seja fatalmente um dos processos de inserção do espírito de verdade sem limitações comunistas. Como anedota vale a pena *comparar* a teimosia em achar o *moto contínuo*, pela idolatria da máquina no Ocidente, com a *reveladora* tentativa de cura bioquímica da fadiga no operário – moto contínuo humano – na Rússia bolchevista".

> "pode encontrar, de novo, sabor à vida, e o niilista descrente de ontem será o fanático de hoje procurando acender o novo fogo da justiça"[683].

A religião, e, por maioria de razão, o Cristianismo, aponta a humanidade como o homem e a mulher concretos e total, numa visão paulina da *Carta aos Tessalonicenses* – corpo, alma e espírito. E este é o *Homem de Sempre*. E a *atitude espiritual* desta humanidade (que não se reduz a Religião) humaniza o homem e a mulher. Leonardo Coimbra compreende a humanidade com *Homo Viator*, um caminheiro do Absoluto, que nesta esforçada demanda do transcendente, se torna presente no *homem cristão*. Ganha, nesta perspetiva do Humanismo cristão, a Mística e a Santidade cristã, como exigência de Cristo Jesus de atuação, à Sua maneira, da humanidade na história concreta, bem como o facto interno da vontade profunda e insaciável aspiração de Infinito do coração humano. Aqui realça-se a presença do Cardeal Deschamps no pensamento de Leonardo Coimbra, como inaugurador do método da imanência na definição das transcendentes exigências do destino humano.

> "O abraço desses dois factos – o externo e o interno – não é um abraço do momento e do lugar; mas a história de cada alma abraçando a história da humanidade cristã, mais, a história da humanidade religiosa. // (…) // E assim este facto [da santidade humana] põe-nos diante deste outro facto – o facto de Cristo"[684].

Assim coloca o cristianismo, nesta sua perspetiva histórica, como a referência última de todos os humanismos, para o bem e para o mal, e como preparação do *humanismo cristão* o anterior *humanismo da antiguidade*, e como degeneração o posterior *humanismo da modernidade*. Colocando o bolchevismo, versão mais censurada do comunismo russo, como o paroxismo da tendência degenerativa do humanismo, até uma autolatria por autossuficiência da humanidade. Servindo-se, por outro lado, de um estado, a Rússia, para realizar cabalmente este degenerescência da humanidade: um *humanismo antropolátrico e exaustivo*. Este

[683] RHHS [1935], p. 331.
[684] RHHS [1935], pp. 66-67.

> "Mar da Rússia não foi só um levantamento das forças inconscientes do Universo, mas também uma onda de ódio humano consciente e responsável"[685].

Na *Rússia de Hoje* não mais Deus, não mais família, não mais arte repassada pela metafísica, mas uma humanidade reduzida à sua animalidade e ao seu trabalho, mais útil que *criativo*, perdendo o indivíduo (a pessoa humana concreta) na massa indiferente do coletivo. Eis o *fim* a que se propõe chegar esta Rússia com a ciência e a consciência comunista, desta *colmeia*:

> "Acordo que, como o desta [*colmeia*], será então impiedoso e amoral, *suprimindo* o inútil em homens e materiais, sempre que estas inutilidades apareçam. // E o fim tornará a ser Caminho, como tinha de ser porque o «Universo é uma decepção sistemática» na frase pascaliana do grande russo, Spir"[686].

Contudo para a *humanidade bolchevique*, a pior versão do comunismo russo, não há novo, pois o Universo bolchevista é um Fim só alcançável em sonho – uma utopia – de uma humanidade autossuficiente,

> "na plenitude dos seus apetites, vivendo e morrendo na fusão gregária, pandemonista, de cada homem no Oceano do humanismo comunista"[687].

O momento dialético da consciência bolchevista, na claridade do seu conhecimento (*científico*) e na retidão da sua vontade (*coletiva*), encerra o Universo nesse *Ideal* de um amanhã (e de sempre) radioso, que merece todos os mártires possíveis e imaginários.

---

[685] RHHS [1935], p. 373. Spir é apelidado de um *notável filósofo russo*, na p.364, nota de rodapé nº 1. African Alexandrovitch de Spir (1837-1890) é um militar de carreira que, após abandonar a Marinha, se dedicou à sua filosofia do conhecimento verdadeiro e imediato (o conhecimento das coisas tais como elas o são, da sua veradeira natureza). O seu método consiste em constatar os factos e as suas consequências. Esta filosofia coloca-o no questionamento das bases dos fundamentos do pensamento, da moral e da religião, afirmando o predomínio do moral sobre o físico e o princípio da identidade, ou seja, o predomínio da norma, da moral, no domínio do conhecimento e da prática. É a lei moral que permite à humanidade de alcançar, além da sua liberdade interior, a sua livre determinação. Mais, é apologista de que todo o progresso, moral, social ou económico, não pode dispensar – sendo até condição indispensável do progresso – uma regeneração espiritual e moral da humanidade resultante do próprio esforço da mulher e do homem concretos.

[686] RHHS [1935], p. 374.

[687] RHHS [1935], p. 375.

Como os *amanhãs que cantam* do PREC português. Leonardo Coimbra vê esta humanidade encarcerada num planeta de homens e de mulheres de *bocas hiantes* que nada de finito pode saciar e dessendentar. Citando Soloviev, afirma que não será uma

> "ilusão qualquer [de um] Anti-Cristo da plenitude por preenchimento da sensibilidade, desejos e tendências do *homo* comunista"[688],

a resposta que convem ao *Homem de Sempre*. Mas mais acrescenta, se neste *homo comunista* palpita o *Homem de Sempre*, mesmo que seja só heuristicamente, este fará reaparecer no *homo comunista* as questões de sempre da humanidade:

> "todos os problemas do destino e a estrela divina reacende-se na névoa da filosofia ou do *firmamento* da Fé – mas reacende-se, inquieta, abala, alterosa, o coração do homem e qual a operação que faça a *ablação* da essência metafísica dum homem, que não se cala por mais que lhe entulhem a boca de alimentos e os instintos e desejos inferiores de dádivas, cada vez – e mais fatalmente – mais carregadas de tédio e sistemática decepção? // Não; o Fim é que é impossível, e, se o bolchevismo ainda existe, é porque é mais um *starets*, um vagabundo russo, um asceta dum Ideal, um peregrino atrás duma Ilusão"[689].

O Fim que o bolchevismo propõe é a

> "Unanimidade do Homem Tractor"[690],

que Zamiatine em *Nós Outros* retrata, uma Humanidade endurecida no convívio da Morte e fundida no Grande Todo da *humanidade comunista*. Para o bolchevique só existe uma obrigação – cumprir, religiosamente, o *dever comunista* e contribuir nesta *epopeia do comunismo*, negando o indivíduo concreto, de carne e osso, e proclamando o coletivo, o *Grande Todo*, que lhe pede que se dê todo pelo Todo:

> "arrasta os homens numa despersonalização aniquilante. // (…) // Os puros bolcheviques, (…) acabam pela dissolução

[688] RHHS [1935], p. 375, nota de rodapé nº 1, começada ainda na página anterior (p. 374).
[689] RHHS [1935], pp. 375-376.
[690] RHHS [1935], p. 376.

> na massa, no calor animal do imenso e tumultuoso rebanho „[691].

Outra consequência, deveras significativa, é incluir na definição da Humanidade a Caridade, superando o animal racional de Aristóteles, ou a união de corpo e alma em Platão, ou perceber como o que a ciência moderna entendia por homem e mulher não satisfazia o nosso filósofo. Para Leonardo Coimbra a *Humanidade*, é mais que matéria, vida e consciência, mas, sublinhando a definição de Paulo, apresenta-o como corpo, espírito e caridade atualizada, sempre, em Cristo Jesus:

> "E esse mesmo facto da santidade humana é, pelo testemunho dessa mesma santidade, a presença viva de Cristo, que *certos judeus dizem que foi morto e que Paulo*, e todos os testemunhos da santidade, dizem *que é vivo*. Sim, vivo, o eterno vivo, a própria Vida em sua Origem e Plenitude"[692].

A influência de Pascal, potenciada por Maurice Blondel, fá-lo correr o risco de anular a gratuitidade da Graça, mas o nosso filósofo não deixa de sublinhar que não é seu objetivo contestar ou questionar a fé católica –

> "Não queremos agora discutir o problema da filosofia católica, magistralmente posto por M. Blondel; só falamos da metafísica fecundada pelo espírito do cristianismo"[693]–,

como, por outro lado, não se pode contestar que para o nosso filósofo o *homem natural*, de simples natureza em liberdade, e não *sobrenatural*, nunca existiu: aborda-o como uma abstração da filosofia e das ciências da natureza, e nunca como o homem e a mulher do concreto real e histórico criado por Deus com um fim sobrenatural. Conota esta posição, que defronta, como herdeira e sucessora do incompleto idealismo realista antes de Cristo Jesus. Para o nosso filósofo o *pecado original* corrompeu a natureza originária da humanidade, e esta era de *liberdade sobrenatural*. Porém o pecado original não amputou o homem da capacidade de aceitar e cooperar com a *Graça*, quer antes, quer depois de Cristo Jesus. Continua a ser um ser de liberdade, só que agora, com Cristo, da Sua obra

[691] RHHS [1935], p. 381. Ou, na página anterior: "Nesta epopeia (são eles que assim o dizem) do Comunismo é curioso observar-se que está dum lado a vida e do outro o cimento. Tudo o que é vida, vive nos obstáculos ao cimento; tudo o que é comunismo e cimento é destruição daquela vida, estupro, orgia sexual, morte, absorção de vidas, de cada vida, honra, amor e sentimento pessoal na Fatalidade dum Todo em que se dissolve e perde, como gota de água no Oceano, como poeira na violência do Tufão" (p. 380).
[692] RHHS [1935], p. 66.
[693] RHHS [1935], p. 57.

reveladora e santificadora, tal acontece em plenitude, penetrando a Graça a natureza da humanidade em cultura e crescimento transfigurante. Utilizando o conceito de *potência obediencial*[694] estabelece que esta não basta, tão cara à Ortodoxia russa e que roça o pelagianismo, mas uma Graça maior tão necessária ao ser humano. Para o nosso filósofo o que se realça, e aponta como caminho certo da colaboração da Natureza e da Graça, é a conceção da natureza humana, resultante da sua integração na história da salvação e do chamamento permanente por Cristo Jesus na Sua Graça salvadora, e que deve responder, não na ordem da justiça, mas da Caridade. Resposta cabal às carências e insatisfações da humanidade decaída do seu estado original e da sua ânsia de libertação.

O *humanismo cristão* pressupõe uma filosofia do conhecimento, ou gnoseologia, e uma metafísica ideorrealista, onde a inteligência é a faculdade do ser, e o ser só é conhecido analógica e realmente participado, diversificando-se em planos ontológicos, hierárquica e ascensionalmente ordenados até Deus, o Ser que o é em Si e por Si, até ao Amor Infinito. E aqui se realça igualmente a influência continuada de Boutroux, Poincaré e Bergson:

> "O melhor esforço da filosofia moderna, fora do cristianismo, foi exactamente, de Boutroux a Poincaré, Bergson e fenomenologistas, o trabalho de demonstração da irredutibilidade dos planos ontológicos, seja, da redescoberta da concepção escolástica da *analogia do ser*"[695].

E é debaixo da luz da metafísica cristã, integrando a dimensão histórico-salvífica da humanidade concreta e real, que propõe o seu *humanismo cristão*, e partindo do mesmo como referência avalia todos os humanismos de antes e do depois do seu tempo, de sobremaneira, o bolchevismo como experiência histórica. É aqui que justifica o título da sua obra, pois o *Homem de Sempre*, real e integral da história da salvação, da natureza, da história e da graça, ou Caridade, triunfará vencendo a ameaça de qualquer apocalipse final.

> "Ora, como no homem positivista de Comte – e até nele mesmo – havia retornos ofensivos do metafísico e até do teológico, também no homem-bolchevique pode haver (em nota de rodapé, nº 1, afirma: Tem havido, há e haverá: o homem de sempre) um sobressalto do homem humano"[696].

E mais à frente continua –

---

[694] Cf. RHHS [1935], p. 314.
[695] RHHS [1935], pp. 60-61.
[696] RHHS [1935], p. 360.

> "Mas, se o homem de sempre palpita no homem comunista, *in via* ou no hipotético Fim, ele fará reaparecer todos os problemas do destino e a estrela divina reacende-se na névoa da filosofia ou no *firmamento* da Fé. (…) // Não; o Fim é que é impossível, e, se o bolchevismo ainda existe, é porque é mais um *starets*, um vagabundo russo, um asceta dum Ideal, um peregrino atrás duma Ilusão"[697].

Uma coisa Sant'Anna Dionísio percebeu desde logo no seu mestre, e de facto não se enganou, de que "a pessoa humana foi sempre a realidade primeira, o valor mestre em função do qual deveriam ser reduzidos todos os valores e princípios do convívio social"[698]. A pessoa humana e a sua dignidade, chamada a viver em Amor e Justiça, subindo sempre e incansavelmente a escada de Jacob até Deus, culminando na divinização (ou fraternidade universal), é o único critério deste Mundo ao qual todas as coisas do mundo devem estar submetidas. O conceito de *deificação da humanidade* atinge, no nosso filósofo, parâmetros que nem a melhor teologia católica do seu tempo ousava afirmar, mesmo em fidelidade à Palavra, a Tradição e as Sagradas Escrituras. É pela *caridade ativa*, dádiva (Dom) de Deus e resposta (Contra-Dom) do homem e da mulher a Deus, que se concretiza no *amor do próximo*, que permite insuflar, por ação do Espírito, a própria matéria de *destino transcendente* e *salvífico*, pela contemplação na humanidade, e na natureza, do *Corpo de Vivo* e do *Verbo* ressoante de Deus. Esta é uma assimilação eucarística, *transubstancial*, do alimentado pelo *Alimento*, Cristo Jesus Eucaristia. A divinização realiza-se *sacramentalmente* na Eucaristia, que, sem aniquilar, salva no Amor da Presença,

> "em que o espírito orienta as almas no sentido duma vida plena e deiforme"[699].

A Vida é um sistema de relações com o Universo, e a felicidade acontece no acordo e harmonia dessas relações em Conhecimento e Amor, em contínuo alargamento e aprofundamento, pressupondo, sempre, o Absoluto que as sustenta e anima. Ora é na busca, sempre livre, do sentido metafísico, e na essência da sua natureza, numa relação transcendente à ordem cósmica da Criação, que a Humanidade encontra, ou de *acordo* ou de *desacordo*, esse sentido e a essência da sua Natureza. Este é um vínculo com o Absoluto criador e amante

---

[697] RHHS [1935], pp. 375-376.

[698] DIONÍSIO, Sant'Anna – *Leonardo Coimbra. O Filósofo e o Tribuno*…, pp. 444-445.

[699] RHHS [1935], p. 70. Também em A ARTE. UM MÚSICO PORTUENSE: AMÉRICO ÂNGELO, de 1924 (AAA [1924]), p. 83: "Esta transcendentalização das almas faz-se quando o alimento *modela* o alimentado, isto é, quando as *ideias* recebidas nos impelem até à sua Causa criadora. // Eis a Eucaristia! // Comungar é darmo-nos ao alimento transcendente, que, numa inconcebível voracidade de amor, nos vai assimilar…"

> "através e para além de relações universais"[700].

O homem e a mulher concretos, marcados pela queda original e perdido do seu estado original, perderam a sua *semelhança* com Deus, mas nunca a sua *imagem de Deus*. O destino da *humanidade* é mesmo

> "*desocultar* o Deus que o pecado lhe encobriu, o verdadeiro alimento da alma é a própria divindade, e a alma, que se não sustenta de Deus, vai perdendo a auréola luminosa que do corpo ele anima, a entorna, inundante, sobre todo o Universo em que *convive*"[701].

A porta esteve sempre escancarada à humanidade, e o seu caminho é a liberdade, que lhe permite aumentar a sua natureza e a do mundo no Amor de Deus. Ou, caso contrário, negaria a liberdade total da humanidade, afastando-se definitivamente de Deus (o *inferno*). Mas isto só é possível porque a iniciativa é de Deus, que *primeiro nos amou*. Isto é, a Encarnação do Verbo, Cristo Jesus, como refere no texto de 1921-22, *O Espírito do Cristianismo*:

> "O amor de Cristo é a grande unidade em que o amor dos homens se confunde com o próprio amor de Deus"[702].

Assim, o *humanismo cristão* propõe o *Infinito do Amor Omnipotente* e da *Caridade Criadora*, dando a fraternização universal ou *universal convivência* na Origem e no Fim, na história e pela história (em rigor, é o conceito teológico de *História da Salvação*). Ou, nesta linguagem poética, e plena de beleza, de Leonardo Coimbra, ainda em 1924:

> "E o artista é o herói deste combate contra o Nada, que é, sem o beijo de Deus, o fim da universal indigência"[703].

---

[700] RHHS [1935], p. 25.

[701] AAA [1924], p. 83.

[702] EC [1921-1922], p. 454.

[703] AAA [1924], p. 84. Claro que aqui ainda se pressente bem o seu Criacionismo que encontra na arte, na ciência e na filosofia, no seu sentido do religioso no lirismo metafísico, a expressão maior da *alma religiosa*. Como um sucedâneo? Talvez, pois o artista é intermediário, *sacerdote*, da mesma; mas cada vez mais como um complemento da atividade religiosa da humanidade. "A arte é, como dissemos, o socorro da emergência espiritual, que em nós vive, ao desfalecimento material que a todos tenta levar" (p. 87).

E como percurso e projeto faz brotar/constrói entre a humanidade uma cultura e civilização do amor (como o Papa Paulo VI apelidava o Reino dos Céus), que consiste na

> "unidade dos homens no amor e espiritualização da matéria em instrumento, reflexo e translúcido símbolo desse amor"[704].

[704] RHHS [1935], p. 240.

A vida moderna é duma dispersão assustadora e mortífera. A alma não se recolhe, vive numa permanente exteriorização.

Não há vida interior. Um vento de tempestade espalhou as almas e lançou a vida, numa vertiginosa corrida de ambição e loucura. O presente é um importuno a afastar-nos dum ambicionado futuro, fugindo sempre, como as miragens, diante dos nossos precipitados passos.

O lar, o abrigo das ternuras reconfortantes, perdeu-se na vertigem da vida moderna, toda de ruído, ambição e desesperado movimento. A pátria, esse outro reduto de fecundas tradições e elos de solidariedade, é uma ficção palavrosa ou uma terrível voracidade de fauces arreganhadas para ambicionadas presas.

A humanidade – uma vaga aspiração de alguns vagos filósofos.

O Universo – uma terrível mole, sob o peso da qual, o homem soçobra e definha.

In *O Criacionismo (Esboço de um Sistema Filosófico)*, 1912, 376-377.

IV. Os itinerários do *Humanismo* da sua filosofia criacionista

Leonardo Coimbra é um *homem moderno* e atento ao tempo em que vive, sem deixar de ser um filho do iluminismo racionalista (e não o somos todos?). Afonso Botelho fala da sua "face iluminista"[705], tão relevante como a sua *face criacionista*. A sua filosofia, na sua evolução e maturidade, dá-se na sequência deste e é neste que se situa no pensamento moderno e contemporâneo, todavia, evita, desde logo, os escolhos do positivismo e do cientismo, bem como um idealismo absoluto e totalizante. "Leonardo interessou-se mais pelo aspeto puramente crítico da filosofia e pela sua capacidade problematizadora, no sentido de procurar os fundamentos da ciência e o modo como ela funciona"[706]. E, por outro lado, como realça João Ferreira, o nosso filósofo aproxima a filosofia da vida, numa perspetiva bergsoniana e nietzschiana, na corrente vitalista e modernista da cultura portugesa do fim do século XIX e princípio do século XX. Fazer com que a filosofia ultrapasse os muros da escola e que se ponha diante da vida concreta dos homens e das mulheres, dos povos e dos acontecimentos diversos da existência. Leonardo Coimbra é dotado de uma perceção das realidades culturais europeias, e de sobremaneira da corrente vitalista de Wilhelm Dilthey e Nietzsche, como de Henri Bergson e de Jean Jaurès, que acentua nele a rejeição da epistemologia racionalista, cartesiana ou intelectualista (como em Kant e em Hegel, ou mesmo em Espinosa). "Colocar a alma em face do mundo vai proporcionar a construção de uma visão do mundo baseada tanto na realidade do mundo sensível como na dialética da própria vida existencial, cultural e social que vivia seu próprio país"[707]. Mesmo no contexto da filosofia e do pensamento português, emerge como um idealista sintético, dialético, ascensional e criacionista, e desaguando numa metafísica religiosa (e uma *Filosofia Religiosa* ou *Teológica*). Arnaldo Pinho, sabendo que não se trata de uma reflexão teológica, não deixa de ser, afirma, "um pensamento religioso e teológico, a partir da Modernidade"[708]. È um homem de contemplação demorada na existência concreta da humanidade, indagando para além do horizonte sem menorizá-lo, mas majorando a existência de cada homem e mulher na finitude dos seus limites e suas insuficiências. E, por outro lado, a "ideia leonardina de que o espírito humano é criador e a

[705] BOTELHO, Afonso – *Três Mestres do Conhecimento*…, p. 30. Ou, MARINHO, José – "Textos sobre Filosofia e Filosofia em Portugal", in *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e outros textos*. Edição de Jorge Croce Rivera. Lisboa: IN-CM, 2001, p. 510: "É certo que Leonardo Coimbra foi como todos nós perturbado pela herança moderna, criticista e kantiana. Mas é também certo que nele está a libertação indicada e dramaticamente ganha da humana e terrena prisão. E isto é já muito e consideravelmente mais do que supõem com os nossos anjos parciais muitos famosos filósofos de além Pirinéus".

[706] COSTA, António Martins da – "O Criacionismo leonardino como filosofia crítica", in *Humanística e Teologia*, XXXIV (2013) 2, p. 79.

[707] FERREIRA, João – "Leonardo Coimbra (1883-1936). A filosofia é mais do que um sistema e um tratado", in *Humanísitca e Teologia*, XXXIV (2013) 2, p. 26.

[708] PINHO, Arnaldo Cardoso de – *Leonardo Coimbra – Biografia e Teologia*…, p. 260.

realidade é plural, ascendendo da matéria inerte à vida e à dignidade espiritual da pessoa livre, é uma ideia peregrina e está sempre presente em todo o seu filosofar"[709]. Por isso, para o nosso filósofo, o

> "homem que não *admira* é o único autêntico ateu: topou os limites da sua ridícula suficiência"[710].

António Quadros define o nosso filósofo criacionista como sendo o "homem religioso pensante"[711], e completando esta, Paulo Samuel afirma-o como "explicitamente, Filósofo, se bem que, essencialmente, Poeta"[712].

A sua filosofia nunca foi uma obra acabada, uma *ciência feita*, mas "a pesquisa da resposta da inteligência a todas as interrogações do homem, interrogações vivas da inteligência, da vontade e da sensibilidade, para realizar, em lúcida e recta consciência, o próprio destino"[713]. Dialoga com todos, ortodoxos e heterodoxos de todas as denominações filosóficas e políticas, sociais e religiosas, e não deixa de fora nenhuma questão da existência concreta, pessoal e coletiva. Ao contrário do que muitos dizem, Leonardo Coimbra foi um filósofo[714], não por ter criado um sistema novo, o *criacionismo*, mas

---

[709] COSTA, António Martins da – "O Criacionismo leonardino como …", p. 86.

[710] RE [1923], p. 176, nota de rodapé 1.

[711] QUADROS, António – "A Filosofia Portuguesa de Bruno à Geração do 57. Seguido de O Brasil Mental Revisitado", in *Democracia e Liberdade*, (1987) Julho-Dezembro, p. 32. Mas, afirma António Quadros, o criacionismo é uma filosofia operativa que é somente acessível ao homem religioso, pois "só o homem religioso, vivendo *no todo*, dando-se a *acções de ilimitada generosidade*, sendo um criador de *beleza moral*, tem ao seu alcance vivificar o seu pensamento especulativo ou mesmo o seu pragmatismo político-social de modo a vencer *todos os «coisismos»* (e sabe-se como a política ideológica-partidária vive das ideias «coisadas») e todas as solicitações *interiores ou limites materiais*" (p. 34).

[712] SAMUEL, Paulo – "Leonardo Coimbra Intérprete da Poesia Moderna Portuguesa", in AA.VV. – *Leonardo Coimbra. Filósofo do real e do ideal (Colectânea de Estudos)*. Lisboa: Instituo Amaro da Costa, 1985, p. 83.

[713] MAGALHÃES, António de – "A Perenidade do Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra", in *RPF*, XII (1956) 4, p. 338.

[714] Alguns autores não concordam com esta minha afirmação, apresentando-o mais como um ilustre escritor e inspirado poeta. José Marinho, com pertinência, como sempre, referindo-se às *novas escolásticas* dos séculos XIX e XX, afirma: "em relação à Rússia escolástica do século XX. Não estamos obrigados a pensar e jurar por S. Tomás de Aquino, mas não estamos também a seguir, na linha marxista, as directivas de grandes filósofos Lenine e Estaline. Na Rússia são filósofos Lenine e Estaline, em Portugal não o são Amorim Viana ou Sampaio Bruno, Leonardo Coimbra ou José Marinho" (em "Lições no Jardim Universitário das Belas Artes", in *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e outros textos*. Vol. IV. Edição de Jorge Croce Rivera. Lisboa: IN-CM, 2001, p. 571). Fina ironia… Guerra Junqueiro, que o cria filósofo, apresenta a sua metafísica como uma *floresta tropical* onde escondia os grandes problemas metafísicos, no seu *verbalismo magnificente*. Ou, como comumente se apelida, *lirismo metafísico*. É exatamente aqui, contra a vontade do poeta, que muitos encontram o *handicap* do nosso filósofo. Cruz Malpique [em "Leonardo Coimbra (1883-1936) ", in *O Tripeiro*, Série 7, X (1991) 2, pp. 62-64] é um dos que não o credenciam como filósofo, afirmando que "ele fez poesia e, muitas vezes, religião, mas é muito discutível se fez filosofia na clave da razão pura, sem a qual trocou ideias límpidas por nevoeiros subjectivos, por metáforas, aliás quase sempre muito belas, porque de facto, Leonardo possuía a mais rica das imaginações, servida por

porque viu e viveu todos os problemas de um ponto de vista estritamente filosófico. Mas António Cândido Franco, procurando fazer jus a tão ilustre pensador português, refere o seu *Criacionismo* como "um sistema de pensamento, porventura o mais completo e complexo que foi dado haver em Portugal"[715]. Estas linhas vão surgindo, definindo-se e aprofundando-se, e dinamizam-se com a existência da humanidade, que levam ao equacionamento do traço filosófico leonardino. "É um crescimento bio-lógico, no radical sentido da expressão"[716], como esclarece António de Magalhães. Ou, na pena de Miguel Spinelli – "Costuma-se observar que o pensamento de Leonardo Coimbra é contraditório e descontínuo; parece, no entanto, mais justo e verdadeiro dizer que o seu pensamento se faz com base em determinadas contradições, mas que não reflectem necessariamente uma descontinuidade no todo, que é a sua obra. O pensamento criacionista tem vida, diz ele, logo, o seu pensamento obedece aos altos e baixos próprios do dinamismo de uma vida esforçada, espontânea e inventiva. O pensamento criacionista evolui"[717]. Ele pertence à grande família espiritual de Kierkegaard, de Chestov e de Unamuno. E também de Bergson que ele não imitou, mas recriou dando-lhe novo sentido e valor[718]. Não se encerra em nenhuma *verdade absoluta*, mas, procurando inserir-se no concreto existencial, tudo integra na sua crítica filosófica (o que leva alguns a apelidá-lo de eclético), semeando perplexidades e seduzido por caminhos múltiplos, problematiza a existência no e pelo pensamento, e assim vai definindo o seu método de abordagem no seu lirismo metafísico, até poisar na Revelação Cristã. A "filosofia é, antes de mais, a *criação* ou tomada de consciência da superioridade ou excedência do espírito sobre todas as coordenações realizadas pela ciência e por ele orientadas ou livremente *dirigidas* para os fins ideais da pessoa"[719]. Porém, sem nunca deixar de ser um filósofo, e porque não um *filósofo religioso*, e que nunca fez teologia, mas a teologia, para este catalisador de cultura, nunca lhe foi indiferente. "A filosofia criacionista leonardina, na esteira de Kant, acaba numa antropologia filosófca e, mais radicalmente, numa teologia filosófica, onde Leonardo interpreta o homem, a existência humana e a vida. O ser é uma consciência aberta aos problemas do homem, da vida, do conhecimento e da cultura"[720]. Com ele a filosofia e a teologia voltam a dar as mãos, a cooperarem, sem deixarem de ser abordagens diversas da realidade, não deixam de ser complementares. O pensamento de Leonardo Coimbra não

---

fluentíssimo verbo, quer houvesse de escrever, quer houvesse de perorar" (pp. 62-63). Bem dizia José Marinho (em "Apologia de Leonardo"…, pp. 579-614): "Ser poeta ou filósofo com alto, inquietanta sentido religioso da vida, é coisa anómala e paga-se sempre caro" (p. 579).

[715] FRANCO, António Cândido – "Leonardo Coimbra e Teixeira de Pascoaes"…, p. 94.

[716] MAGALHÃES, António de – "A Perenidade do Pensamento Filosófico …", p. 340.

[717] SPINELLI, Miguel – "O Criacionismo de Leonardo Coimbra", in *RPF*, XXXVII (1981) 1-2, p. 30.

[718] Cf. CASTRO, Paulo de – "Evocação", in AA.VV. – *Leonardo Coimbra. Testemunho dos seus Contemporâneos*. Porto: Livraria Martins Tavares, 1950, p.134.

[719] FREITAS, Manuel B. da Costa – "O criacionismo de Leonardo Coimbra. Trajectória de uma ideia", in *Disdakalia*, XVII (1987), p. 8.

[720] COSTA, António Martins da – "O Criacionismo leonardino como …", p. 90.

sendo "um pensamento teológico propriamente dito, não deixa de ser um pensamento religioso e teológico, com o significado que este termo tem com o advento da Modernidade"[721].

Não suponham alguns, sobretudo os que facilmente o rotulam de eclético[722], de que a sua obra careça de unidade e coerência. Concordo com Sant'Anna Dionísio quando afirma que o "pensador escrevia como falava"[723], porém, continua o discípulo sobre o mestre, "o pensamento de Leonardo é rigorosamente claro e consequente como o de nenhum outro pensador português e que a sua obra, a despeito de todas as barreiras da incompreensão que se lhe opõem está destinada a desafiar a usura do Tempo"[724]. E, talvez, como José Augusto Seabra, possamos falar das suas muitas facetas "que quase diríamos heteronímicas"[725]. Mesmo que tenha um *ar irrecusável de coisa hermética*, sendo o pensamento *mais amplo e consequente* de todos os pensadores metafísicos em Portugal, para Sant'Anna Dionísio, as "intuições fundamentais mantêm-se de princípio ao fim, com impressionante constância. De livro para livro, de obra para obra, não há mutações. A involução do seu pensamento é um dos exemplos mais típicos que se poderá apontar de fidelidade à raíz"[726]. É, talvez, esta abordagem hermética do discípulo da obra do mestre – de tal forma que "quem souber ler e entender o sentido essencial do seu primeiro livro - «O Criacionismo» - terá a chave da compreensão de todos os livros ulteriores"[727] – que o leva a questionar a autenticidade da

---

[721] PINHO, Arnaldo Cardoso de – *Leonardo Coimbra.- Biografia e Teologia*…, p. 258.

[722] Eugénio Aresta define o nosso filósofo como um eclético, mas, e simultaneamente, pede serenidade crítica na avaliação do homem e da sua obra. Denuncia no seu artigo, *Leonardo Coimbra. O Homem e a Obra* (in AA.VV. – *Leonardo Coimbra. Testemunho dos seus contemporâneos*. Porto: Livraria Martins Tavares, 1950, pp. 61-67) os que o bajulam hiperbolicamente e os preconceituosos que o rejeitam. Diz brotar isto dos que não conviveram com ele e que conheceram somente a sua faceta mordaz e satírica, às vezes, rude; mas os que com ele partilharam a razão e os afetos perceberam um homem sério e conhecedor, de profunda simpatia e verdadeira sabedoria. Contudo, não deixa de o classificar de "enigmático e estranho" (p. 61) e de "dupla personalidade" (p. 62). Ele que supostamente conviveu com o nosso filósofo apresenta o homem como desconcertante e a sua obra irregular. Eugénio Aresta percebeu os passos fundamentais e a linha essencial da sua obra, usando ironia e maiêutica, e onde o lógico e o místico se fundem, não em confusão, mas numa harmonia poucas vezes conseguida na história da filosofia. Mas Eugénio Arestas isto não percebeu. E, por isso mesmo, concluiu: "Não haverá o sistema, não haverá a Filosofia de Leonardo Coimbra. Antes parece que estarmos em face de um eclético, mas de um eclectismo que se não limita a comparar, recortar e cerzir. Crítica profundamente, extraindo das doutrinas criticadas consequências que são excedências não previstas e atitudes originais. É essencialmente um agitador de ideias, um removedor de preconceitos, um desbravador de espíritos, um maiêutico hábil em descobrir os *Teetetos* e em fazê-los revelar-se a si próprios" (p. 66). Eugénio Aresta não leu, nem conhece, a obra completa do nosso filósofo; nem foi capaz do voo da águia que nos propõe Leonardo Coimbra.

[723] DIONÍSIO, Sant'Anna – "Duas Palavras", in *Obras Completas de Leonardo Coimbra (A Alegria, A Dor e A Graça. Do Amor e da Morte)*. Vol. I. Porto: Livraria Martins Tavares, 1956, p. 8.

[724] Idem, *Ibidem*, p. 15.

[725] SEABRA, José Augusto – "Leonardo Coimbra e a Faculdade de Letras do Porto: uma filosofia da liberdade criadora", in *Nova Renascença*, VII (1987), p. 258.

[726] DIONÍSIO, Sant'Anna – "Duas Palavras" …, p. 9.

[727] Idem, *Ibidem*, p. 9.

sua conversão ao catolicismo, compreendendo o seu sentimento religioso como ansiedade e desespero. Já Manuel Cândido Pimentel, numa crítica a José Marinho, não aceita o faseamento da obra leonardina, "porque o que realmente surpreendemos é um progressivo aprofundamento de temas e de problemas filosóficos subordinados à intuição central do *criacionismo*: um racionalismo idealista e dialéctico, de tendência sistemática, aberto ao intuicionismo e à indagação do mistério do ser: uma *Ontologia do Espírito*, na sua definição rigorosa de 1935 (na *Rússiade Hoje e o Homem de Sempre*), cujo método ontofenomenológico procura «em cada acto do pensamento humano atingir, pela reflexão e para lá do acto, o dinamismo da actividade e, para além deste, o ser gerador dessa actividade"[728]. Mas, concordando no essencial com Manuel Cândido Pimentel, sem rejeitar categoricamente o faseamento proposto por José Marinho e outros, entendo que Alfredo Dinis, e prefiro a sua abordagem, com a perspicácia e fineza de linguagem, que sempre soube usar, resolve esta questão descrevendo assim a obra do nosso filósofo – "à medida que nos adentramos na obra, vamos descobrindo nela um fio condutor que une todos os textos só aparentemente dispersos: uma visão coerente e dinâmica da realidade, vista como a extraordinária aventura de um universo e de uma humanidade que evoluem para a meta da sua plena revelação e realização, na unidade de todos os seres. Essa meta é o Amor, Deus"[729]. A unidade conseguida e acabada da sua obra é fruto da grande coerência interna da mesma, e da nunca encerrada procura sincera e livre da verdade. E, por isso mesmo, concordo em pleno com Manuel da Costa Freitas – "É facto por demais conhecido que o pensamento de L. Coimbra não constitui um sistema filosófico no sentido clássico do termo, isto é, um corpo doutrinal logicamente articulado por princípios e conclusões. No entanto, a existência de certas constantes, mais ou menos explícitas, denuncia uma matriz comum de onde partem os fios invisíveis que, numa urdidura sintética, lhe comunicam vigor e coerência"[730]. Ele mesmo se descreve, no ano de 1918, como um interrogador e admirador –

> "O que quero é saber interrogar, não sou homem de afirmações e certezas. Já reparou o leitor que a minha

[728] PIMENTEL, Manuel Cândido – "A Tese de 1912. Chaves para uma leitura de Leonardo Coimbra", in *Odisseias do Espírito. Estudos de Filosofia Luso-brasileira*. Lisboa: IN-CM, 1996, p. 128.

[729] DINIS, Alfredo – "Prefácio", in COIMBRA, Leonardo – *Obras Completas*. Vol. V. Tomo I. Lisboa: UCP/IN-CM, 2009, p. 10.

[730] FREITAS, Manuel B. da Costa – "O tema da saudade no pensamento criacionista de Leonardo Coimbra", in *Itinerarium*, XXIX (1983) 117, p. 420. Ou, HATHERLY, Ana – "Prefácio", in COIMBRA, Leonardo – *Adoração. Cânticos de Amor*. Lisboa: Delfos, s/d, p. 7: "o assistematismo de Leonardo Coimbra não será mais que aparente – e o que aparece não será só o que parece. A preocupação do sistema, da forma pré-estabelecida, pode ser considerada uma preocupação de tipo racionalista, e compreende-se que para Leonardo Coimbra pudesse tomar o aspecto de cousismo, contra o qual lutava". E, mais à frente, na p. 9, conclui: "A sua obra é uma obra sistemática, orientada por um sentido nítido". E apelida esta filosofia, como tantos outros, de *filosofia do amor e da liberdade*.

> gramática é muito admirativa e interrogativa? // Interrogando e admirando"[731].

Sim, mas este filósofo de *pensamento aberto* (no sentido popperiano), e como o escreveu António Quadros, no "seu itinerário mental e espiritual, uma progressiva descoberta e uma árdua conquista, por vias muito diferentes do fideísmo conformista dos crentes em geral, porque realizado a partir de intuições singulares, de formas de experiência e de revelações interiores, de uma reflexão continuada sobre os dados do pensamento, da ciência, da razão aberta a todo o multímodo e enigmático, de uma onto-fenomenologia do sensível e do supra-sensível, do fáctico e do aperceptivo, pode seguir-se na coerência amplificante que liga entre si [as suas] obras"[732]. E, finalmente, em poucas palavras Paulo Samuel nos fala da *palavra* do nosso filósofo que não se deixa encerrar em nenhum esquema pré-concebido: "A palavra em Leonardo Coimbra é demasiado estuante e viva para que possamos apreendê-la por inteiro, na sua total significação e profundidade. Daí decorre a sua perenidade e, ao mesmo tempo, a sua estrutura potencial de permitir, sempre, novas interpretações, novas compreensões àqueles que dela se aproximam"[733].

Este é um filósofo eminentemente português[734], embora a sua filosofia se expresse com a largura do mundo, mas pensa como português a realidade humana e a realidade histórica da humanidade e do Universo. Nem o racionalismo da pura positividade, nem o idealismo das abstracções de um puro sistema de ideias o satisfazem, e sem negar o papel central da ciência no seu pensamento filosófico, é a sua filosofia apresentada como o *órgão da liberdade* que o leva a concluir pela clara afirmação de uma metafísica. O trabalho racionalizante é imperativo na filosofia, mas não esgota a realidade, e na *pessoa* dá-se a convergência para uma realidade mais ampla, mais rica e radical de potencialidades de compreensão. A liberdade e a dimensão moral, conclui o nosso filósofo, exige como pressuposto necessário o *absoluto* – Deus. Fundamento último atingido pela progressão dialética da sua filosofia criacionista. Levado por um certo otimismo deixa pairar uma inquietação que o interroga e abala, de sobremaneira quando se abate sobre ele a tragédia e a dor, que a *razão experimental* afirmará como *mistério* (componente incontornável da realidade). Já presente na sua memória, aprofunda nele a dimensão mais original de verdade que o conhecimento humano possa alcançar, a *dimensão espiritual* da realidade em que vivemos e nos envolve, e que permite, a grandes almas, como a sua, antever um *hipervolume espiritual*. "O pensamento de Leonardo Coimbra vale pelo seu contraste fortemente acusado: nenhum outro filósofo português realizou a sua filosofia com

---

[731] ALI (livro) [1918], p. 371.
[732] QUADROS, António – "A Obra de Leonardo Coimbra no Contexto Cultural …", p. 24.
[733] SAMUEL, Paulo – "Leonardo Coimbra Intérprete da Poesia …", p. 63.
[734] Cf. GAMA, José – "Leonardo Coimbra: Filosofia em Portugal e/ou Filosofia Portuguesa", in *Cultura e Filosofia. Estudos sobre o pensamento português*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 2009, pp. 219-240.

consciencialização tão ampla e profunda do saber científico, com tão ampla informação das várias formas de cultura; mas nenhum também considerou tão reflexiva e intensamente o drama de ser, nenhum foi tão profunda e consequentemente caracterizado pela inquietação religiosa"[735]. A sua linguagem expressa-se, cada vez mais, numa linguagem religiosa, mas que é de facto, e sobretudo para o nosso filósofo, filosófica na compreensão da ampla realidade cósmica, humana e espiritual. Eis a forma poética, o seu lirismo metafísico, que tanto o caracteriza, bem como à *filosofia portuguesa*. E este consiste, afirma José Gama, "na «afirmação heróica», ou lírica, da apreensão da dimensão espiritual que a positividade filosófica faz emergir – «contactando o volume físico (…) e contornando o real, tomada a visão panorâmica do todo (…) sobe, lenta e silenciosamente, sem névo, sonho e meditação"[736].

Embora, e não raras vezes, seja difícil distinguir o que é a produção de uma imaginação poética (José Marinho apelida-a de *poetiforme*[737]), tal é o lirismo dos seus escritos, do que é a afirmação ontológica e metafísica do seu pensamento versado em letra[738]. José Gama

[735] MARINHO, José – *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra…*, pp. 64-65.

[736] GAMA, José – "o «Lirismo Metafísico» de Leonardo Coimbra", in *Brotéria*, Série Mensal, CXVII (1983) 5, p. 456. E também a saudade, assinala, e bem, o Professor José Gama: "A saudade significa, assim, o alcance filosófico de uma longa tradição literária (poética) inspirada neste tema, e que revela a paradoxal fonte do sentido do transitório e precário e, ao mesmo tempo, do alento para a aventura e para a conquista; expressa claramente a dupla dimensão física e espiritual de todas as manifestações do homem e da vida - «a Vida é assim o próprio rasto da Saudade…» ".

[737] Cf. MARINHO, José – *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra…*, p. 36: "o poetiforme na obra de Leonardo Coimbra nos aparece sob três aspectos que não se devem confundir: 1) no qual a poesia surge com menor explicitação do pensamento; 2) de desenvolvimento intermitente com o pensamento de conceitos; e 3) de alguma maneira fundida com ele".

[738] Cf. BRANCO, Carlos – *Situação Actual do Pensamento Filosófico Português e Outros Ensaios*. Lisboa: Edições Ática, 1960, p. 20: "O estranho estilo dos seus escritos, oratório em muitas páginas, carregado de fórmulas matemáticas noutras, ou ainda aforismático e poético, constitui obstáculo de peso à compreensão do que representam e ao reconhecimento do valor que encerram". Ou, Cf. GAMA, José – "Leonardo Coimbra e a Poesia …", p. 263: "Mesmo nas obras em que predomina a reflexão filosófica, em linguagem mais formal e abstracta, Leonardo Coimbra muda frequentemente de plano, sem transição, com a linguagem poética a completar pelo simbólico o que os conceitos abstractos não conseguiam exprimir". Ou, então, Pinharana Gomes: "ele viveu a biosfera da poesia, identificando os episódios poéticos (os poemas e os poetas) que melhor exprimem o estado de uma razão sem descanso perante uma intuição inesgotável" ("Nota Preliminar"…, p. 8). Já Eduardo Soveral, em "As três vias da Metafísica Moderna" (in *Modernidade e Contemporaneidade*. Porto: Elcla Editora, 1995, pp. 37-69), afirma que "a notável visão metafísica de Leonardo Coimbra. (…) [e] abre amplos caminhos para o pensamento contemporâneo. Por isso foi oportuna e fecunda". Mas, por outro lado, "lhe faltaria a disciplina do método fenomenológico, que não usou, nem presumivelmente viria algum dia a utilizar. Supomos que se teria deixado arrastar pelo seu medíocre estro (verdadeiro e grande poeta foi Teixeira de Pascoaes, filho espiritual, com ele, das montanhas do Marão, e que Leonardo tanto estimou e admirou) para os excessos verbais de um lirismo metafísico de fraco nível" (p. 61). Não concordo com esta extrapolação do pensamento e da escrita do nosso filósofo, e não entendo que o seu lirismo, ou mesmo a sua literatura, seja de *fraco nível*. Caso bem contrário…

afirma que, desde a sua primeira obra, "usa um processo poético de aproximação da realidade, em relances de penetração do sentido das coisas e situações, e que está muito longe duma aplicação directa e linear da análise científica elaborada na primeira parte da obra [O Criacionsmo] "[739]. O nosso filósofo valoriza, no contexto do seu lirismo filosófico, esta *intuição inesgotável*. Em 1917, num breve artigo, escreveu:

> "A maior criação intelectual dos portugueses é a poesia, e não só porque tenha a *sua* epopeia, mas também e igualmente, porque tem o *seu* lirismo. Mesmo dentro da grande epopeia lusíada há máximas alturas de lirismo e drama. // (…) // A filosofia, sem imaginação, procura-se, perde-se em abstractos sistemas de lógica, sossega-se no burguesismo positivista, e, volvidos novos olhos sobre a poesia, retoma imaginação; sorri, medita e canta. // (…) // A filosofia sistemática temo-la tentado nós; … // … tudo isto é de molde a fazer pressentir o seu parentesco espiritual com o pensamento próprio português"[740].

Amorim de Carvalho, partindo da análise de José Marinho à obra do seu mestre Leonardo Coimbra, destaca a implicação mística do nosso filósofo no seu pensamento filosófico, apelidando-a de *drama crítico*, e que o terá impossibilitado de *manter a solidez da sua construção filosófica*. Esta terá sido uma implicação *catastrófica*, denotadora dos seus *defeitos* (sem deixar de apontar a sua agudeza crítica), e embora reconhecendo a vida da humanidade como uma realidade unitária, afirma que "um sistema filosófico exige precisão que o pensamento místico, afectivo, ou poético, não contém: mas é preciso compreender que ambos pertecem à vida e que só a fusão de ambos realizará o pensamento concreto"[741]. Uma filosofia tecnicista, ou padronizada, surpreendeu este crítico da obra e do estilo filosófico do nosso filósofo, impedindo-o, mesmo que o tenha querido ver com os olhos de José Marinho, de contemplar o pensamento sistemático[742] que, desde a primeira

---

[739] GAMA, José – "Filosofia e Poesia no Pensamento de Leonardo Coimbra", in *RPF*, XXXIX (1983) 4, p. 367.
[740] APFMP [1917], pp. 217-220.
[741] CARVALHO, Amorim de- "A dissolução mística do sistema …", p. 172.
[742] Este *pensamento sistemático* de Leonardo Coimbra não criou um *sistema filosófico*, e esta é a crítica voraz e denunciadora da *parca qualidade* do filósofo, que, segundo estes, não passa de alguém que refletiu vaga e dispersamente. Contudo, se é verdade que Leonardo Coimbra não nos deixou um sistema filosófico com princípio, meio e fim, e que esta é uma das marcas mais definidora e saliente no pensamento filosófico português, entendo que o seu pensamento é consequente desde a primeira hora e em permanente maturação (ou transmutação como outros preferem, o que não me parece relevante); só que entendo que existe uma profunda continuidade no seu pensamento, que, mais que ruturas, cresce/matura/transmuta em novas dimensões que contem(êm) a(s) anterior(es). Julgo encontrar num brevíssimo artigo de 1928 a

hora, unifica a obra de Leonardo Coimbra, com a sua transmutação filosófica e maturação religiosa. Porém, enquanto Leonardo Coimbra afirma valorizar o místico e a unidade do todo, percebe e interpreta um dilúvio de *águas vivas* onde nada perecerá e tudo será penetrado por uma *luz espiritual*, onde, em dor e humanidade, o Amor se infiltrará na *terra seca do egoísmo*. Assim a expressa, em linguagem própria de *poeta*, a sua proposta filosófica:

> "Mas a maré se anuncia, sem rumores nem impetuosidades. // É uma preia-mar incessante e silenciosa, um crescimento moral, uma longínqua maturação. Deixai passar o vento da descrença e da loucura; este oceano não se irrita, as suas ondas envolvem a própria ventania, e a voz do vento raivoso fica logo a ciciar ternuras, a murmurar esperanças. É uma maré interna, um crescimento universal. // O peito ergue-se brandamente? É o amor que se infiltra na terra seca do egoísmo"[743].

E neste belíssimo "poema" de 1912, logo após o seu livro *O Criacionismo (Esboço de um Sistema Filosófico*), podemos encontrar na totalidade o que procurou esboçar no livro anterior – o Criacionismo, a sua proposta e dialética ascensional em espiralada e o permanente criar de realidade, isto é, de Vida e Amor. Pois, "o elemento mais dignificante da presença da Poesia na vida do homem é o de assegurar superiormente o humanismo que a ciência destrói"[744]. Em Leonardo Coimbra, homem de vastíssima cultura e dado às escritas escorreitas, o verbo ganha a beleza própria de quem, num mundo exteriorizado e materializado, vive sem desprezar o interior e o espírito, valorizando a dimensão estética da vida e do pensamento. Por isso, Afonso Botelho, valorizando a tradição portuguesa e o lugar da estética na mesma, afirma que "a alegada falta de rigor filosófico que se imputa a Leonardo Coimbra, mais do que de seus supostos excessos imaginísticos, vem de quem assim desvaloriza a sua eloquência por ter perdido aquela consciência, tão própria da nossa

---

razão para assim ser: "Os mergulhos metafísicos arrancam a espuma à superfície; mas esta tende a solidificar-se e a película da vida filosófica ao alcance de toda-a-gente dá os sistemas e as escolásticas. // Tudo formas da banalidade tapando a face sempre nova da Vida… // O ritmo criação-repetição, Verbo-palavras, grito-eco, estende-se dos astros aos átomos e faz-se, no homem, a luta entre a vigília do esforço e o sono da banalidade" (AB [1928], p. 302). Ele prefere a vigília do homem acordado, à banalidade do conquistador que adormece enquistado em cima da sua conquista. E a banalidade é o *pecado original* da humanidade; não a ciência, a metafísca ou a arte – que são um esforço da humanidade contra a banalidade –, mas essa obra da humanidade, *a mineralização da Vida*, chamada pelo nome *banalidade* (trivial e sem valor): "a poeira da ciência, o fumo do verbo arrefecido, a cinza cadente da palavra inanimada" (AB [1928], p. 301).

[743] AR [1912], p. 381.

[744] GAMA, José – "Filosofia e a Poesia …", p. 370.

natureza, de integrar o estético, como fruto iluminado da sensibilidade, na fria especulação racional"[745].

Só a linguagem poética[746] tem a capacidade de dizer o indizível, de permitir à razão chegar ao coração misterioso do Ser que o *conhecimento* jamais conseguirá atingir. O que para muitos dificulta a compreensão dos seus textos, mas que, afirma António Quadros, "só não é legível, audível e visível devido ao analfabetismo «coisista» "[747]. É o que se apelida de *lirismo metafísico*, que em Leonardo Coimbra "não é mais que essa fecunda unidade entre a razão filosófica e a imaginação poética no abismo incomensurável que está para além do nível último da positividade da ascensão dialéctica científica e filosófica"[748]. E na sua primeira grande obra, *O Criacionismo* (1912), assim descreveu o lugar da poesia no seu pensar e sentir –

> "A poesia é toda sublime, porque toda ela é, não a passividade dum escravo que recebe, mas a liberdade duma consciência religiosa que *consente*, afirmando a presença dum supermundo espiritual"[749].

Vítor Hugo ocupa lugar único entre os seus poetas, pois lavra um sistema integral da dialética artística, eminentemente realista, onde ecoa a *dor serena do pensador religioso* num afloramento do trágico shakespeariano.

> "O Poeta é uma grande criança embalada repetindo os cânticos que a embalam, e, se as cousas mudas tomam voz na fala do Poeta, também este encontra a expressão do seu mistério nos belos gestos e formas das cousas que se lhe entregam"[750].

E esta é a maior criação portuguesa, a *poesia*, e no seu coração português ecoa bem mais fundo Guerra Junqueiro e Teixeira de Pascoaes, capazes de recetividade e exprimibilidade na sua capacidade artística, como os descreveu em *A Alegria, a Dor e a Graça*:

---

[745] BOTELHO, Afonso – "Diálogo Interior na Obra …", p. 290.
[746] Cf. PIMENTEL, Manuel Cândido – "Poesia e Filosofia na Renascença Portuguesa: em torno de Leonardo, Pascoaes e outros", in NATÁRIO, Maria Celeste/EPIFÂNIO, Renato (coord.) – *Entre Filosofia e Literatura. Ciclo de Conferências*. Sintra: Zéfiro, 2011, pp. 119-126.
[747] QUADROS, António – "A Obra de Leonardo Coimbra no Contexto Cultural …", p. 55.
[748] DIMAS, Samuel – *A Metafísica da Experiência …*, p. 317.
[749] C [1912], p. 305.
[750] ALI (livro) [1918], p. 339.

> "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"[751].

A poesia portuguesa revela mesmo, em ação viva, o pensamento metafísico dos portugueses, num panteísmo poético e amoroso, na direção emotiva a que se inclinam as almas e na saudosa ternura de que é voz. E, por outro lado, o poeta, como escreve em 1920 sobre António Nobre,

> "pressente a Dor como função religiosa"[752].

No equilíbrio que a imaginação poética concerne entre representação (na qual Anthero de Quental predomina, desequilibrando) e sensibilidade (predominando esta, e desequilibrando, igualmente, em António Nobre). Apresenta-os, em artigo de 1917, como

> "pontos da crise poético-filosófica"[753]

do pensamento português. Superando os *couisismos*[754] da força fisiológica e do instável amor, escancaram o Infinito da ação amorosa, isto é, da continuidade moral. Mas, como o já afirma em 1912 n'*O Criacionismo*, Teixeira de Pascoaes

> "é o cristão, que, à força de mergulhar nos abismos do Espírito, encontrou dentro de si a Natureza"[755].

Sendo o mais complexo de todos os poetas protugueses, nele encontramos ação e contemplação, e uma sensibilidade única. Uma ação que é criação, mas também é perda, como se o velho Héraclito tivesse voltado. Tudo é psicologia na *alma de escritor e*

---

[751] ADG [1916], p. 164.
[752] LNCAN [1920], p. 125.
[753] APFMP [1917], p. 217.
[754] Cf. PIMENTEL, Manuel Cândido – *A Ontologia Integral …*: "Não existe um só e único *cousismo*" (p. 189), pois "o *cousismo* não é um, mas multiforme. Vários *cousismos* e uma única tendência: a de *cousar*" (p. 198). Contudo, reforça Pimentel, "frisando que *cousar* a experiência não é um mal, antes um bem para a ciência, Leonardo admite um sentido para o *cousismo* que não é, por inteiro, pejorativo. (…). Pelo vício *couista*, o sábio resguarda-se dos vzios verbalismos da metafísica" (pp. 234-235). Esta coincide com a atitude do cientista, que metodologicamente pode ignorar as construções científicas e tratar a realidade como *cousa*.
[755] C [1912], p. 308. Ou, "Pascoaes é o fulvo Cometa espiritual, eterno Ashevero dos mundos". Igualmente fala de poetas como Afonso Duarte, Lopes Vieira, Augusto Casimiro, Correia Oliveira e Jaime Cortesão, ou de artistas plásticos como Soares dos Reis, Malhoa, António Carneiro e Cervantes de Haro. Todos apresentam o sublime da dialética artística, *cousando* mais ou menos o momento máximo da estética.

pensador da alma humana, que na dor, buscando a vida, em memória e esquecimentos, desenha dantesca solidão no encontro com a natureza.

> "Pascoaes é o drama da Memória. O panteísmo de Pascoaes é pluralista, no final; a Natureza é dele, da sua alma, e a impotência radical do Ser, o fluxo dos fenómenos é imediatamente o drama do esquecimento. // O seu panteísmo é o monismo radical do seu ser"[756].

A sua fisionomia, profundamente dramática, dá-lhe um traço nietzschiano único. A palavra humana ocupa um lugar único de encontro e expressão

> ("A tua voz é um espraiamento do teu sorriso"[757]),

como a criação (divina e humana) é um ato da palavra, e na

> "poesia é a palavra humana que dá folgo à inércia das cousas, é o sentimento, o psiquismo, que empresta ao silêncio da matéria uma janela por onde o seu interior espreite"[758].

É um bater à porta do *mistério* e escutar a voz humana feita carinho. Contudo, a vida da alma é a comunicação, e ávidos de dar forma ao sentir e pensar estão os humanos, encarcerados nos factos do quotidiano, então, urge alargar e expandir, crescendo, em comunicação. Esta palavra, como escreveu em 1921, faz a ligação da humanidade entre si e com Deus, pois a

> "palavra é o pensamento feito convivência e portanto Amor. // A palavra é a semente dos mundos e das almas; é o desdobramento amoroso de Deus para a companhia das almas"[759].

Mas para *comunicar* é preciso exprimir, e os sentidos andam em busca da *expressão*, que se encontra por antonomásia na poesia (da qual a portuguesa é uma das maiores), evitando o contínuo morticínio de belíssimas virtualidades da humanidade. É o nosso filósofo que distingue os poetas em duas espécies: os que só têm o sentimento das belezas humanas,

[756] APFMP [1912], p. 219.
[757] ACA [1921], p. 263.
[758] ADG [1916], p. 85.
[759] ACA [1921], p. 261.

cantando e enaltecendo os valores sociais, e os que possuem o sentimento do mistério e que enraízam tudo na vida universal. Se os primeiros são os *poetas humanos*, os segundos são os *poetas cósmicos*, que são os verdadeiramente religiosos, e que

> "são compreendidos somente pelos seres que tiverem raízes no mistério"[760].

Leonardo Coimbra não pretende ser um poeta, por maior conta em que os tenha, mas somente um filósofo. Enfim, Leonardo Coimbra, como afirmou no seu livro *A Razão Experimental* (1923), entre

> "o sábio que tudo vê, excepto o homem, e o poeta que ingenuamente canta sem aferir o homem pelo Universo, o filósofo terá a tranquilidade e humilde atenção do primeiro, de mistura com a profunda alegria e universal simpatia do segundo"[761].

Assim, torna-se necessário, e não se pode omitir esta realidade do pensamento pensante de Leonardo Coimbra, em todas as fases de mesmo, e de sobremaneira na fase do *criacionismo*, que a experiência estética e a aspiração moral e religiosa eram como que as únicas vias de acesso à metafísica. Num prefácio magnífico aos sonetos de Américo Durão – *Tântalo-Sonetos* –, de 1921, expôs a relação entre o poeta e o sábio. Assim, o poeta e o sábio estão, de facto, relacionados, mas este é herdeiro do poeta. O poeta vê e o sábio revê.

> "O Poeta olhou, correu, flutuou em pleno Mistério, mergulhou e entreviu o faiscar de pérolas fugidias. O sábio recolheu essa visão e ficou à espera que ela se repetisse"[762].

A ciência é a banalização da vida (sobretudo, quando absolutizada no positivismo e no cientismo), já a poesia permite a aproximação do Mistério insondável da Vida que não se esgota em nenhum dogmatismo, nem em nenhum sistema. Que no caso do nosso filósofo, o *mistério*, quer dizer, à apreensão da última hipótese: a constituição do Universo como *monadologia* que integra Deus e as almas. O mistério do amor infinito, o sublime, encontra na poesia a via de excelência e original de acesso ao mesmo –

---

[760] MA [1910], p. 186. Este texto de 1910, demonstra que desde sempre o nosso filósofo não quis esgotar o seu pensamento filosófico numa escolástica acabada e pronta, nem num delírio de permanente fluido de um psicologismo descritivo, a que muita filosofia do tempo estava reduzida. O caminho da sua filosofia estava só começado… é o *voo da águia*.

[761] RE [1923], p. 68.

[762] P (Tântalo) [1921], p. 323.

> "a Vida é uma metafísica concreta"[763],

ou, onze anos depois, a

> "força mística da palavra vem do primeiro homem até ao verbo do grande visionário de Patmos. // Aqui a palavra *acusando* o homem, milagre da Natureza, revela as forças destruidoras do Outono como a própria essência da Morte…"[764].

Leonardo Coimbra é o *filósofo da liberdade*, liberto de todos os *cousismos*, na busca da Verdade e do Ser. E porque a busca é sempre livre e nunca encerrada, mesmo que encontrada em Cristo Jesus, fez-se peregrino das pastagens eternas. Esta marca brota da sua honestidade intelectual para com o Ser e a Verdade. Possuidor de um fino recorte ético-moral e de uma rara intuição dos problemas (por mais concretos que fossem), e como homem do seu tempo, gostou mais de contrapor do que expor de forma linear. Ou como diz dos poetas em *A Alegria, a Dor e a Graça* –

> "O poeta conserva uma inesgotável provisão de *força informe*, capaz de inundar os velhos leitos ou rasgar caminhos novos"[765].

Eis o *seu método* de pensar e filosofar. É daqui que nasce o insigne orador que todos elogiavam, ou temiam os seus inimigos. Mas o nosso filósofo "foi, antes de mais, em toda a sua obra escrita, como nas suas lições e discursos, um filósofo, no verdadeiro sentido da palavra, um amante e pesquisador da sabedoria, procurando-a com afã, acima de tudo, e comumicando-a com generosidade, com sentido de missão; foi um intelectual comprometido, buscando humildemente a verdade e transmitindo-a apaixonadamente, para bem dos concidadãos, elevação moral do povo, espiritualização do Homem e do Universo. Por isso, granjeou não apenas admiradores, mas discípulos, que o tomaram como Mestre, pois despertou neles a vocação para o pensamento especulativo"[766].

---

[763] M (1910) [1910], p. 182.
[764] P (Tântalo) [1921], p. 325.
[765] ADG [1916], p. 165.
[766] ALVES, Ângelo – "Introdução Geral à Edição …", p. 26.

E que lugar ocupa a literatura na filosofia do nosso filósofo? É, sobretudo, de uma relevância maior em tempos em que a *inércia* toma o lugar de primazia entre o saber e o agir humano. Em tempos de *cousismos*, ela é necessária para uma completude humana, mesmo na rutura que se vive entre a ciência e a arte, e, apesar de tudo, enquanto

> "não se opõem pelo espírito, enquanto não constitui uma especialidade, pequeno é o perigo de os povos esquecerem as obras, que, contendo as suas virtudes, imortalizam a sua alma. Enquanto mal distintas, não era fácil discernir entre o valor social da literatura e da ciência. // Nitidamente separadas, destacam bem os seus respectivos valores"[767].

Assim o escreveu, logo em 1911. E o tempo de Leonardo Coimbra é um tempo claramente de distinção entre uma e outra. O nosso filósofo propõe o contacto estético da humanidade com a vida, através da música e do canto, da arte, em particular do desenho, e da literatura como veículo de cultura partilhada e construtora de civilização humanizada, capaz de mostar a Vida e o Universo nas suas mais profundas interligações. A literatura

> "vive ao lado da ciência, continuando a viver na complexidade concreta da vida, enquanto a ciência se vai isolando nas suas abstracções artificiosas e propositadas"[768].

A ciência tem o seu lugar, que não pode ser o de uma metafísica inconsciente, mas de assumir que a vida do espírito só lhe pertence sob a perspetiva da inércia, quer dizer, das suas repetições e automatismos. É relativo o valor da ciência, apoia-se o nosso filósofo em Poincaré, Mach, Duhem e, sobretudo, em Bergson, e no seu subsolo trabalha um igualitarismo empobrecedor da humanidade em si e dos seus grupos. Só

> "nas literaturas (…) vive a alma humana nas suas relações cósmicas, nacionais e regionais. Numa época de dispersão como a nossa, só nas literaturas podemos encontrar o ponto de apoio para a interiorização, que carecemos, sob pena de percorremos os instantes da existência em vez de vivermos o tempo, enchendo-o com a alegria máscula das nossas obras. Não vão para o passado os nossos olhos colocados na fronte, mas para o que há de imortal em nós – essa mesma essência,

[767] PCa [1911], p. 252.
[768] PCa [1911], p. 253.

> que é a alma da raça, a alma da humanidade sofredora e heróica"[769].

Os livros que separa entre finitos e infinitos, sendo estes os livros inesgotáveis por possuírem uma parcela da cósmica realidade e presenças vivas de realidades espirituais superiores –

> "Neles podemos cegar os olhos, que uma iluminação interior, uma nova e mais surpreendente visão universal nos será dada e em excesso como generosa e infinita dádiva"[770].

A arte em geral, e a literatura em particular, é da humanidade, e no indivíduo fala da aspiração humana, das suas virtudes e do seu esforço, sendo sintética e concreta, ao invés da ciência que é analítica, partindo de elementos irredutíveis aos quais não deixa a mínima veleidade de vida.

> "Por isso me insurjo contra as organizações de ensino que desprezam a arte pela ciência e nesta a teoria pela aplicação, que pretendem fazer artífices, sem primeiro terem feito homens"[771].

Lamenta a vacuidade dos que *cousam* num dado momento a arte e a literatura, incapazes de perceber a dialética em marcha, com novas ideias que se afirmam, e que, em rigor, são o motivo da reciprocidade dialética da arte, da ciência, da filosofia e de todas as ideias. Patenteiam, crê firmemente Leonardo Coimbra, a irreversibilidade da vida, a liberdade de espírito e o infinito cósmico. Todavia, e como geme de atualidade (hodiernamente, agravou-se) este pensamento leonardino de 1912, os jornalistas,

> "de medíocres vistas na quase totalidade, só compreendem a literatura que fique pelo nível da alegria fisiológica sugerida pela cor e pelo grito"[772].

Em 1935, no prefácio à obra de Luís Guedes de Oliveira, *Sentido e Valor Poético da Obra de Camões*, acusa este ensino e educação de *difusa*[773], quer dizer, de ser marcado pelo cientismo que propõe um pensamento que em nós se pensa, e não um pensamento que nós

[769] PCa [1911], p. 253.
[770] LL [1920], p. 70.
[771] PCa [1920], p. 255.
[772] C [1912], p. 299.
[773] Cf. P (Camões) [1935], p. 390.

pensamos. Esta educação favorece, dando-lhe primazia, a técnica (*techné*) em desprimor da crítica (*logos*), com o depauperar da existência humana nas suas relações com os outros e a natureza. Tudo se reduz ao mensurável, e o mistério e a imagimação perdem foros de cidadania, bem como todo o rosário de consequências científicas, filosóficas e literárias/artísiticas de que hodiernamente a humanidade padece.

O que permitiu, filosoficamente, a Leonardo Coimbra uma maturação maior, a sua transmutação filosófica, e, para alguns dos seus contemporâneos, revolucionária, é a sua aproximação do que se convencionou apelidar de *Ideorrealismo*. Esta postura, discernimento assumido conscientemente pelo nosso filósofo, surge pela primeira vez em 1924 no seu artigo *O Problema do Conhecimento*. Passando em revista as diversas correntes do conhecimento da filosofia helénica, em confronto com a filosofia moderna, conclui pela existência de três correntes derivadas do idealismo de Platão: o *idealismo realista* de Aristóteles, o idealismo imanentista de Espinosa e de Berkeley e o idealismo fenomenista de Kant e de Renouvier. As três chegaram aos tempos modernos, afirma Leonardo Coimbra. Porém, é no idealismo realista continuado por Tomás de Aquino, continuador desta derivação platónica, na sua grande sistematização,

> "o grande sistema filosófico medieval, hoje renascendo nos belos esforços da escola neotomista"[774].

E é aqui que recebe o nome de *Ideorrealismo*, que se define como uma metafísica do Ser (que não se pulveriza no pluralismo heraclitiano, nem se fixa no monismo eleático) e uma teoria do Conhecimento (que explica a necessidade da experiência que dá as imagens sensíveis a unificar). Enfrentando-se com o idealismo fenomenista ou criticista, onde Kant procura tentar solucionar os problemas que a ciência coloca e acaba fragmentando o Ser em fenómeno e númeno; que vê prolongado em Schopenhauer e Nietzsche. O nosso filósofo interroga-se:

> "Será possível fundir estas duas atitudes num novo ideo-realismo, que tenha em atenção tudo o que há de valioso na Crítica ao mesmo tempo que explique toda a metodologia científica e até o conteúdo da ciência moderna? // Mostraremos que sim mais tarde, por agora fixemos a atenção agradecida neste brilhante Sol da Grécia"[775].

[774] OPC [1924], p. 33.
[775] OPC [1924], p. 46.

De facto, este ideorrealismo é uma clara influência de um texto lido e refletido por Leonardo, saído à estampa em 1922 de Maréchal, *Le Point de Départ de la Métaphysique*. Maréchal propõe-se renovar, ou pelo menos defende a renovação, do Tomismo pelo uso do método transcendental de Kant. Leonardo Coimbra, já na parte final do artigo, parece distinguir o *ideorrealismo* para a sistematização tomista e o *idealismo realista* para a obra de Aristóteles.

Porém, não tomemos este contacto com o tomismo e o neotomismo como uma *absorção filosófica* ou implicando um corte radical com o pensamento filosófico anterior. Leonardo Coimbra é alguém que preza com todo o seu ser a liberdade de pensamento e de agir, e, fiel ao seu Criacionismo, evolui no seu pensamento por maturação *Crítica*, buscando (*busca incessante*) o caminho a percorrer em espírito de abertura a tudo o que permite o crescimento do homem concreto e que não *cousa* a realidade da sua existência. José Marinho foi, segundo o meu entendimento, quem melhor percebeu as duas fases do seu pensamento que se resolvem numa mesma filosofia (a *metafísica acabada em religião*). O pensamento de Leonardo Coimbra "formula-se duplamente: como metafísica de conhecimento, como metafísica de redenção. Na primeira fase do seu magistério e da sua obra acentua-se a primeira tendência, depois, a segunda impõe-se"[776]. O texto *Liberdade e autoridade*, de 1926, testemunha esta aproximação crítica criteriosa do nosso filósofo. Partindo da questão da verdade – *o que é a verdade?* –, relacionando a resposta de Platão e Aristóteles, encontra a possibilidade de não a reduzir a uma matéria (que seria sempre um cousismo), mas pela consciência do homem e da mulher, *animal intelectual*, esta é

> "uma forma de ser não obstruída por uma matéria que a esgote e, por isso, virtualmente apta a repetir, florescendo em *conceito* ou *ideia*, a forma de *qualquer objecto*"[777].

A humanidade (ou humanismo, e é curiosa esta forma de equivalência em Leonardo Coimbra) é uma intelectualização do homem e da mulher concretos. Não concordando com todos os neotomistas (que divide em *sérios*, *semi-sérios* e de *verborreia oca*), e usa de uma subtil ironia com Jacques Maritain, aceitando como explicação válida a escala de inteligências de Tomás de Aquino: em Deus o ser e o conhecer coincidem, mas na humanidade o conhecimento é abstrativo, logo tem de ser uma faculdade de acordo e, reciprocamente, este é o ato da faculdade de entender. Assim, a inteligência é uma característica da vida social, em diversos graus e com tendências diferentes, mas é igualmente a forma da verdade, da vontade e do amor.

---

[776] MARINHO, José – "Apologia de Leonardo"…, p. 592.
[777] LA [1926], p. 134.

> "A inteligência é a asa do homem, mas voar é um esforço que leva no seio a sonolência da queda"[778].

Quer dizer, e fá-lo na crítica subtil a Maritain, não somos anjos; precisamos do acordo da liberdade com a autoridade. Logo, o

> "perfeito amor é Deus, perfeita identidade do inteligível com o intelecto; o amor humano seria, fora da beatitude, a coincidência da *ideia* com o *objecto* social, que é a própria vida da sociedade humana"[779].

A crítica ao tomismo, nesta sua primeira aproximação, é a necessidade de procurar conciliar *pensar* e *recordar* no seu método criacionista, dinâmico e gerador de um novo entendimento (livre), que não *couse* na

> "fixidez autoritarista do momento, que ela resulta duma visão que é incompleta e errónea, até na simplicidade elementaríssima dos fenómenos mecânicos"[780].

Contudo, Leonardo Coimbra, aceita – apesar de os considerar *sem contacto com o real* e como dando acordo a formas de uma *autoridade que é sempre um anterior acordo da ideia feita cousa, em vez de vivo espírito criador* (duras críticas…) – alguns conceitos basilares do tomismo e do neotomismo[781]. Como, por exemplo, na sua obra maior dedicada a Henri

---

[778] LA [1926], p. 135.
[779] LA [1926], p. 135.
[780] LA [1926], p. 139.
[781] Ângelo Alves defende, o que me parece correto, de que a teologia católica é o complemento do seu idealismo criacionista, de que o apretecha para melhor compreensão e adesão ao ideorrealismo cristão, que, supostamente o terá libertado do "predomínio construtivista e subjectivista da razão no plano científico", e, simultaneamente, da "incapacidade da razão para o acesso à metafísica e a Deus" (in "Modernidade e Humanismo Cristão: encontros e desencontros. Incidências na Escola Portuense", in *Prolegónemos a uma Ontologia Pluridimensional: Dialéctica, Ascensional, Plenificante*. Lisboa: IN-CM, 2005, p. 228). Contudo, questiono-me: isto pode pôr em causa todo o processo filosófico de Leonardo Coimbra. Quem conhece a sua biblioteca e os livros de teologia que possui, não pode concluir que o seu conhecimento teológico seja tão seguro e tão profundo, como me parece não abonatório do nosso filósofo que a ciência, e as ciências (fundamentais no seu percurso filosófico), tenham perdido o *predomínio*. Leonardo Coimbra nunca pactuou com *cousismos*, e não seria agora, que o iria fazer, bem como em todos os seus textos *fácil* é de perceber que mais do que predomínios, existem convergências de planos diversos, conjungando saberes diferentes na busca da mesma verdade. Ele enriquece o ideorrealismo da tradição cristã com o contributo da ciência, e se inicialmente o lirismo metafísico lhe parecia o instrumento mais nobre de acesso à verdade, logo em *A Razão Experimental* tinha aberto a porta à Revelação. Paulatinamente será a Revelação do Deus cristão, mas isso é promovido pela ciência *moderna* (do seu tempo), que os que *cousavam* não conheciam e deturpavam. Quanto à questão estética e moral, onde se

Bergson, criticando a sua teoria da ciência – que entende como errada – e valorizando criticamente o seu intuicionismo, questiona-se de como será capaz de conceber a oposição do sensível e do inteligível, e como, por outro lado, faz a união do sensível e do inteligível. Se nenhuma oposição existe de facto, então (e aqui revela, mais uma vez um dos conceitos do tomismo que mais valorizou) o

> "ser é sempre apreendido pela intuição (inteligência) e apreendido em modos analógicos de ser, como dizem e muito bem, os pensadores tomistas"[782].

O mundo da *ciência* nunca foi estranho a Leonardo Coimbra, pelo contrário, estava para ele como o sol para o dia[783]. A sua "filosofia da ciência (…) foi o ponto de partida para a elaboração de uma mais vasta teoria geral do conhecimento, a qual apareceu, por sua vez, indissociável de uma antropologia, de uma metafísica e, finalmente, de uma teologia"[784]. Mas a ciência, ao contrário de muitos dos seus contemporâneos, não esgota o real[785]. Por isso, afirma,

> "a ciência não é de visão completa. Não quer isto dizer que seja errada a sua visão. A ciência é real e verdadeira, e é ainda, com a ciência, que nós construímos o real"[786].

---

sente uma maior transformação, não deixa de lhes recorrer mas como confirmação do *lugar* onde chega a sua filosofia.

[782] AFHB [1934], p. 598.

[783] Cf. RODRIGUES, João Resina – "A componente Científica no Pensamento de Leonardo Coimbra", in AA.VV. – *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1994, pp. 57-70. Demonstra a formação de bsae científica do nosso filósofo e a sua permanente atualização, como denuncia algumas lacunas, mas sobretudo manifesta o apreço pelo seu conhecimento e compreensão da matéria em questão. De sobremaneira em *O Criacionismo*, *O Pensamento Criacionista* e *A Razão Experimental*. "O diálogo entre a ciência e a filosofia está no cerne de três das suas obras" (p. 57), anteriormente citadas, e, "vê-se que L. Coimbra não só compreende bem os fundamentos da relatividade restrita, como está em condições de apreciar as questões epistemológicas conexas; é, em particular, digno de nota o modo como valora a originalidade de Einstein" (p. 66).

[784] DINIS, Alfredo – "Filosofia da Ciência em Leonardo Coimbra", in AA.VV. – *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1994, p. 138.

[785] Cf. ELER [s/d], p. 369: "A ciência não é um simples dicionário, como querem os extremistas do nominalismo científico, nem uma Simbólica convencional; mas é, no entanto, uma Simbólica ajustadada à interpretação do real".

[786] C [1912], p. 354. Ou, em RHHS [1935], p. 75: "A ciência é um sistema de verdades condicionais.Toda a ciência adulta é uma axiomática a desenvolver indefinidamente. // (…) // … é um permamente fenómeno de endosmose e exosmose entre o pensamento e a realidade. // (…) // Uns darão maior atenção às habilidades construtoras do pensamento e farão da ciência um *nominalismo* feliz (Le Roy), outros darão mais atenção ao seu poder de eficácia material e farão um *realismo* pragmatista".

Quer dizer, não é a única grelha de leitura do real, o mal (ou *cousismo*), de que muitos hodiernamente ainda padecem, é torná-la como a *leitura exclusiva e total* da Vida, sem deixar de afirmar que se trata de uma visão certa, mas parcial[787]. Ou, como o escreve em *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* –

> "A ciência não conhece o *tudo* de nada, mas conhece alguma coisa de tudo o que aparece em seu campo de pesquisa"[788].

Consciente do alto valor da ciência e da sua importância crescente na contemporaneidade, Leonardo Coimbra, verdadeiro promotor da ciência, denuncia os que a transformaram numa *escolástica* (com tudo o que de depreciativo significa neste tempo em que se escrevem estes textos), onde a

> "certeza coincidisse com a verdade" e cujos "sábios se tivessem desinteressado das suas condições basilares"[789],

isto é, o *cousismo* científico nas suas versões do cientismo e do positivismo. Ou, como brilhantemente disse Sant'Anna Dionísio: "A sua admiração pela ciência era grande, mas o seu sarcasmo perante os que supõem que a ciência se faz com passivos (e ontológicos) factos talvez ainda fosse maior"[790]. Por isso mesmo, denunciando a *Fé cientista*, afirma:

> "Em primeiro lugar não há Ciência. // Existem ciências com objectos e processos diferenciados; a *Ciência* é um ídolo"[791].

Esta centra-se na metodologia e na construção heurística, verificada pragmaticamente. A ciência marca a cultura da humanidade moderna, e a técnica impõe-se à sua atenção cultural, traduzindo-a como uma *ciência conquistadora*. E aqui, a sua tendência é

---

[787] Cf. DIONÍSIO, Sant'Anna – "Valor da Ciência para Leonardo Coimbra", in *Studium Generale*, III (1956) 2, pp. 356-357: "O sentimento, profundamente esclarecido e meditado, que ele possuía do valor da ciência nunca o impediu de afirmar que a visão científica é apenas *um ponto de vista* e que há outros modos humanos de considerar o visível e o invisível. O Artista teria os seus específicos olhos. O homem religioso, os seus. O homem metafísico ou contemplativo, outros ainda. E nenhum deveria considerar-se exclusivo ou superior quanto ao modo de ver. A arrogância na Arte, na Religião, na Filosofia ou na Ciência seria o que, à falta de melhor palavra, poderíamos designar por verdadeiro pecado: isto é, uma contradição com a própria essência dos anseios que as alimentam. Pois o que é qualquer delas senão uma tomada de consciência do enigma que rodeia o homem e a luta que o homem trava contra o enigma?"

[788] RHHS [1935], p. 95.

[789] RE [1923], p. 159.

[790] DIONÍSIO, Sant'Anna – "Introdução"…, p. XV.

[791] ELER [s/d], p. 366.

> "fazer-se o *tipo* da razão humana: afirmando directamente do ser o que sabe do fenómeno, e exercendo indirectamente, por intermédio da filosofia, decisiva influência sobre toda a cultura moderna"[792].

Mas a ciência é uma promoção da *caridade*, de um amor que une, ou mesmo, como escreve em 1922,

> "uma sublime monstruosidade do amor"[793].

Ora, é nesta mundividência cultural e científica que o nosso filósofo define a *sua* Filosofia da Ciência, que julgo ser o alicerce mais forte da sua Filosofia. Arnaldo Pinho afirma, e estou completamente de acordo, que é a "relação entre a Ciência e a Metafísica que constitui o cerne do problema de toda a obra de Leonardo"[794]. A filosofia tornou-se, essencialmente, uma reflexão, ou mesmo, um prolongamento da ciência. Isto, não só no seu tempo, mas sobretudo no seu tempo. A amplitude da sua formação científica e a sua atualização permanente, bem como ser em Portugal um divulgador pioneiro das mais recentes e acalentadas questões da ciência dos fins do século XIX e princípio do século XX (ele foi o primeiro divulgador da Teoria da Relatividade de Einstein e da crítica à posição assumida a seu respeito por Henri Bergson, que tanto estimava filosoficamente), permitiu-lhe realizar uma reflexão filosófica em contraponto com a sua formação científica e a vertente humanística do seu pensar e agir. É nesta conceção de ciência que o nosso filósofo encontra o seu ponto de partida para a sua teoria geral do conhecimento, e concluirmos com Alfredo Dinis, sendo "indissociável de uma antropologia, de uma metafísica e, finalmente, de uma teologia"[795].

A ciência moderna, com a arte moderna, faz voltar a Natureza que a Idade Média e a filosofia escolástica tinham afastado.

> "O homem sai do lar para o vasto globo, o pensamento sai do catolicismo para o cosmos infinito. Desvairamento irremediável o prende: A terra é vasta de prodígios, em delírio o homem os procura incessantemente; o Universo é infinito, nele caminhará o pensamento, sem termo e sem

[792] RHHS [1935], p. 78.
[793] AM [1922], p. 193.
[794] PINHO, Arnaldo Cardoso de – *Leonardo Coimbra – Biografia e Teologia*…, p. 11.
[795] DINIS, Alfredo – "Prefácio"…, p. 20.

> descanso, sem que possa voltar a si, a recolher-se em profundidade e apreensão, de si e do todo no foco do Ser"[796].

Esta *atitude religiosa*, redigida em 1912, faz o contraste com os que querem possuir e não sabem contemplar. Esta exteriorização avassaladora, expressa, primeiramente, no *delírio* do comércio e do movimento, atinge o seu clímax no *delírio* que espalha o espírito numa dispersão e esmaga-o com a matéria. Mas é com esta que começa a

> "separação radical do pensamento"[797]

(ainda só estamos em 1911, e esta denúncia nunca estará ausente da sua pena), o divórcio *Ação e Pensamento*. Este golpe é mortal para o pensamento, degenerando em *cientismo* e *positivismo*: que se configura numa rutura do modo científico e do modo artístico do pensamento[798]. A ciência é caminho de liberdade e realização humana, que num espírito *verdadeiramente científico* gera o dever de atenta simpatia para a nova luz que se vem anunciando, mas para alguns, ou muitos, escraviza-os no seu novo dogmatismo de uma *metafísica inconsciente*. Num brevíssimo texto de 1908, em tons de profunda condenação da religião como alienatória da condição humana, vê como sucedâneos da mesma os que se deixam encantar pelos *deuses* do cientismo e do positivismo –

> "É vulgar até ver os antigos escravos da religião escravizados à ciência, procurando, hoje nesta, como ontem naquela, o *absoluto*, que nem uma nem outra podem dar; mas que a

---

[796] AR [1912], p. 380.

[797] PCa [1911], p. 252.

[798] Cf. PACHECO, Maria Cândida Monteiro – "Positivismo e Antipositivismo no Pensamento de Leonardo Coimbra", in AA.VV. – *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1994, pp. 17-29. Neste artigo, onde resume a presença e os fautores do positivismo em Portugal, destacando, na obra do nosso filósofo, em *O Criacionismo*, *O Pensamento Criacionista* e em *A Razão experimental* o "positivismo e o antipositivismo" como chave de leitura da sua filosofia – "A dialéctica positivismo-anti-positivismo delineia-se como pano de fundo do itinerário mental e espiritual de Loenardo Coimbra e como uma das chaves possíveis para o enrendimento do seu pensamento" (p. 17); e, sem dogmatismos e escolásticas *em nome da ciência*, a "sua formação e o entendimento do espírito do Positivismo posicionavam Leonardo Coimbra para uma atenção desperta à valorização da ciência na sua capacidade de apreensão do real e na possibilidade interventora nesse mesmo real" (p. 25). Contudo, parece-me que a leitura de Manuel Ferreira Patrício [em "A Influência de Charles Renouvier em Leonardo Coimbra", in *Nova Renascença*, III (1983), pp. 382-392] é mais precisa, apelidando este dvergência com o positivismo de *Trans-positivismo*: "Leonardo foi, como é sabido, profundo conhecedor e confessado admirador de Comte. Sendo, com todo o rigor, um filósofo superador do positivismo, é mais prudente classificá-lo como um trans-postivista do que como um anti-positivista" (pp. 382-383). Leonardo combateu frontalmente certos ignaros representantes do positivismo português, como o foram Alfredo Pimenta e Júlio de Matos, mas não deixou de admirar Comte, e muita coisa dele aproveitou para a sua própria filosofia.

> ciência não só não promete nem procura mas até desfigura e *refracta*"[799].

Mas a ciência não é, nem pode ser, uma *religião*, quer dizer, dar *o absoluto*. Porém, os *adoradores da ciência*, numa autonomia total da ciência, e constituída numa nova metafísica, desligam-na das outras questões fundamentais do pensamento (tidas como empecilhos para a ciência moderna) e tornam-na amorfa, amoral, reduzindo-a a axiomas, convenções e postulados. O seu erro é o que entende pelo seu sucesso –

> "O seu *sucesso* é prova do seu valor e, o limite desse valor esquecido, ela ergue-se como ídolo todo-poderoso"[800].

E porquê? Porque a ciência devia ser uma disciplina de pesquisa desinteressada, correspondendo a exigências fundamentais da natureza humana. Se a ciência da Hélade era essencialmente contemplativa, a ciência moderna é, e eis a razão do seu *cousismo*, pela origem do seu ímpeto criador, de índole pragamática. Ora correspondendo a uma interpretação utilitarista, ora correspondendo a um ídolo dominador de toda a realidade, como disciplina única e exaustiva. A ciência moderna

> "nasceu com a ambição de conquista e domínio do homem sobre a Natureza; o mesmo impulso de extroversão avassaladora lançou o homem à exploração do planeta e à conquista das leis científicas reguladoras do comportamento do Universo"[801].

A *sua* filosofia da ciência baseia e delimita (sem encarcerar) a filosofia que elaborou ao longo da sua existência, nos mais diversos confrontos e areópagos onde situou o seu agir e o seu pensar. A ciência e os seus atores, antigos e modernos, são uma presença iniludível nos seus escritos, que numa *atitude de inquérito* com todos dialogou, concordando ou discordando, no que define a sua perspetiva filosófico-humanista. Todavia, o predomínio da intencionalidade metafísica e a tentativa de elaborar uma síntese filosófica fundamentadora e omnicompreensiva da experiência humana foi o que mais motivou o nosso filósofo, e mais contribuiu para a conceção do *seu* humanismo. O nosso filósofo "considera a ciência uma visão certa, mas parcial da realidade, concluindo daí a

---

[799] EI [1908], p. 109. Em a RE [1923], refletindo sobre o conflito entre o *espírito religioso* e o *espírito científico*, em nota de rodapé nº 4, da p. 62, escreve: "Este conflito é, por vezes, e equivocamente chamado entre a ciência e a religião. A ciência e a religião são cadáveres, a vida é no espírito científico e no espírito religioso". Talvez, por isso mesmo, os idólatras de ontem, na religião, são os idólatras de hoje, na ciência.
[800] PCa [1911], p. 252.
[801] NPGC [s/d], p. 357.

necessidade da metafísica como seu complemento e coroa"[802]. Aliás, os *cousismos* desta *escolástica científica* potenciaram a atenção à metafísica refletida (crítica) e consciente:

> "Um dos benefícios que o pensamento filosófico deve ao positivismo, é o da atenção que hoje desperta a metafísica. A metafísica inconsciente de uns (como os próprios positivistas) e a reflectida metafísica de outros eram feitas na tranquila inocência do instinto ou na confiança de quem usa um direito indiscutível. O pensamento metafísico foi envergonhado pelo pensamento científico, sempre em progresso e em afirmações de *palpável* fecundidade. O espírito alarmado olhou-se de novo, e, se reconheceu que a metafísica lhe é intranha, ficou sempre com a censura nos ouvidos, e hoje a sua metafísica é consciente e crítica, prudente e humilde, corajosa e honesta. Como se verá no decorrer do livro, é, para nós infundada a distinção de Comte entre as *eras* do pensamento"[803].

Porém não deixa de ser uma análise filosófica da mesma, pois o problema do valor do universo, tão antigo como o pensamento, não pode ser resolvido pela ciência, que lhe é alheio e indiferente; mas a filosofia, pelo seu método próprio, como escreveu em 1909, resolve este problema divergentemente da ciência.

> "A filosofia tem um vasto campo deixado pela ciência. Primeiro e sobretudo ela será uma análise da ciência. Verá o valor e o destino da ciência. Estudará o conhecimento científico avaliando a sua forma e o seu alcance. Assim nitidamente saberá dos seus direitos e se orientará para os grandes problemas, superiores à ciência. Assim o problema do valor do universo lhe pertence e a ele se dedicou"[804].

---

[802] FREITAS, Manuel B. da Costa – "Leonardo Coimbra. Incidências positivistas na sua Filosofia", in *RPF*, XVI (1960) 2, p. 157. "Leonardo Coimbra não se contenta com o momento positivo e procurará uma interpretação, para ele audaciosa, penetrar o mistério, desvendar o segredo que a consciência moral traz consigo. É aqui que vai aparecer o autêntico criacionismo do seu pensamento. Irá prolongar a dialéctica filosófica até ao absoluto de modo a «pôr no quotidiano o valor e significdo eterno, unir ao beijo o coração, ao amor a própria eterna fonte de amor, a lágrima a alegria de promessa, da bondade e da íntima compreensão de tudo». «O segundo momento será aquele em que a pessoa se apreende em Deus, como mónada: é o momento metafísico e último. Uma sociedade de actividades em permanente excesso, no seio de Deus banhadas, é a última palavra que como prolongamento natural do criacionismo positivista, será o puro e absoluto criacionismo, a entranha metafísica do Universo» " (pp. 165-166).

[803] C [1912], p. 15.

[804] OPO [1909], p. 174.

E, reforço, sem a sua conceção de ciência não se pode entender o nosso filósofo e o seu humanismo, pois é na sua mundividência científica e no confronto com outras emergentes cosmovisões científicas, ou até pseudocientíficas, que se vai definindo a sua postura humanista. Escreveu em 1921:

> "a *ciência* é exactamente o processo que o homem inventou para se furtar à evolução ou, pelo menos, demorar e limitar o ritmo do seu caminho evolutivo na natureza. Os animais evoluem adaptando-se e, se à sua adaptação interessa nadar, hão-de criar os órgãos da natação; o homem inventa o barco e atravessa as águas. // Para o que, nestes, a evolução *cria órgãos*, o homem *inventa instrumentos*. // E porquê? // Talvez seja porque o homem se tem de adaptar a um destino diferente, a uma *natureza superior*"[805].

Aquilo que há de apelidar de *super-vida*.

Nós sabemos o que falta a Leonardo Coimbra, e sobretudo à *sua* filosofia da ciência, que é o que falta à filosofia portuguesa, a sistematização do pensamento filosófico. Mas ela existe e, segundo a minha opinião, é basilar a toda a sua filosofia e ação. Contudo, é neste contraponto entre o pensamento metafísico e científico, propositadamente procurado nos seus escritos, que se traçam as linhas do seu pensamento humanista. Destaca-se a negação do absoluto na sua conceção científica, num tempo em que a ciência se tinha transformado num cientismo exclusivista. O pensamento científico, afirma em 1910,

> "é impessoal, teórico e abstracto. De modo que a educação estritamente científica, desprezando essa parte *viva* do espírito humano, produzirá isolada ou conjuntamente dois efeitos perniciosos. Ou o pensamento científico se apodera de toda a vida mental e empobrecendo o espírito o deforma; ou fica essa parte da alma humana profundamente separada da outra e, estando de um lado a ciência e de outro a Vida, as exigências da Vida produzirão a indisciplina e confusão mentais. Ou o sábio, monstro de gabinete, sem alma, sem amor e sem afectos; ou o homem duplo – lógico no seu gabinete de estudo, pré-lógico, supersticioso e inconsciente na rua"[806].

[805] OCT [1921], p. 321.
[806] SE [1910], p. 194.

Duhem e Henri Poincaré, este com o seu conceito de *visão cómoda*, assumem especial relevo na formação da sua perspetiva científica: uma teoria científica não pode reivindicar para si a verdade, mas tão só que é cómoda nas circunstâncias dos conhecimentos atuais. A ciência é um *ser mental*, procurando demonstrar que é real e racional (de conteúdo real e de ordem ideal) e aqui o ser é um conjunto

> "de noções reais e não de cousas"[807].

A ciência "não é o decalque da experiência, mas a experiência trabalhada pelo espírito"[808]. A experiência não é uma receção passiva das propriedades da matéria, ou um sistema perfeito e sem progresso, mas antes uma síntese elaborada e comprometida na relação intuição, razão e experiência. Logo a ciência é uma reflexão sobre a realidade, e só mais uma tentativa de a descrever na sua estrutura nocional –

> "A análise filosófica da física, demonstrando que ela é uma dialética de noções, dá o mais formal desmentido e a mais nítida prevenção ao preconceito *cousista*. Ao mesmo tempo mostra que a opinião dos sábios de maior categoria confirma a estrutura *nocional* das ciências"[809].

Quer dizer, a realidade científica mostra-se uma realidade dinâmica e uma dialética de noções, não uma colecção de factos:

> "Nunca pude ver, com descarnados e secos olhos, os instrumentos dum gabinete de física. É que, neles, eu vejo o olhar transcendente que apreende o idealismo oculto da natureza, é que, neles, vive a secreta harmonia do Ser. // Detesto, pelo contrário, o aspecto dum museu zoológico; aí é a vida empalhada, a atitude rígida, a artificial anatomia da morte. // 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 fundamentos da realidade; e como é simples, ágil e

[807] C [1912], p. 18.
[808] COSTA, António Martins da – *O Pensamento Filosófico Português Contemporâneo…*, p. 167.
[809] C [1912], p. 121.

> transparente a harmonia mecânica, que é o esqueleto da natureza!"[810].

Esta conceção ou mundividência científica leonardina[811] foi-nos deixada no seu esboço de um sistema filosófico que apelidou de *Criacionismo*. Neste ano de 1912, meses antes da publicação desta obra, apresentava o que entendia por *ciências* o Criacionismo:

> "Para a *filosofia criacionista todas* as ciências são reais e ideais. Reais, porque apreendem a face inerte do Universo. Ideais, porque longe de serem uma reprodução passiva das *cousas*, resultam da acção da actividade espiritual sobre dados imediatos, e, deste modo, postulam a actividade do espírito e uma última actividade estranha, irredutível"[812].

Na sua base apoia-se no pensamento heraclitiano e na reconstrução pitagórica para elaborar o seu *sistema criacionista*, bordando-o com a visão espiritual platónica (Platão é uma imensa presença crítica no seu pensamento), adicionando complementos modernos galiláicos e cartesianos, bem como a presença de Newton e de Einstein. "Leonardo Coimbra lança-se numa senda diria de base triangular (heráclito-pitagórico-platónica) analisando uma série de conceitos científicos básicos. Ao suporte heráclito-pitagórico adiciona os complementos modernos quer galiláicos, quer cartesianos, quer newtonianos, quer mesmo relativistas (einsteinianos) embrechando-os numa visão espiritual platónica"[813]. Nesta definição das ciências, e de todas as ciências, Leonardo Coimbra tem a magna preocupação de as libertar do vício ou *ilusão cousista*. A categoria *qualidade* é, para o nosso filósofo, em artigo de 1913,

> "o reduto indestrutível do idealismo e, por isso mesmo, o obstinado alvo das arremetidas materialistas. Suprimir a qualidade por uma quantidade integral do Ser é o desejo de todo o trabalho científico e seria o *dever* de toda a escola que se apresente em ofensiva negação do idealismo"[814].

---

[810] PCri [1915], p. 228.

[811] Cf. AIRES-BARROS, Luís – "Do criacionismo de Leonardo Coimbra ao paradigma de Thomas Kühn", in *Didaskalia*, XVII (1987), p. 117: "O entrelaçamento da visão criacionista leonardina com o enfoque comodista e parcimonioso de Poincaré desagua na definição estrutural-paradigmática de Kühn que hoje temos do pensamento científico, mutável, suportado pelo tripé clássico heraclitiano-pitagórico-eleático que tem mantido constante a sua tutela enquadrante do pensamento da humanidade".

[812] AMR [1912], p. 304.

[813] AIRES-BARROS, Luís – "Do criacionismo de …", p. 112.

[814] CQ [1913], p. 145.

Recuperar, sem desprezar a quantidade, a categoria da qualidade impõe-se para a sua filosofia, ou estaremos condenados a sermos uns autómatos conduzidos por determinsimos rígidos. E preocupa-se em destacar o realismo das suas versões redutoras – empirismo, materialismo ou outras *formas bastardas do sensualismo* –, que em rigor admitem um mecanicismo completo:

> "expressão do Ser"[815].

Desprestigia as classificações das ciências pautadas pelo empirismo (como por exemplo, em Auguste Comte), e afirma a proximidade do real e do ideal. A distinção das ciências em reais e formais não se pode confundir com a distinção entre a forma e a matéria. A vida é criadora e livre, não num museu zoológico de vida empalhada, mas freme esforçada na existência concreta dos seres.

> "Assim, é por virtude da qualidade que o determinismo mecânico atinge a realidade; assim, a ciência mais aberta à exaustão quantitativa só existe por virtude da qualidade, que interiormente anima as mínimas realidades quantitativas"[816].

Leonardo Coimbra afirma a profunda relação de uma e de outra, sobretudo na concretude da ciência e da existência humana –

> "A *qualidade* é a fonte inesgotável de energias, que, da actualidade mecânica à lembrança humana, sobem da raiz aos ramos e, dos ramos, transcendem ao misterioso infinito Céu"[817].

O nosso filósofo vislumbra na verdade científica, como resultado, embora aparentemente diferente, o mesmo espírito que anima o *movimento cristão*, de aprofundamento e interiorização, que se fundiu com a própria vida da razão experimental. Logo, como denunciador do cousismo científico que alguns praticam, afirma o espírito científico como sendo

> "o próprio espírito cristão de amor e comunicação, de experimental convívio de tudo o que existe e aprofundamento

[815] CQ [1913], p. 146.
[816] CQ [1913], p. 147.
[817] CQ [1913], p. 148.

> dessas comunicações, a ponto que aparecem como aceitações, florescências da nossa vida interior"[818].

E não a tirania (*cousismo*) do exterior (*cousa realidade exterior*). E se afirma isto na comemoração das *Constituintes de 1820*, num ambiente aparentemente hostil ao cristianismo, como doutrina e como instituição, não nos podemos admirar que n'*A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* afirme, categoricamente, que

> "a ciência é uma promoção do homem católico"[819];

pois sendo a ciência de origem grega, que no seu idealismo realista prefigura o esforço e a orientação, e o pressentimento no pleno de aspiração humana, só que no impossível e infrutífero Ideal platónico, só se vê realizado no Ideal feito Pessoa, em carne e osso, o Infinito Amor ou Deus-Caridade: Cristo Jesus. E porquê? Porque uma

> "ciência consciente de si sabe que a conservação da ordem e da harmonia da Natureza, é um postulado do seu querer profundo. // Sabe até que essa ordem não terá nenhuma explicação fora dum ideo-realismo em que o platonismo do inteligível se firme numa suprema vontade criadora"[820].

Na contemplação, os gregos antigos, realizavam a sua ciência, e, concomitantemente, na exigência de ordem, beleza e harmonia, procuravam a verdade. *Subir da sombra à luz*. Com desdém aristocrático, descuidando as suas aplicações, expressavam a rebeldia da matéria e uma metafísica do radical negativismo. Ora, colocando a origem da ciência moderna no próprio cristianismo (que une ação e pensamento), apresenta-a como sendo

> "a ciência helénica baptizada, quer dizer, iluminada por um transcendente espírito de caridade"[821].

Animada pelo espírito cristão da caridade, e confiante no indefinido das suas possibilidades, apresenta a matéria, o mundo e a natureza como *criação* de Deus, pelo *dabar/logos/verbo* divino, e não um mal e fonte de mal[822]. A Idade Média promove esta

---

[818] CC [1921], p. 190.
[819] RHHS [1935], p. 49.
[820] RHHS [1935], p. 99.
[821] RHHS [1935], p. 50.
[822] Cf. RHHS [1935], p. 53: "não há mais matéria rebelde e despida de toda a *ideia* ou faiscando fogo divino; a própria matéria terá salvação e, portanto destino transcendente (os sacramentos, S. João, Santo Ireneu, etc-). // Não há mais uma fuga (…). // Há, pelo contrário, um homem e uma natureza, essencialmente

assimilação, com uma ou outra distorção, que a Renascença[823] com o seu ressurgir pagão (sem reversibilidade da história, nem um ressurgimento pagão tal e qual), e, por outro, elevando o ritmo da caridade à audácia de uma conquista ilimitada, torna-se

> "o excitante para vontades já temperadas e tendidas para um largo exercício das novas formas da Caridade activa"[824].

Mas é Francisco de Assis e os franciscanos quem mais e melhor encarna esta *ciência*. Esta é a meta da *sua* filosofia da ciência e, concomitantemente, do seu humanismo. Porém, com a Reforma surge um humanismo de suficiência, provocado pelo ressurgir do *idealismo pagão* que coloca a humanidade diante de uma ansiedade de um *ideal vazio*. Leonardo Coimbra, perante a sua abordagem do facto histórico e do seu refletir filosófico, conclui que

> "estas duas correntes, juntando-se com a veleidade do espírito científico moderno, (…), virão dar o (…) *humanismo antropolátrico*"[825].

A visão *cristã* da ciência moderna molda o pensamento e a ação do nosso filósofo, que encontra no *Princípio da Inércia*, fundamento da dita ciência, a confiança que é o sentido maior desta perspetiva cristã, que olha o mundo físico sendo

> "o que é, e nenhum segredo pode dele ressaltar, como espontaneidade caprichosa, desde que o homem encontre a *ideia* que o define, a palavra do Verbo que o criou"[826].

Leonardo Coimbra promove esta tranquilidade confiante e que permite ao cientista indagar a natureza sem pavor, nem pânico, e que promova o *convívio* da humanidade e da natureza (bem franciscana é esta perspetiva…), numa natureza desocultada de segredos e quimeras. Uma natureza e matéria libertadas da marca da maldade e da rebeldia. Este princípio, Princípio da Inércia, de sobremaneira em todos os seus escritos assim transparece, é o motor emancipador da ciência moderna, tanto para a atitude correta do investigador e

---

amigos e que o pecado original separou: a Caridade para os homens é também caridade para com a própria natureza".

[823] Cf. AP [s/d], p. 270: quer na Renascença, quer na Reforma, "o sentido da verdade científca se separa em muitos do sentido da união amorosa, dando uma possível bifurcação divergente, que cada vez mais afaste as normas da acção dos processos do pensamento".

[824] RHHS [1935], p. 51.

[825] RHHS [1935], p. 52.

[826] RHHS [1935], p. 55.

utilizador da ciência, e suas consequências, como para o idólatra que nela encontra um sucedâneo do(s) *deus(es)* de antanho. Pode ter, reconhece o nosso filósofo, as mais diversas, e diferentes, expressões e/ou equivalências, mas o seu mais profundo significado, sublinha, é

> "sempre esta atitude do homem em frente duma natureza que é ordem, harmonia e lei a descobrir" e, também, "um postulado fundamental do pensamento científico mais do que o banalíssimo postulado do determinismo universal"[827].

Leonardo Coimbra, na sua abordagem filosófica, encontra neste princípio,e só por si, a demonstração da irredutibilidade do espírito, da dimensão espiritual na realidade, que sempre o acompanhou na sua filosofia *existencial*, e sem o regresso a um negativismo da matéria. Brunschwicg, presença frequente na sua biblioteca e na sua escrita, com um platonismo arcaico, propõe algo similar, mas distinto, pois é uma descida do inteligível ao sensível a conquistá-lo. Apelida-o de *idealismo espinosista*[828]. É assim que vê na ciência moderna a promoção do *homem católico*, pois esta atitude do sábio e do investigador é bem divergente da do sábio antigo, no amor da verdade.

Uma das suas lutas de sempre, e desde o início, do seu filosofar é o positivismo e o materialismo, *cousismos* por excelência, aos quais impõe acérrima oposição e neles encontrando deturpação da própria ciência, com as mais diversas consequências no existir e no conviver da pessoa humana. A sua *navalha anticousista* significa que a realidade não é uma *cousa*, ou que não deve ser reduzida a uma *cousa*. O seu *anti*cousismo, "mais do que uma crítica ou um método, é uma constante dialéctica de superação, traduzindo simultaneamente a dinâmica do pensamento e a da realidade, sobretudo esta, pois aquela vai ser expressão da segunda. Não estamos perante um critério, um método ou um ponto de vista, sintoniza-se, isso sim, com a vida da própria realidade, que pede e supõe a colaboração humana, cuja ausência seria aliás impensável"[829]. Este é o *sonho metafísico*, assim o identifica em 1918, de enclausurar o Universo dentro de uma

> "equação diferencial"[830],

[827] RHHS [1935], p. 55.
[828] Cf. RHHS [1935], p. 56.
[829] GONÇALVES, Joaquim Cerqueira – "Leonardo Coimbra. A Filosofia Criacionista", in AA.VV. – *Leonardo Coimbra. Filósofo do real e do ideal (Colectânea de Estudos)*. Lisboa: Instituto Amaro da Costa, 1985, pp. 130-131.
[830] ALI (livro) [1918], p. 374.

que se desfaz como fumo diante da crítica moderna da ciência. Estas lutas ajudarão, e decisivamente, a desenvolver e fortificar o seu humanismo. Nenhum saber é absoluto, já o escrevia em 1910:

> "A cultura humana tem manifestações muito diferentes. Se esses modos constituíssem um todo harmonioso e sistemático, fácil seria achar a solução do problema. Mas tal não acontece. Todos conhecem as inimizades da ciência e da religião, a luta pela hegemonia entre a ciência e a filosofia, a recíproca má compreensão da ciência e da arte. (…). O real é dado à ciência como sua posse exclusiva? A experiência ética, estética, afectiva, etc., protestará. // A realidade é confiada à religião? A autonomia da razão e da consciência não o permitem. // Pretende a arte o destino de única reveladora do real? // A afectividade reduzida, sem ideias nem conceitos, ao vago sentimento cinestético morreria à míngua de luz e pão"[831].

O positivismo é apresentado como um hibridismo entre o empirismo e o racionalismo, ou entre uma experiência pura e os artifícios lógicos do espírito. Ou seja, sem racionalização e sem intuição. O que faz do positivismo uma

> "doutrina filosófica instável"[832],

e, por outro lado, o erro basilar desta doutrina é colocar e um lado o "facto" e do outro as "conceções artificiais". Dois mundos separados e diferentes, incapazes de se unirem. Denunciando a sedução que o materialismo provoca nas almas moças e revolucionárias, pela sua *clara elegância e sensual eloquência*, e sobretudo em mentes dadas à *preguiça mental*, é argumento suficiente para fazer perigar o cerne do entendimento leonardino sobre o mundo e o homem. Pois, dizia o nosso filósofo em 1909, a

> "filosofia materialista é uma construção do Universo com a matéria eterna e a força imanente. É o atomismo universal. É, pois, a universalização de uma hipótese científica geral, comum a todas as ciências"[833].

---

[831] SE [1910], p. 195-196.
[832] C [1912], p. 66.
[833] OM [1909], p. 142. Ou, em C [1912], p. 61: "Com efeito o materialismo vulgar é uma doutrina menos reflectida que o substancialismo, o mecanismo, o sensualismo, ou qualquer das fórmulas mais ou menos

Este é o grande perigo destas filosofias, ou *filosofia materialista*, uma dogmática nova e colocada no lugar da antiga dogmática *católica*. Leonardo Coimbra dialoga com esta *filosofia*, avassaladora em todos os campos do saber da humanidade, que tudo reduz a matéria, e que só e somente nesta se encontra a resposta aos anseios mais profundos do existir humano. Contudo, para o nosso filósofo, não

> "só a matéria não é uma *cousa*; como, sendo um conjunto de noções, é um sistema em incessante movimento reconstrutivo"[834].

O materialismo, encerrado na sua dogmática, incapaz de perceber esta dinâmica, redundará numa redução ao mecanicismo, assente nos novos dogmas do positivismo, de que *somos* (a humanidade) *uma* (mais uma) *máquina*. Uma *cousa*. Ao longo dos dois artigos, subordinados ao único tema *O materialismo* (1909), refuta e interroga-se, apontando erros e caminhos de saída com diversos filósofos e cientistas convidados na sua reflexão, numa conjugação que apura a assimilação *crítica* do filósofo destas epistemologias diversas, na denúncia dos perigos dos novos dogmas que esta filosofia coloca ao Universo e à humanidade. A pretensa universalização de uma hipótese científica geral, explicação cabal e total de toda a realidade, onde tudo se reduz a matéria, leva-o a convocar Poincaré (bem como Mach e Duhem) no seu simbolismo económico e cómodo das teorias e leis científicas, onde a realidade não é nem pode ser a duplicação do conhecimento humano. Como critica o absurdo da intuição sensível. Desde o conceito de espaço, que não pode ser entendido como infinito, ou o átomo, como extenso e indivisível, são os absurdos, que deitam por terra a objetividade do espaço e do átomo, nos quais se fundamenta a filosofia materialista (seriam irresolúveis as antinomias kantianas, aponta). Aqui a matéria torna-se uma determinação da inteligência, construtora do mundo conceitual do conhecimento científico.

> "Os materialistas pretendem ter garrado numa realidade completamente despida de pensamento, despida até da especificidade sensual, e, com ela, adrede recomposta, fazer toda a realidade"[835].

---

sábias do que já chamámos o preconceito *cousista*. (…). O materialismo vulgar seria a filosofia sentida dum animal absolutamente absorvido no *tacto*. O homem, com um simples olhar, encontra essa filosofia e, para acabar com dúvidas, a preguiça intelectual ensina-lhe o cómodo estratagema da plena generalização".

[834] C [1912], p. 123.

[835] ALI (livro) [1918], p. 260.

Assim, o processo intelectual torna-se a única garantia e instrumento de alcance do real. Aponta um comtismo cerrado nesta filosofia que reina no facto, não objetivo mas conceitual.

> "A única afirmação, neste caso, dos materialistas é que a *realidade* se resolve em *intelectualidade científica*"[836].

Uma intelectualidade intrínseca do cosmos ou a definição do universo por uma característica particular suposta como a estrutura real do universo. Leonardo Coimbra, e este passo é essencial como gérmen de uma reviravolta do seu pensamento e sentir, mais tarde manifesto em plenitude, coloca duas questões exclusivas:

> "Ou o materialismo se dá por medida exacta e objectiva da natureza ou não. // Na primeira hipótese o materialista tem, como base do seu sistema, de definir completamente o que seja a matéria. // Na segunda hipótese sendo a matéria a soma das determinações cognitivas ela é variável, evolutiva, consoante o caminhar das ciências"[837].

Só que o nosso filósofo interroga-se: mas o que é a matéria? Se é extensão, é continuidade, logo, conclui Leonardo, é afirmar a impossibilidade do movimento, não deixando de ser um mero artifício conceitual, passando da *matéria é tudo* para *tudo é matéria*. A mais grosseira realidade sensual só pela intelectualidade se resolve. Seja a tradução do total da realidade conhecida ou a realidade cognoscível (Auguste Comte). Segundo o nosso filósofo, para estes, Comte e seus discípulos mais fiéis,

> "há a confissão plena da impotência da inteligência perante uma face do Ser"[838].

Tudo redunda no mecanismo real do universo, que é sempre a repetição da pretensão do monismo de Haeckel[839], que se resolve em atomismo (no princípio mecânico da conservação da energia) ou em vaga e indeterminada promessa. Assim, para uns não há Deus porque a matéria e a energia é eterna, e para outros não há liberdade porque a energia conserva-se. Leonardo Coimbra denuncia as raízes psicológicas profundas deste princípio da conservação da energia, que faz equivaler o calor e o trabalho mecânico, e proclama o

[836] OM [1909], p. 143.
[837] OM [1909], p. 143.
[838] OM [1909], p. 145.
[839] Cf. AVR [1916], p. 18: "Impossível o vosso mundo materialista, o tal da Substância Universal do cosmopolita charlatão Haeckel".

erro destas filosofias de inspiração haeckeliana, materialistas e mecanicistas, como sendo a violenta unificação do Universo. Só que esta lei é experimental, logo contingente. É, mais uma vez, Poincaré o seu auxiliar nesta denúncia do determinismo materialista, que apresenta como convencional e demonstrando que o seu alcance prático não garante o seu valor teórico (só conceitual e não sensual).

> "Assim o princípio da conservação da energia vai-se desfazendo, e vai ficando claro que o seu alcance nítido é limitado a sistemas simples por si e simplificados pelo nosso método de pesquisa"[840].

Para o nosso filósofo o determinismo científico postula e afirma-se num indeterminismo intrínseco que não limita a humanidade na sua liberdade de contemplar o futuro, o seu vir a ser. Enfim, o

> "materialismo filosófico é sempre um empirismo incrítico ou um cientismo idólatra. Ora se atribui, às noções científicas mecânicas e fisioquímicas, realidade em si, absorvente e avassaladora; ora se admite, e sem crítica, a absoluta realidade do mundo sensual aparente"[841].

Mas diante de todos os materialismos e cientismos, como o positivismo em rigor é, querendo encerrar o Universo numa redoma de cristal e castradora da humanidade, proclama no texto de 1923 – *Cristo. Como ideal de beleza*:

> "mas, como não pode mandar apagar as estrelas pelo Espaço, nem o Mistério dentro das almas, é certo que partiremos o vidro para alargar entre as estrelas o voo do nosso sonho, e encontraremos novas dimensões no Mistério para aprofundarmos o mergulho em nossas almas"[842].

Perante os defensores do *acaso* e do *caos*, como fundamento da vida existente, psíquica e orgânica, que muitos dos *evolucionismos* procuravam sistematizar e demonstrar em oposição às teorias religiosas e metafísicas, o nosso filósofo interroga-se, então, de como será possível explicar a ciência se tudo o que existe parece brotar de encontros flutuantes do acaso e se toda a verdade se reduz ao empirismo dos mesmos encontros? E, questão

[840] OPCE [1909], p. 171.
[841] PCri [1915], p. 189.
[842] CIB [1923], p. 359.

fundamental para o seu humanismo, como dar um sentido à vida neste emaranhado de aleatórios encontros e desencontros que permitem o surgir da vida e a sua continuidade ou descontinuidade? Responde, o nosso filósofo:

> "Para explicar a ciência é preciso admitir e postular uma estrutura ideo-realista do Universo um mínimo de platonismo rectificado, que reintroduz o Deus das verdades eternas, dos princípios do ser, um Deus absoluto a que nem a matéria se furte naquela irremediável rebeldia que era ainda a insuficiência do platonismo, carecendo rectificação"[843].

Esta perspetiva, de uma *metafísica crente*, desagua, forçosamente, na Vida Eterna, como corolário da própra vida existente. Uma assimilação e participação do ser no Ser, em rigor, a deificação da criatura humana, do existir no super-existir. O sentido da vida, não reduzido ao acaso de uma *coreografia de átomos* ou de uma *desatinada produtividade idealista*, mas na Vontade Amorosa de um Amor Amante – Deus. Uma ciência com Deus e não contra Deus, eis a sua proposta de uma Filosofia da Ciência, não encerrada em parcelares verdades, mas escancarada à verdade universal e na perspetiva de uma liberdade que se realiza, totalmente, na possível vida sobrenatural[844].

Não nega a objetividade científica, pois esta significa

> "a possibilidade de verificação para qualquer homem colocado nas condições exigidas"[845],

não deixando de ser como todas as *afirmações sobre o ser*. Mas esta objetividade não significa a única objetividade possível, nem se pode tornar numa metafísica avassaladora e única capaz de afirmar o ser e a realidade. Temos é de ter em conta as condições de verificabilidade dessa *objetividade científica*. Assim, o grau de universalismo da objetividade científica, ou outras áreas do saber, está no

> "grau de acessibilidade a um certo *tipo* de homem"[846].

---

[843] RHHS [1935], p. 71.

[844] Cf. RHHS [1935], p. 72: "As verdades parcelares reintegradas na verdade universal, a vida lacunar, a vida mortal bebendo o que é o seu ser vivo na *vida viva*, a chama desta candeia que é a vida mortal sustentando-se do azeite duma Árvore-Fonte. // O finito que todos vemos, explicado pelo Infinito de que está suspenso e movendo-se em esperança para a verdade eterna, para a Àrvore-Fonte, para a Vida eterna e infinita; ou não explicado sequer o que vemos e desvalorizada cada verdade pelo acaso do empirismo e cada candeia com o azeite a acabar-se esperando a fatalidade eminente do Vento que a apague. // (…) // Deus é presente nas almas pelo acto primeiro da sua dádiva, mas nenhuma alma, porque é liberdade, existe sem aceitação e apropriação livre do seu ser de natureza e muito menos da sua possível vida sobrenatural".

[845] RHHS [1935], p. 88.

Não uma objetividade que seja uma simples harmonia formal de pensamento, mas também a realidade que acontece. Valorizando mais o processo, e destruindo, assim, a metafísica do cientismo e do positivismo, o nosso filósofo, apresenta uma objetividade científica que será um acordo científico, realizado por uma ciência que é real por suas bases e lógica em seus desenvolvimentos. O difícil será, conclui o nosso filósofo, conseguir esse acordo nos fundamentos do que se entende por realidade das operações possíveis com certas realidades e, por outro lado, os dois planos de pensamento – o conceptual e o percecional. Assim, a objetividade científica é

> "a da realidade de certos elementos – no sentido da palavra – elementos de toda a experiência, e o acordo entre certas combinações dos elementos dando possíveis realidades, que a percepção experimental confirma"[847].

Mas este acordo, não é justalinear, nem exato, mas sempre um

> "*programa de acção verificando progressivamente o seu valor e fecundidade*"[848].

Numa aproximação, ou mesmo antecipação, das propostas de Karl Popper e de Thomas Kuhn sobre a origem e evolução do pensamento científico. Leonardo Coimbra reconhece, e aceita, que o propósito maior da ciência

> "é reduzir todo o fluxo dos fenómenos a uma teoria das transformações, que mais esperanças possa dar a uma efectiva inserção do nosso querer, prevendo e realizando"[849].

São as *transformações compensáveis* de Poincaré, uma das mais signficativas influências do seu pensamento científico, anui o nosso filósofo. Mas o Universo tem história, alerta Leonardo Coimbra, o que pede algum cuidado na exagerada acessibilidade perfeita da humanidade ao mesmo, por mais que o espírito científico queira explicar mecanicamente essa história. O nosso filósofo fala aqui em *sonhos de alquimistas*. Denunciando, a partir das físicas diversas que se debatiam nesses tempos e as conceções das novas mecânicas,

---

[846] RHHS [1935], p. 88.
[847] RHHS [1935], p. 89.
[848] RHHS [1935], p. 90.
[849] RHHS [1935], p. 90.

que acabam por denunciar, na sua perspetiva, os limites de uma ciência dominadora e triunfante. Esta desagua numa

> "ciência mais nominalista que realista, com um mínimo de realidade e em que um máximo de acordo ficaria satisfeito"[850].

Mas a ciência é real e o seu significado não é um puro simbolismo. O bem e o mal dos tempos que enquadravam o pensamento leonardino eram definidos pelo amor e entusiasmo, exarcebado, da ciência; não raramente transformada em idolatria (são, sobretudo, os materialistas, os energistas, os cultores do cientismo e do positivismo), que se concretiza na técnica – a *tecnicolatria*. Este *cientista* quer saber, mas sobretudo quer atuar ou dominar:

> "Saber para actuar, mais que saber para contemplar e amar"[851].

É, para o nosso filósofo, a atividade científica a mais notável das atividades do pensamento[852], mas, diferindo de muitos dos seus contemporâneos encerrados num cientismo exclusivista[853], é sempre numa visão evolutiva, cómoda e mutável de conceitos e teorias científicas ao longo da história que vê e valoriza. A própria experiência científica

> "é sempre móvel e progressiva"[854],

na consecução da sua filosofia criacionista. Veja-se esta leitura, que embora datada, não deixa de transpirar atualidade com a nossa contemporaneidade –

---

[850] RHHS [1935], p. 93.
[851] RHHS [1935], p. 94.
[852] Cf. RE [1923], p. 33: "a ciência é a mais revolucionária forma da especulação humana". E na p. 69: "A actividade científica é hoje a forma mais notável da actividade de pensamento".
[853] No artigo de 1911, *O preconceito científico* (PC [1911]), define o cientismo, que "não é ciência ou ciências, é o método das ciências inorgânicas, tomando posse da biologia e pretendendo a sociologia" (p. 229). Como uma posição totalizante e totalitária da realidade e do pressuposto pensamento científico. Por outro lado, "reflecte o estado social moderno, de industrialismo e concorrência, de movimento dispersivo, de permanente exteriorização. A mentalidade medieval passou a *formalizar* a ciência aristotélica num repouso estéril e esterilizante, a mentalidade moderna esgota-se num esforço permanente de intelectualizar o Ser" (p. 229). Ou, em artigo do mesmo ano, PCa [1911], p. 253: "O preconceito moderno é o cientismo. A vida nómada, a casa alugada, o trabalho sem finalidade, o vazio nas almas, o movimento esgotante, são faces do cientismo moderno".
[854] RE [1923], p. 65.

> "Toda a ciência tende para ser um sistema hipotético-dedutivo (antes hipotético-construtivo), isto é, um sistema de construção a partir duma base de escolhidos axiomas e elementos. // (…) // O progresso de cada ciência de forma hipotético-construtiva só pode vir duma análise reflexa sobre os seus fundamentos, sugerida pelas inadaptações do corpo doutrinário"[855].

As teorias são substituídas quando deixam de ser cómodas e fecundas, realçando o caráter de comodidade-parcimónia-fecundidade da teoria científica[856], e como têm a função, bem à maneira de Duhem, de representar o mais simples, completa e exatamente um conjunto de leis experimentais. A ciência moderna, e nisto difere da ciência grega, sem deixar de ser uma vontade de conquista, mas devendo ser *desinteressada* e não *dominadora*, é uma promoção da *caridade* feita *filantropia*, portanto ativa,

> "irmã e amiga, destinada ao serviço do homem, das necessidades do corpo e da alegria intelectual das almas"[857].

Na ordem da sua origem cristã a ciência moderna, esforço para o conhecimento da matéria, obra de Deus, torna-se uma vontade de serviço à matéria e o conhecimento uma organização social que, equitativemente, permite à humanidade as necessidades básicas da sua vida material. E esta é uma dupla promoção da caridade[858]. O nosso filósofo percebe, desde muito cedo, a importância do conhecimento da história e da teoria da ciência como balsamo apaziguador para os absolutismos e cousismos da ciência moderma. Está de tal forma convencido disso que, em 1933, propõe a Salazar "um breve estudo em que advogava a necessidade de se criar nas Universidades a cadeira da «História da Ciência e Teoria da Ciência» "[859].

"O maior valor da ciência – conclui San'Anna Dionísio – não está «em prever para prover» (isto é, não reside na sua utilidade) mas, sim, na sua pertinaz e impressionante

---

[855] RE [1923], p. 185.
[856] Cf. C [1912], p. 86: "As teorias erguem-se para logo serem substituídas, e o edifício é duma instabilidade assustadora de todos os tímidos. Os metafísicos, preconceituosamente inimigos do saber proclamam a falência das ciências. Os metafísicos, preconceituosamente amigos da matéria-realidade dada, calam-se na impotência duma resposta. // Uns e outros se aniquilam perante um facto para eles absurdo – uma ciência que se modifica, uma Matéria que todos os dias recebe novas determinações e substancialmente incompatíveis. // Os sábios que reflectem sobre a vida efémera das teorias científicas, admitem, *como um facto*, que tal acontece e fazem a filosofia das teorias científicas de harmonia com esse facto".
[857] RHHS [1935], p. 53.
[858] Cf. RHHS [1935], p. 93.
[859] PINA, A. Ambrósio de – *Memórias de Leonardo Coimbra*. Braga: Livraria Cruz, 1979, p. 10.

comprovação de que a realidade é pensável"[860]. E esta grande descoberta de Leonardo Coimbra leva-o a definir que a alma da filosofia é a metafísica, e as tentativas, diversas ao longo da história, de a liquidar, deu sobretudo no divórcio litigioso entre a ação e o pensamento. Nefastas são as suas consequências no pensamento e na ação humana, de que a Revolução Bolchevique era expoente maior à altura deste escrito de Leonardo Coimbra. Criaram a ilusão de ser possível ordenar o Universo sem a intervenção do espírito[861]. Ora, a metafísica que nos propõe é sempre uma *Ontologia do Espírito*. Platão é o ponto de partida da sua *filosofia da ciência*, mas não isento de severas críticas ao longo do pensamento e reflexão filosófica, para formação da sua conceção de ciência e da atividade científica, no que apelida, em *Notas sobre a Abstracção Científica e o Silogismo* (1927), de

> "relativismo simbólico de todo o conhecimento científico" em contraponto com o "absolutismo ontológico (que) pesa sobre a concepção aristotélica"[862].

É um regresso ao *realismo platónico* na concomitante crítica dos abstrativos aristotélicos, dando abertura, em tempos de absolutismos filosófico-científicos, a uma nova simbólica da ciência do seu tempo. Nada se encerrando em hierarquias naturais de abstrativos, bem à maneira aristotélica, que logo que são atingidos se fixam na suficiência duma explicação bastante[863]. Chega mesmo a denunciar, sabendo que todos os fanatismos são gémeos e que resultam do vício *cousista*, que é,

> "com efeito, das ciências que se reclamam a maior parte daqueles que, obsidiados pela ideia de combater o fanatismo religioso, lhe opõem um novo e terrível fanatismo. // O fanatismo religioso já se afirmou por terríveis e palpáveis consequências. O fanatismo anti-religioso vai-se, desde já, afirmando numa desvirilização crescente e no crescente abandono da idealidade, que é a força, a saúde e a alegria"[864].

E o *Cristianismo*, como contribuiu ou contribui para esta Ontologia do Espírito? É a própria metafísica cristã que por si e diretamente contribui para esta Ontologia do Espírito, completando e superando o idealismo realista da antiguidade. Como? Com o conceito de

---

[860] DIONÍSIO, Sant'Anna – "Valor da Ciência …", p. 362.
[861] Cf. RHHS [1935], p. 57.
[862] NACS [1927], p. 250.
[863] Cf. AIRES-BARROS, Luís – "Leonardo Coimbra e a Caracterologia das Leis (Parcimónia, Comodidade e Fecundidade) ", in AA.VV. – *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1994, pp. 71-78.
[864] C [1912], p. 265.

Pessoa, ou *indivíduo* (que me parecem similares na sua abordagem filosófica, mas reforçando o conceito pessoa como em relação com outros indivíduos), que é fundamental e basilar na sua antropologia:

> "a Pessoa divina a preencher o vazio requerido em termos de Ideal pelas exigências insofismáveis do pensamento e do amor humano"[865].

O cristão, sem misturar filosofia e Revelação, indaga, mesmo na penumbra, e em profunda dependência de Deus, na certeza e na alegria da Fé, até onde pode chegar o seu espírito. E fá-lo sem o dualismo espírito e matéria, sem medos e com verdadeira caridade intelectual, e sem as fáceis ilusões de um platonismo e de um psicologismo que explique ou refaça o espirito a partir da matéria, fá-lo

> "para além do homem-fauno da tragédia grega, do falso homem bom de Rousseau, do homem-sexo de alguns freudianos"[866].

Esta filosofia não é separada, ou não é absolutamente independente, mas uma metafísica natural no sentido de ordenação hierárquica das coisas, inspirada nos planos ontológicos de Pascal e na Filosofia da Ação de Maurice Blondel. Assumindo a *conaturalidade* entre o homem e a mulher que faz filosofia e o Deus de Jesus Cristo, que chama a uma vida deiforme, transmutando

> "o homem nascido em dor em homem renascido em eternidade e comunicação de infinito"[867].

Hieraquicamente participado e analogicamente conhecido, de cada plano contingente para cada outro plano de contingência, até ao Ser infinito como ponto de chegada desta ascensão, sempre feita relação, de corpo/matéria e espírito. Eis a metafísica cristã, que é agora a sua –

> "Uma metafísica tomando consciência da ordem das realidades, da hierarquia do ser, da abertura e docilidade da matéria criada, da significação e profundidade da vida, da maior vida do espírito, da sua inquietação imortal a que nada

[865] RHHS [1935], p. 57.
[866] RHHS [1935], p. 58.
[867] RHHS [1935], p. 59.

> de contingente basta, da relação dos análogos, indo da abstracta relação bi-unívoca e recíproca de certas funções matemáticas até à relação última dum só termo, pois que a dependência é só do contingente para com o absoluto, que é o Fim e Causa de todas as relações. // Tudo isto oferecido a uma vontade de Caridade espiritual, instaurando na humanidade o serviço de Deus, incendiando o homem sensível nas *transmutantes* labaredas dum amor, que, atravessando, o leve imortalizado sulco do seu voo para Deus"[868].

Ora, concluindo, esta Ontologia do Espírito, e todo o pensamento cristão é uma promoção da Caridade, isto é, sempre um serviço à humanidade pelo amor de Deus. E esta promove uma ciência que dará, quando

> "legitimanente usada", uma técnica "posta em amor de Deus ao serviço dos homens"[869].

A atividade científica nunca poderá ser considerada como um compartimento estanque do existir humano, do homem e da mulher de *carne e osso*, com as suas dúvidas e interrogações, com os seus problemas e aspirações. Não é um mero trabalho teórico-empírico, mas é, igualmente, moral e espiritual. Hoje o tema da neutralidade científica é um dos maiores ídolos de *alguma* ciência, mas, e na linha de Leonardo Coimbra, hoje como sempre, deve assumir a natureza ética e espiritual em toda a sua dimensão. O tema da *técnica*, na sua abordagem humanizadora (quer dizer, moral e espiritual) da ciência, antecipando a reflexão heideggeriana, em Leonardo Coimbra assume um relevo de máxima importância na crítica da ciência e da(s) filosofia(s) da ciência. Esta é uma marca do seu pensamento antropológico, que define o seu humanismo como humanização, ou civilização, em rigor, convívio e crescimento das relações da humanidade com o meio e os outros. Se

> "a vida animal, quando tem de adaptar-se, resolve o problema criando órgãos de adaptação; o homem [fá-lo] *inventando* instrumentos"[870].

---

[868] RHHS [1935], pp. 61-62.
[869] RHHS [1935], p. 61.
[870] RE [1923], p. 41.

E estes são a *techné* que o agir humano pensa e realiza autonomamente. Se é verdade que em Leonardo Coimbra este não é um problema central da sua filosofia, contudo, por outro lado, não deixa de ser um problema pensado com muita consistência e gravidade na sua reflexão desde sempre, de sobremaneira na educação e no ensino, e ao longo da sua diversa e riquíssima obra filosófico-literária, pois muito rapidamente percebeu a antonomásia do mesmo no agir e no ser da contemporaneidade do existir humano[871]:

> "Se, com efeito, admitirmos que a vida tem apenas o plano da acção e que o fabrico de técnicos é a principal missão da escola, a educação apouca-se para ficar apenas o ensino prático"[872].

Assim o escreveu em 1912, onde já tinha percebido, com acutilância, os perigos do tecnicismo e do utilitário na educação, no ensino e na cultura. Esta visão do campo educativo e da abrangência do ensino é tida por ele como profundamente *redutora* da construção da humanidade em abraços crescentes de fraternização. Chega mesmo acusar, que muitos acalentavam, que o ideal da ciência era o de

> "substituir o *homem* por um instrumento registador"[873].

É claro, e de capital importância, entender que para o nosso filósofo a dimensão teórica da existência humana é que fecunda e assegura a prática, em relações de intimidade (sem considerações estanques de uma e outra), pois

> "é a relação da teoria para a pessoa, que por essa relação é a pessoa criadora e livre"[874].

---

[871] CF. SE [1910], pp. 193-194: "A escolha dos elementos essenciais da cultura é um problema cuja discussão é difícil conservar a imparcialidade serena que é precisa à análise filosófica. Interesses de toda a espécie se conjugam para que se complique e desvirtue a verdade. // Em primeiro lugar os interesses económicos exigindo que a instrução deixe a sua verídica missão de *processo* educativo, volvendo-se em instrumento de imediata e exclusiva adaptação à vida económica. Ela seria um meio de ganhar o pão e por aí se quedaria o seu destino social. Isto é o que alguns chamam educação utilitária. // (…) // A ciência não corresponde às necessidades imediatas da sensação, mas à elaboração superior, à necessidade *nova* de coerência e elegância lógicas. A utilidade imediata desvia a ciência do seu fim, que é abstracto e teórico. Por isso a cultura científica não pode ser sujeita à utilidade prática, mas sim, como é a dependência verdadeira, a utilidade à ciência". Este texto de 1910 demonstra, à exaustão, as consequências redutoras da visão utilitária da ciência, e como faz perigar a ciência em vista do seu fim.

[872] OPE [1912], p. 395.

[873] RE [1923], p. 33.

[874] OPE [1912], p. 395.

O saber, a *gnose* e a *episteme*, reduzia-se, cada vez mais, a um saber fazer, a uma *techné*; um exclusivismo avassalador em todas as facetas do existir humano, deteriorando a dimensão moral e espiritual da humanidade em favor da sua dimensão material. Por isso, afirma o nosso filósofo, é

> "necessário que um dado científico se *humanize*, generalizando-se pelo pensamento filosófico, e se humanize, generalizando-se pelo universalismo estético da Beleza, para adquirir a força de vida real, suficiente a actualizá-lo na vida social"[875].

Quando tal não sucede, a ciência, não raras vezes conduz a novos dualismos[876]. O tecnicismo só se interessa pelas aplicações, sem sequer fazer referência à ciência de origem, num culto do progresso:

> "do indefinido acréscimo do bem-estar e das comodidades materiais. Indefinido, pois cada progresso deve generalizar as possibilidades de bem-estar e criar desejos de melhor. // É uma agonística do gozo e da vitória materiais"[877].

Desagua no humanismo exaustivo, que é o rosto extremo do humanismo antropolátrico, que em rigor consiste no exclusivismo da vontade técnica. Porém, no que envolve como processo de conhecer e agir, a técnica, reflete o modo de ser da humanidade. A sua existência e ser, as suas esperanças e temores, até o próprio desespero ou mesmo o desprezo.

> "A técnica é em si uma criação magnífica do Espírito. A diferença entre a nossa técnica e a dos antigos é filha da valorização da pessoa pelo cristianismo, contra a gratuita opinião dos apologistas do progresso, a técnica da Idade Média é já superior às técnicas da antiguidade. // A subordinação da técnica ao desenvolvimento científico marca exactamente a mesma diferença, pois que a ciência grega era

[875] RE [1923], p. 35.
[876] Cf. ALMEIDA, José Carlos S. de – "Cientismo, Antropolatrismo e Niilismo", in *Humanística e Teologia*, IX (1988) 3, p. 330: "Por outro lado, a reflexão filosófica sobre a técnica tem, de há uns tempos para cá, um progressivo acréscimo de interesse pela sua urgência e condição de, e por ela e através dela, se pensar a própria salvação ou perdição do género humano, a manutenção do valor da vida humana na sua identidade original".
[877] RHHS [1935], p. 105.

> meramente contemplativa e a ciência moderna é essencialmente activa"[878].

Este texto de 1933 revela o apreço que lhe merece a técnica, no contexo de uma ciência ativa, sem olvidar o estatuto de subordinação da mesma ao pensamento, à ciência, percebendo que a técnica vem de sempre acompanhando o desenvolvimento do pensamento. Por isso, contemporaneamente, não se pode obliterar o cristianismo e o seu conceito de *pessoa*, bem como o conceito moderno de *ciência*, que trazem novas implicações ao conceito de técnica. E, assim, na contemporaneidade, o *homem técnico* reduz a matéria à sua resistência e qualidades previstas diante do seu trabalho de modelação e a sua vontade dominadora sem limites. Uma natureza feita serva e propriedade da humanidade. Mas, igualmente, onde, não raras vezes, o homem e a mulher se tornam mais um elemento da engrenagem da *máquina*, e tudo se coisifica numa relação desumana e desumanizante[879]. Urge uma

> "atenção preferencial"[880]

à humanidade, e só isso pode *humanizar* o uso da técnica, valorando a verdadeira ciência e suas aplicações; isto num tempo em que o real, o essencialmente real[881], reduz-se à vontade de domínio avassalador das capacidades técnicas da humanidade moderna.

> "O exclusivismo da vontade técnica parece ser a monstruosa forma da consciência humana hipnotizada, num dado período histórico, pelo vertiginoso crescimento das suas possibilidades de acção material"[882].

Para ele, a técnica, e mais ainda o tecnicismo, é um sucedâneo, ou melhor, uma degradação[883] do cientismo, duramente criticado pelo nosso filósofo como um

---

[878] OPES [1933], p. 385.

[879] Cf. OPES [1933], p. 385: "para o grego a *pessoa* estava no plano da *cousa*: somente esta *cousa* não era o inerte do tecnicismo moderno, como a pessoa também não era o transcendente de alma cristã". Esta breve passagem demonstra, claramente, que o seu conceito de pessoa brota do conceito cristão, profundamente relacionado com a teologia da Santíssima Trindade. E assim, "o homem é uma pessoa moral", que é "uma liberdade", para quem a Verdade "é uma Pessoa" (ou três, Pai, Filho e Espírito santo); logo, "se pretendemos não inverter a ordem das pessoas e das cousas, subordinando aquelas a estas, o homem ao técnico, a vontade ao instrumento de execução, a liberdade aos gestos, teremos de respeitar esta liberdade e a sua vida de verdade" (p. 387).

[880] OPES [1933], p. 388.

[881] Cf. ALMEIDA, José Carlos S. de – "Cientismo, Antropolatrismo …", p. 332.

[882] RHHS [1935], p. 113.

[883] Cf. UCdrLC [1920], p. 406: "o preconceito modernista da utilidade prática tolhe a visão do relativo valor da técnica". Nesta carta de 1920 é já bem claro que a questão é esta atitude, que apelida de *preconceito*

imperialismo redutor do conhecer e agir do homem. Um culto idolátrico do progresso indefinido, e tão característico do seu tempo, fazendo esquecer o próprio horizonte original do conhecer. Para estes a ciência é

> "real e virtualmente omnipotente"[884].

Ele sabe que é difícil encontrar os verdadeiros e conscientes cultores desta idolatria, mas este culto idolátrico

> "é, na maioria dos homens de hoje, indirecto e em reflexo dos utilitários interesses pelas técnicas, que da ciência recebem vida e crescimento"[885].

O universo e a humanidade são reduzidos a material disponível e o homem e a mulher posicionam-se como um mero usufruidor do universo e da própria humanidade:

> "o *meio* se fez *fim*, o instrumento de acção prendeu a vontade directora. (…), e ei-la aprisionada entre as próprias obras do seu esforço criador"[886].

Ser homem, *ser mulher*, corre o sério perigo de se reduzir a um ser que sabe para agir. Não é assim que, hodiernamente, vemos o saber e o conhecer, bem como as próprias universidades? E não é dentro desta "lógica" que se questiona a importância da filosofia e do saber histórico-humanístico?

> "A ciência passa de uma das formas de cultura ao exclusivismo da cultura, e é o cientismo; de instrumento da acção humana passa a fim, subordinando à sua forma de conhecimento todo o conhecimento, à sua forma de acção – o domínio sobre o inerte – toda a acção. // Deste modo teremos o *homo sapiens*, no sentido estrito da palavra, como verdadeiro tipo de homem, e, em frente dele, uma natureza oferecida à sua omnipotência dominadora"[887].

---

modernista, redutora e degradante de valorar só o que é utilitário ou imediatamente dado como proveito. O nosso filósofo reconhece o valor da técnica, mas denuncia a sua absolutização como saber, pensar e agir na vida da humanidade.

[884] RHHS [1935], p. 94.
[885] RE [1923], p. 69.
[886] OPES [1933], p. 385.
[887] RHHS [1935], p. 103.

Umas vezes a técnica é abordada dispersamente, outras vezes fá-lo de forma mais articulada e esclarecedora, mas sempre decorrendo dos aspetos centrais da sua filosofia onde denuncía com veemência o perigo da pretensão de a razão científica se tornar o único modelo ou tipo da razão humana. José Carlos Almeida percebeu esta questão muitíssimo bem, sobretudo quando afirma que "o que está em causa não é a ciência só por si. O que deve ser posto em causa é o momento em que a ciência, a partir da sua vocação conquistadora, se pretende instalar como interpretação metafísica e dogmática, quando invade um terreno que não é o seu, mas para o qual pretende ser a única e válida palavra"[888]. Os novos cavaleiros do ateísmo, como Richard Dawkins e Richard Dickens, não é exatamente isto que apregoam? Eles possuem, na sua sobranceria, a única grelha de leitura da realidade e todas as outras ciências são minudências e fábulas. O nosso filósofo apelida-a de

"metafísica impertinente e dogmática"[889],

subordinada a uma

"razão científica, exclusivista e invasora"[890].

Põe Kant como sendo o fautor de uma razão científica que influi na cultura, como acordo ou oposição, com o imperialismo da mesma, pois a sua razão pura não passa de uma revisão da razão científica que procura conhecer-se[891]. O filósofo prussiano, tomando como verdadeira e certa a ciência newtoniana, busca as possibilidades das suas condições. Nesta filosofia, que para Leonardo Coimbra é central no pensamento contemporâneo, e, de sobremaneira, no pensamento científico, o pensamento deixa de circular em torno do objeto, mas é o próprio objeto que se terá de referir ao próprio pensamento. Tornando-se, assim, o *Copérnico do Conhecimento*, Kant encontra o universal (e não há universalismo sem universais) nas formas apriorísticas da sensibilidade e nas categorias do entendimento.

---

[888] ALMEIDA, José Carlos S. de – "Cientismo, Antropolatrismo …", p. 333. E porque não acrescentar o pensamento do Papa Francisco na sua Carta Encíclica, *Laudato Si* (Lisboa: Paulus Editora, 2015), quando nos relembra, tema tão leonardino, que "a técnica separada da ética dificilmente será capaz de autolimitar o seu poder" (p. 94), recordando mais à frente no seu texto, que nesta "confusão, a humanidade pós-moderna não encontrou uma nova compreensão de si mesma que a possa orientar, e esta falta de identidade é vivida com angústia" (p. 136).

[889] RHHS [1935], p. 78.

[890] RHHS [1935], p. 80.

[891] Cf. RHHS [1935], p. 80: "O kantismo éuma análise da ciência dominante, tomada como absoluta em sua essência, para procurar as condições implicadas no facto da sua existência. // A certeza (captação do ontológico) e a verdade (coerência e verificação) tentam uma unidade, que é, de facto, um irremediável divórcio".

Se Descartes cortou a sensibilidade do espírito e Leibniz via nesta uma inconsciente integração de elementos a diferenciar em ideias, Kant faz o corte na sensibilidade e no entendimento, juntando de novo o entendimento na sensibilidade, assente numa razão ávida, mas incapaz.

> "A ciência fica limitada ao objecto e este é apenas objecto humano e não ontológico; a metafísica é o reconhecimento, por via e causa deste cientismo, da incapacidade de saber ou o reconhecimento dos próprios limites da Razão pura". Este absolutismo da ciência em Kant é, consequentemente, a origem deste "relativismo humanista, seja, ao homem como medida do ser cognoscível"[892].

Uma ciência é tida como verdadeira, e de fabrico exclusivo da humanidade, e não individual, e *certa* na certeza dos acordos dos subjectivismos, capaz de alcançar objetos não ontológicos, e divorciando, de novo, verdade e certeza. Esta humanidade, feita medida e padrão, obviamente, desagua no esquecimento do Ser.

O esquecimento ontológico fundamental leva à confusão do ente com o Ser e, consequentemente, à redução do Ser ao ente. E a uma conceção da univocidade do ser, pois o objeto da ciência, com as suas vitórias materiais, darão, conforme o modelo que se segue, os imperialismos da matéria ou outro, e sempre exclusivistas. As suas implicações dão-se do mais corriqueiro do existir humano ao mais sublime e íntimo do conhecer e agir humano. Assim, como vemos na passagem que se segue da sua primeira grande obra, a vida quotidiana da humanidade é moldada por este cientismo degradado em tecnicismo:

> "A vida moderna é uma dispersão assustadora e mortífera. A alma não se recolhe, vive numa permanente exteriorização. // Não há vida interior. Um vento de tempestade espalhou as almas e lançou a vida, numa vertiginosa corrida de ambição e loucura. O presente é um importuno a afastar-nos dum ambicionado futuro, fugindo sempre, como as miragens, diante dos nossos precipitados passos. // O lar, o abrigo das ternuras reconfortantes, perdeu-se na vertigem da vida moderna, toda de ruído, ambição e desesperado movimento. A pátria, esse reduto de fecundas tradições e elos de solidariedade, é uma ficção palavrosa, ou uma terrível voracidade de fauces arreganhadas para ambicionadas presas. // A humanidade – uma vaga aspiração de alguns vagos

[892] RHHS [1935], p. 81.

> filósofos. // O universo – uma terrível mole, sob o peso da qual, o homem soçobra e definha"[893].

O orgulho humano, escreve cinco anos depois, ocupa a lezíria da humildade, onde a humanidade vive um sentimento de universalismo e denuncia a loucura da humanidade que coloca em si o centro da sua vida, numa

> "desproporção, o centripetismo absoluto, o satânico retorno da criação sobre si mesma", e aqui, o "homem lançado de Deus toma a graça do impulso por virtude e propriedade sua, vai a caminho do *nada*"[894].

A humanidade, e para Leonardo Coimbra não se pode esquecer este traço matricial do *ser humano*, é a saudade do Mundo, subindo para Deus e Cristo é

> "o desenlace eterno do drama das criaturas, porque é o eterno enlace das criaturas em Deus"[895].

Daqui, obrigatoriamente, só se pode derivar e inferir um humanismo antropolátrico. O cientismo destes é uma idolatria da ciência e, consequentemente, da humanidade como criadora da ciência. Tudo isto conjugado com o voluntarismo, alma da ciência moderna e reforçada por Kant pela singular posição da vontade no contacto com o absoluto, favorecem as diversas formas do idealismo antropocêntrico e idólatra. Este não admite outro objeto, senão o objeto científico. Se o cientismo reduz a realidade ao objeto da ciência, e sendo a humanidade parte desta realidade, também ela pode e deve ser reduzida a um mero objeto a ser estudado e dissecado, operando e traduzindo, assim, uma forma exaustiva de humanismo. Esse objeto

> "será um objecto científico, captável pelo homem, e, mais que captável, susceptível de ser construído a partir dos elementos últimos, que o homem conhece, domina e orienta"[896].

---

[893] C [1912], p. 377.
[894] ON [1917], pp. 221-223.
[895] ON [1917], p. 223. Ou, "é a voz do homem, a saudade de Deus; e o espírito do amor, vogando sobre as trevas, amanhece a pálida figura de Cristo. // A criação *ressuscitada* em Cristo volta ao seio divino, pacificada e amante" (p. 224).
[896] RHHS [1935], p. 103. Ou, na mesma página: "A ciência passa de uma das formas de cultura ao exclusivismo da cultura, e é o cientismo; de instrumento de acção humana passa a fim, subordinando à sua

Leonardo Coimbra, em 1933, em *O Problema do Ensino Secundário*, citando os exercícios espirituais de Inácio de Loyola –

> "*Porque não é a abundância de ciência que preenche e satisfaz a alma: é o sentimento e o gosto interior das verdades que ela medita*"[897] –,

revela e denuncia o *cousismo* a que ideologicamente alguns sujeitam a própria ciência e a técnica, tudo a um tecnicismo seco e oco. Tudo isto não é mais que fruto de uma excessiva estima da cultura científica, que ilude a humanidade acerca da sua capacidade infinita de controlar a realidade, moldada à sua vontade dominadora e sem limites. Tudo é possível, eis a ilusão máxima dos homens e das mulheres, nem o céu é o seu limite[898]. Este é um homem sobranceiro e autossuficiente, ensimesmado e encantado consigo mesmo e com as suas conquistas, tornado o cânon da realidade e do Ser. O problema da técnica, profundamente entrelaçado no cientismo, e desarticulando o universo em peças de uma máquina, liga-se a um humanismo exaustivo que conduz a uma autolatria da humanidade, senhora e dona de todas as coisas.

> "Estes são os extremos lógicos dum puro humanismo de suficiência, dum homem que se baste a si mesmo e faça da sua consciência o registo único da luz universal, do seu verbo, a norma suprema da ordem e do ser. // Este humanismo é a audácia dum imperialismo, que, contente com as vitórias exteriores da ciência, se esqueceu de perscrutar a alma da própria ciência, e, levado no impulso do assalto, foi à conquista de todas as fortunas, de todos os templos onde se albergavam as seculares esperanças do coração humano"[899].

---

forma de conhecimento todo o conhecimento, à sua forma de acção – domínio sobre o inerte – toda a acção".

[897] OPES [1933], p. 388.

[898] Não é verdade que ele antecipou, extraordinariamente, a conquista do espaço? Assim o "profetizou": "A náutica dos espaços abre já à cobiça do homem as maravilhosas Índias estelares. // Mal levantou voo planetário, no oceano aéreo do planeta, já o homem sonha a colonização humana de outros mundos, a astronave de conquista que leve a bandeira belicosa da Terra aos planetas das mais remotas estrelas" (RHHS [1935], p. 118). "Deste minúsculo planeta vão partir, minuto a minuto, domados todos os adamastores, os pilotos das astronaves, sulcando o espaço, levando colonos para os novos mundos e, de astro em astro, ondas irradiando cantam a suprema vitória do homem, enchendo da sua presença todos os mundos, inundando do eco da sua voz os espaços, que os longes infindáveis dos tempos conheceram tenebrosos, frios e mudos… // Eis o universo, planificado em humanismo" (RHHS [1935], p. 121).

[899] RHHS [1935], pp. 121-122.

Não se encerra o nosso filósofo num derrotismo perante a pseudoconquistadora da vida moderna, a nova religião, preenchida de dogmas e anátemas, que excomunga todos os que se recusam a proclamar *amén* à exteriorização absoluta da humanidade, mas afirma o espírito, a riqueza da humanidade interior, perante a infinidade material, que cresce em consciência e vida criadora.

> "A vida ergueu-se no planeta, cresceu, subiu, talhou o homem e, com ele, a Consciência como a melhor harmonia, a mais compreensiva unidade social das existências. // (…) // Um dia o planeta espiritualizado passeará no Infinito uma humanidade pacificada e bondosa, erguendo ao alto a luz eterna da Consciência!"[900]

A apreensão do espírito em si mesmo diante do esgotamento da realidade em determinismos e suficiências que *cousam* a existência do pensar, do agir e do querer humanos, como o escreveu em 1912, não deixará a humanidade derrotada, que diante da *noite* acenderá a sua *civilização de amor e fratrenidade* –

> "Sopra trovões apagados dos lados da sábia suficiência, estagnada conquista das eternas forças do espírito. O homem espalhado pelo cosmos, perdido pela noite fria e solitária, vai volver a si e envolver um cosmos de amor e fraternidade"[901].

Este humanismo exaustivo e antropolátrico acaba, fatalmente, por levar à dispensa de Deus –

> "Neste nível da concupiscência duma vontade, tombada em insofridos desejos, fica a deificação do homem pela supressão de Deus"[902] –,

corroborado pelo cientismo, na sua expressão técnica, contribui decisivamente para o esquecimento do Ser e precipita-nos para o niilismo:

> "E depois? // A repetição, o eterno retorno dos mesmos gestos e dos mesmos ciclos de Ser. // É isto vida? Não; seria a

[900] LdaL [1920], p. 111.
[901] AR [1912], p. 380.
[902] RHHS [1935], p. 105.

> própria matéria inerte dos cientistas, repetindo os movimentos das suas articulações. // Que admira que encontremos o nada no fim duma doutrina que suprimiu o ser? // O homem fez-se ponto de referência e medida de todo o ser – o final será o nada, pois que o homem não pode dar o ser, nem o pode emprestar para outras realidades. // É uma espécie de demonstração por absurdo do niilismo de qualquer antropocentrismo exaustivo"[903].

Este *tecnicismo*, em que desemboca esta ciência absoluta, pode levar a humanidade ao encantamento dos seus poderes ilimitados (*infinitos*)[904], tornando-a senhora de tudo e de todos, onde não só Deus é esquecido e manietado, mas tornando o homem e a mulher donos e senhores de toda a criação, num agir sem responsabilidade sobre a Natureza.

> "O homem domina a natureza, porque, sendo essa natureza em sua maior altura de compreensão, é o traço do esforço evolutivo; mas, porque a domina, pode esquecer a simpatia que a ela o liga e, em vez de se supor o irmão mais alto, pode julgar-se o legítimo dono e senhor"[905].

Porém, diante dos limites deste encantamento da humanidade pela panóplia de capacidades e habilidades de que a técnica dotou e dota a humanidade, mesmo que enviesada pelo cientismo, o nosso filósofo não se encerra numa torre de marfim e aponta um caminho de *salvação* deste emaranhado em que a própria humanidade se meteu. Mas na conceção leonardina a humanidade, humildemente (que para ele é o centro da criação[906]), ocupa o lugar que lhe compete. Mas é nesse lugar que se predispõe para a Graça que penetra a natureza, e sendo a vida troca generosa e universal de convivência, este cientismo (e não a

---

[903] RHHS [1935], p. 123.

[904] Cf. SOARES, Maria Luísa de Castro – "Leonardo Coimbra e *O Criacionismo*, 100 anos depois", in *Nova Águia*, X (2012) 2, p. 26: "Dá-se valor às novas tecnologias, ao modo como se pode passar uma mensagem em vários formatos e com uma velocidade que se arrisca a ultrapassar o próprio acontecimento. Não há a maturação que se exige para a maturidade do pensamento. Também, segundo essa lógica, compreende-se o mundo sem se sair do sofá e aumentam as obesidades, sendo a mais preocupante a *obesidade mental* de uma sociedade impregnada de lugares-comuns. // São poucos os que procuram compreender o universo em que se inscrevem, pois – ao invés do que sonhou Leonardo Coimbra – já nada fazem que não comprem feito".

[905] RP [1922], p. 110.

[906] Cf. RHHS [1935], p. 39: "O lugar do homem é dum certo modo – o modo humilde – o centro da criação". Porém, prefiro a abordagem de Teilhard De Chardin que aponta o homem como a *flecha da criação*, pois, na religião judaico-cristã, Deus, e somente Deus, é o centro da Criação: o *Sábado*.

ciência) é incompatível com a vida – um cousismo que coisifica a vida, a humanidade[907]. O tecnicismo, a expressão técnica do cientismo, destrói as relações cósmicas e as relações dinâmicas de cooperação da humanidade com a Origem. É o esquecimento do Ser e da divina co-presença da humanidade a Deus, o elemento mais trágico, e mesmo desumanizante, que é transportado neste equívoco que compromete a essência da humanidade. A univocidade que o imperialismo técnico impõe, consequência do cientismo, encontra no nosso filósofo um tenaz opositor que na convivência (conceito tão junqueiriano) e nas relações propugna por uma filosofia da liberdade e da libertação, que se constrói no respeito pela diferença e pela alteridade que a relação acautela, e pelos diversos modos de o Ser se dizer. Assim escreveu na sua obra mais carismática, e tema central desta tese:

> "O cientismo conquistador moderno é, para lá e em desvio do querer de caridade da ciência uma extroversão delirante dum querer implacável. // É possível que, nos longes dessa extroversão, um sobressalto de consciência faça cair as cataratas dos olhos do metafísico da técnica, e este veja com horror o imenso deserto de vida, de amor e de alma, em que, vagabundo do espaço e do tempo, ele se vai perdendo. // Por agora este homem e este humanismo é triunfante"[908].

Na *Nota Preliminar* aos *Dispersos V: Filosofia e Política* de Leonardo Coimbra, compilação, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes e Paulo Samuel (Editorial Verbo, 1994), Henrique Barrilaro Ruas enquadra o *Pensamento Político* do nosso filósofo no seu contexto histórico, e descobre nele afinidades com o idealismo jacobino de Sampaio Bruno, bem como, por outro lado, o seu contraste com o positivismo muito peculiar do vimaranense Alfredo Pimenta, e com o emergente integralismo lusitano. Leonardo Coimbra estaria acorrentado às "prisões dominantes no final de Oitocentos e sobretudo no alvorecer de Novecentos"[909], sendo Boutroux quem primeiramente o libertou dessas amarras. Se é verdade que Leonardo Coimbra não fez da política um objeto de inteligência, pelo menos, comparando e à medida dos outros temas da sua filosofia, penso ser um

[907] Cf. RHHS [1935], p. 142: a Vida não é coisa, a Vida verdadeira é ser liberdade; e liberdade é opção no combate e posse dadivosa e cumulativa na vitória e no resgate; "e a vida do homem quer ser essa universal convivência plena, sem diminuições, nem falências, vivida em toda a sua plenitude, possuída em seu autêntico significado de universalismo, transfigurada em vida alimentada nas fontes da Origem, seja, através dos mundos e das almas, em pleno coração da Caridade criadora".

[908] RHHS [1935], p. 114.

[909] RUAS, Henrique Barrilaro – "Nota preliminar", in COIMBRA, Leonardo – *Dipsersos V: Filosofia e Política*. Compilação, Fixação do Texto e Notas de Pinharanda Gomes e Paulo Samuel. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 1994, p. 9.

exagero concluir, sem mais, que não é "importante a sua presença como pensador político"[910]. Veja-se no seu pequeno artigo *O reformismo* (de 1909), e como dispersa, Leonardo Coimbra, o seu pensamento político ao longo dos seus escritos e obras, um conceito político que só em meados do século vinte se torna comumente aceite e refletido. As revoluções, que desprezam os homens e as mulheres livres na sua mais profunda dignidade, e que concedem privilégios aos que as fazem, geram novos opressores: os oprimidos de *hoje* tornam-se os opressores de *amanhã*.

> "Assassina as mais santas e redentoras cóleras, faz, nunca homens livres, mas mendigos importunos e temidos, que amanhã poderão ser aberta e violentamente os novos salteadores do poder. Eles serão novamente a opressão e a injustiça"[911].

As revoluções e os revolucionários nunca mereceram grande crédito do filósofo da liberdade. Pois, sem moral, fundamento e norma da Vida, não geramos pessoas criadoras de justiça, de beleza e de amor, numa harmonia e riqueza que se diz na personalidade livre; pois, a filosofia de Leonardo Coimbra não é "apenas uma metafísica do conhecimento, mas também uma metafísica da liberdade"[912]. Em 1924, em discurso do Partido Republicano Nacionalista, percebe-se que para ele o *sonho comanda a vida* para aqueles que nunca se contentam com *voos raseiros*. É preciso *voar sempre mais alto*, coisa que a revolução e os seus fautores não costumam permitir.

> "É que não basta sonhar uma vez e deixar morrer o sonho de encontro à realidade; não basta abrir as asas para voar: é

---

[910] Idem, *Ibidem*, p. 10. É lamentável concluir que a criação da Faculdade de Letras do Porto, em 1919, está ao serviço da "mentalidade igualitária e jacobina vigente em quase toda a I República", que pretendia humilhar a Universidade de Coimbra, "derradeiro vestígio da Idade Média", e que o nosso filósofo, como se de um acéfalo político se tratasse, se deixou instrumentalizar – "Leonardo Coimbra foi a mão que desferiu o golpe. Aí se revela a ausência de institucionalismo que empequenece o pensamento político do grande filósofo" (p. 13). Barrilaro Ruas desconhece o processo de reformas do ensino em curso que o ministéro de Leonardo Coimbra está a levar a cabo por essa altura? Desconhecerá o seu projeto pedagógico e didático para o ensino superior e as inovações programáticas que lhe estão associadas? Ou o preço, da sua tão querida liberdade, de ter ousado inovar no método e no conteúdo o que entendia por uma *Facudade de Filosofia*? Não quero acreditar em outros propósitos, mas, não sendo ingénuo como o nosso filósofo, estranho que, quem não conhece o processo todo da criação da Faculdade de Letras do Porto, se atreva a concluir o que seria o futuro do *arauto da liberdade* que tinha como método o livre pensamento: "Mais algum tempo, e seria Leonardo Coimbra, com grande probabilidade, um pensador nacional-personalista" (p. 13).

[911] OR [1909], p. 156.

[912] COSTA, António Martins da – "O Homem e a Liberdade …", p. 147.

> preciso sonhar sempre, é preciso bater as asas para a linha ascensional do voo"[913].

Mas o nosso filósofo não é um sonhador inconsequente, mas um ativista político que procura uma verdadeira transformação da humanidade e da sociedade, pois preza realmente a sua dignidade de pessoa humana. A revolução, bolchevique ou fascista, ambas totalitárias e redutoras da humanidade, instrumentalizando-a, não são a solução para a humanização do ser humano. O propagandista fascista do salazarismo, à época, António Ferro, também o não entendeu. O rótulo de anticomunista que colaram a Leonardo Coimbra julgaram suficiente para o colar ao novo regime salazarista, o Estado Novo. Assim, a 2 de Fevereiro de 1934, chamou o ilustre filósofo-orador a Lisboa para repetir a sua conferência do ano transato no Porto – *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* –; e foram desagradavelmente surpreendidos: Leonardo Coimbra, que não colou na lapela do seu pensamento e do seu coração o novo regime fascizante, colou, pela mesma cartilha desumanizante, o bolchevismo, o nazismo e o fascismo: o esmagamento da pessoa humana (e a história comprova-o, infelizmente, à exaustão). O homem e a mulher, abertos e em comunhão com o Absoluto, e em fraterna solidariedade uns com os outros e as restantes criaturas, era o seu mote, o *seu* humanismo cristão (o seu franciscanismo). É pertinente o questionamento de José Augusto Seabra na terra que viu nascer e crescer o nosso filósofo: "Na verdade, quem como Leonardo teria autoridade para denunciar o totalitarismo de qualquer sinal, ele que em *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* repudiaria tanto o «manicómio da unanimidade» soviético, como os totalitarismos simétricos do nazismo hitleriano e do fascismo mussoliniano?"[914]

No livro *A Luta pela Imortalidade* (1918) apresenta a propriedade primitiva, histórica e sociologicamente, como sendo *comunista*. Na sociedade humana parte-se sempre de um *nós* para um *eu* solidário, ressalvando que pode ir de *unificação despótica* à *colaboração amiga*. Leonardo Coimbra, influenciado pelas recentes leituras da sociologia política, e não tanto filosófica, vê a evolução da propriedade como uma das grandes unidades indiferenciadas para os pequenos grupos característicos que uma nova síntese social terá, forçosamente, de unir.

> "A ciência é uma obra altamente social de modo que a propriedade tem hoje um novo valor social, que não é o sincretismo quase inconsciente da primitiva comunidade. // Mas há maiores factores de socialização da propriedade – a

[913] DPRN [1924], p. 642.
[914] SEABRA, José Augusto – "Leonardo Coimbra, o Político e o Educador", in AA.VV. – *Leonardo Coimbra. O Tribuno e o Filósofo*. Felgueiras: Câmara Municipal de Felgueiras, 2005, p. 50.

> arte e a moral. // (…) // A propriedade estética é de todos e é tudo"[915].

Aqui, como em todos os campos que se move, está a sua distinção dos que se dizem como ele *construtor de uma nova sociedade*. Para ele, dentro desta mesma abordagem, o trabalho humano é cada vez mais estético, traduzindo as verdadeiras relações da humanidade, *com mãos limpas*, com a natureza e as leis da vida. E o valor social do trabalho está patente, e o nosso filósofo valoriza o sindicalismo, no *grande movimento trabalhista* que é, essencialmente, afirmativo. Une as pessoas, ao contrário das revoluções que separam e destroem. E conclui:

> "Achar a fórmula técnica, que aplique o belo princípio de Guyau da correlação entre a riqueza interior duma vida e a sua expansão social, entre a capacidade de sonho e de generosidade, de *iniciativa* e *socialização*, é o problema que o socialismo balbucia sem ainda o ter resolvido"[916].

Sem dúvida que é um *socialista*, mas que socialismo é este, eis a questão! Leonardo Coimbra não se identifica, e cada vez mais, com os que se dizendo anarquistas ou socialistas, em vez de unir, separam, e em vez de construir, destroem. O seu *socialismo* abraça em fraternidade e amor toda a humanidade e toda a criação (é *cósmico*), em convivência de uns e outros, discutindo ideias e não pessoas (é *democrático*), iluminado pela justiça e pela ordem entre iguais (é *republicano*), respeitando o indivíduo que não se anula no coletivo, mas se une em sociedade livre. E nesta equação, Deus, o espírito e o espiritual, são membros indispensáveis, logo, o seu socialismo não implica a negação da existência de Deus ou da dimensão espiritual/interior da humanidade.

No seu "Discurso no aniversário de *A Tribuna*", de 1922, onde os conceitos de Aristóteles de *matéria* e *forma*, usados na compreensão da realidade política, demonstram a sua crença republicana e democrata. Fazendo o contraste entre Monarquia e República, e sendo a monarquia, na sua opinião, incompatível com o espírito democrático, concluindo, que esta não pode realizar o propósito que almeja o nosso filósofo – a *democracia*. Deita mão de uma belíssima exposição da filosofia aristotélica com propósitos de compreender a realidade política portuguesa. E como o faz? Desta forma simples, mas muito bem conseguida. Ora, sendo a *matéria* a possibilidade de existência que a *forma* atualiza, então só a *forma republicana* terá de ser o *ato* que *realiza* a democracia, ou a vontade coletiva[917]. E porquê? Porque a forma monárquica nega a Razão experimental pela afirmação de uma

[915] ALI (livro) [1918], p. 334.
[916] ALI (livro) [1918], p. 336.
[917] Cf. DAAT [1922], pp. 77-79.

Razão fixista, imóvel e abstrata. Ou seja, e Leonardo Coimbra afirma, mais uma vez, esse traço nunca apagado da sua personalidade multifacetada, nega a *liberdade*. Ora, quando os que se dizem republicanos se comportam como a monarquia, negando a liberdade ou *as liberdades*, então ele questiona-se –

> "Vamos para essa República, tolerante com as crenças e os sentimentos, intolerante com os actos de agressão à tolerância e liberdade do seu Espírito? // Muito bem. Não vamos? // Então as minhas convicções intelectuais e a minha lealdade de coração e cérebro estão-me indicando o caminho do dever"[918].

Os congressos partidários, dentro desta perspetiva evolutiva do partido político e do pensamento político, denotam o seu espírito democrático, e não cousista, do seu *pensamento democrático e republicano*. Assim, este que não defende o imobilismo e o fixismo numa etapa do pensamento e do agir, apela à revisão permanente, numa leitura consciente da sua verdade e do saber sociológico da ideologia republicana nas suas teses filosóficas, bem como à análise da vontade republicana, ou razão prática, no programa de organização da realidade social; como, por outro lado, é preciso ver o partido como um organismo vivo, como uma função social imprescindível, e não como uma combinação de interesses ou simpatias sociais, mas sempre perfectível. Assim o proferiu, no mesmo ano, no Congresso do Partido Republicano Português, em Coimbra:

> "Ai dos partidos que reputem imutável e perfeito o seu programa"[919].

Um programa democrático (sem dúvida o seu ideal político brota do seu conceito *criacionista* da liberdade) tem de ser ou deve ser uma renovação contínua; não *cousa*. Os reacionários são aqueles que, como os nomeou em 1924,

> "se dizem avançados porque se *fixaram* em certas ideias duma época mais ou menos recente, são os grandes *reaccionários* da Vida: aqueles que a pretendem *fixar* nos momentos que ela já ultrapassou no seu vivo esforço de excesso e de crescimento"[920].

---

[918] DAAT [1922], p. 79.
[919] OCP.R.P.C [1922], p. 89.
[920] DPRN [1924], p. 639.

É desta e de outras posições similares, como a de Barrilaro Ruas[921], que não conhecem a sua obra na totalidade ou não a leram com olhos de ver (enviesadas politicamente, quer no antes, quer no pós 25 de Abril), que brota a falta de atenção merecida da obra última do seu pensamento *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*. A permanente refrega política em que andou envolvido, como orador inflamado e firme das suas mais profundas convicções, não lhe terão permitido refletir tão demoradamente, ao longo do seu percurso filosófico, como o fez com outros temas. Ver nesta obra um ataque ao *comunismo*, sem quererem ver a similitude que faz com os fascismos e o nazismo, num Portugal *esquerdista* (esta obra é "acessível a todos aqueles que não devam a sua formação intelectual à organização marxista que domina hoje o ensino em Portugal"[922]), é fácil entender como os fixismos e imobilismos de muitos os tornou reacionários ao filósofo e à sua obra[923]. Isto é, sobretudo, não querer perceber o que José-Augusto França escreveu, num belíssimo estudo socio-cultural da década de Vinte português, que a *sua* Faculdade de Letras "fora encerrada politicamente na sua cidade"[924]. Mas esta obra final, *A Rússia de Hoje e o Homem de*

[921] Veja-se, igualmente, a posição obsessiva de Miguel Real [em "Do anticlericalismo ao espiritualismo: Bruno, Coimbra e Junqueiro – três percursos singulares – II", in *Brotéria*, Série Mensal, CLXIII (2006) 1, pp. 47-61], que força a similitude do nosso filósofo e de António Sérgio ["constataremos, talvez para nossa surpresa, que, em diversas áreas, o seu pensamento coincide, quando não se assemelha, ao de António Sérgio" (p. 50)], vendo nele um inconsequente político, embora reconheça o estudo escasso sobre o seu pensamento político, "sujeito a constantes oscilações, (…), é um pensamento de contornos políticos mais pragmáticos, reactivo a impulsos político-sociais conjunturais" (p. 56). Talvez lhe dê razão acerca do papel menos positivo da Igreja Católica e do próprio Estado Novo, e não só, que se apropriaram do seu pensamento, em termos apologéticos, e assim, contribuíram para a deformação da *sua* filosofia única e original. Mas concluir que "Leonardo Coimbra influenciado pelas suas novas ideias franciscanas, acabará por aceitar a política salazarista" (p. 61), não é intelectualmente sério, nem dignifica este fautor de cultura filosófica (na perspetiva de José Marinho).

[922] VITORINO, Orlando – "Leonardo e a Política", in AA.VV. – *Leonardo Coimbra. Filósofo do real e do ideal (Colectânea de Estudos)*. Lisboa: Instituto Amaro da Costa, 1985, p. 242.

[923] Para muitos destes, Leonardo Coimbra, tornou-se um reacionário católico (tão próprio do preconceito religioso e anticlerical do nosso Portugal), e mesmo um salazarista (que, supostamente, a conferência no Teatro São Carlos, organizada por António Ferro, ajuda a comprovar). Mas é sabido o desprezo de Salazar por Leonardo Coimbra desde a *malograda* Faculdade de Letras do Porto, ou o que o nosso filósofo terá comentado, aquando da visita de Salazar ao Liceu Rodrigues de Freitas, no Porto. Enquanto Salazar visita o Liceu, o nosso filósofo evita o encontro nos corredores do mesmo, mas o ditador procurou-o, e Leonardo Coimbra resumiu assim esse encontro: " É burro! Disse que eu devia ser mais acessível!". Ou, então, em 1935, aquando da visita de Miguel Unamuno ao Porto e o comportamento do nosso filósofo para com o seu amigo, a quem visitou no Hotel, mas se recusou a estar presente ou discursar no jantar de homenagem promovido pelos fascistas portugueses do norte (o convite dos mesmos nem lhe mereceu resposta). Orlando Vitorino, num texto que entendo pouco justo e confuso, acerca da posição política do nosso filósofo, relata um encontro agressivo de Leonardo Coimbra com o ditador, promovido por António Ferro e na presença de Armando Ventura: "Pouco se sabe do encontro, que foi demorado e em breve se tornou agressivo. O pouco que se sabe é que o filósofo da liberdade não poupou o ditador racionalista e que este, no final da conversa, à maneira de despedida, lhe perguntou escarninho: «Por que é que o Sr. Dr. Não escreve romances" ("Leonardo e a Política"…, p. 243). Leonardo Coimbra não é homem de se deixar rotular, mesmo depois de morto…

[924] FRANÇA, José-Augusto – *Os Anos Vinte em Portugal*. Lisboa: Editorial Presença, 1992, p. 350.

Sempre, do seu pensamento desmente aqueles que não leram com *olhos de ver* este texto que procurei abordar neste estudo. Pobremente, descobre Barrilaro Ruas, no seu criacionismo, não denotando a sua transmutação filosófica e maturação religiosa, os indícios do que chama de nacional-personalismo, e que a conversão ao cristianismo católico tornara evidente. É, talvez, uma verdade generalizada que o pensamento de Leonardo Coimbra era sempre pedagógico, humanista e espiritualizante, só que o nosso filósofo, verdadeiro democrata, cedo percebeu os desvios totalitários da política portuguesa e europeia, que nesta obra em questão denuncia com uma inteligência e perspicácia que só as almas mais lúcidas são capazes de o fazer. Assim, em 1924, numa intervenção parlamentar de apoio ao governo vigente, avisava que quando

> "se expulsa a liberdade de consciência do homem, as democracias começam a sentir o enfraquecimento no cumprimento da sua acção como força"[925].

A *crise da democracia ideal* dá-se neste aperto, que asfixia as sociedades europeias dos anos vinte, nos prometidos redentores da Direita e da Esquerda. Em artigo não datado apresenta os da direita

> "pondo o valor absoluto da *Ordem* sem cuidar das Origens dessa ordem", e os da esquerda "furtando a criança à *deformação* do ensino religioso"[926]

pelo seu positivismo utilitário (paradigmático no bolchevismo). Em nome da raça ou da pátria, ou em nome do proletariado, pondo o acessório acima do único que importa. Pois, o sentido principal das democracias, o seu significado profundo, é o da humanidade que conhece os fenómenos naturais e que com liberdade os guia pela sua vontade, e não por uma uma autoridade que destrona o homem e a mulher concretos do seu pensamento feito ação e da sua ação feita pensamento. Os inimigos da democracia, à esquerda e à direita, têm a tarefa facilitada pelos

> "sindicalismos da Direita e da Esquerda, da Majestade do Rei ou do Operário, falam em nome da mesma *categoria*, do mesmo *a priori* que foi o berço da liberdade democrática"[927].

[925] IPJDS [1924], p. 263.
[926] ELER [s/d], p. 363.
[927] ELER [s/d], p. 364.

Urge colocar um alto ideal que não se degrada como os fenómenos naturais, num regresso à interioridade da humanidade, que a volta para uma exterioridade feita co-existência e convívio (a humanidade faz-se pelas relações universais, e não pelas consequências dos critérios materialistas e utilitários). E, não raras vezes, a culpa é daqueles que se dizem republicanos, amputados da verdadeira democracia, que não é um estado, mas um sistema, petrificados em instituições que não sabem escutar a voz do povo e o rumo dos tempos. Num discurso de 1925 sobre o papel do povo, o homem e a mulher comuns, na democracia, escreve:

> "Fez-se a República. E os homens que não sabem o que é sentir a geada, os homens a quem só interessa a comodidade própria, pararam as asas do seu Ideal. // Não sabiam eles o que seja um Ideal. // O Ideal é algo de longínquo e de inatingível. // A República não se faz com a revolução. Ela é um acto contínuo de vontade do Povo"[928].

Paulo de Castro, no seu testemunho de contemporâneo do nosso filósofo, com sinceridade, fala assim do seu posicionamento político: "Quando depois de um passado de homem livre aderiu transitoriamente a um governo ditatorial, nós fomos obrigados a afastar-nos, com tristeza, desse grande símbolo de cultura ecuménica, de investigador incansável, isolado numa sociedade acaciana, majestoso e solitário como uma *vitória régia* junto à vegetação lodosa. // Leonardo Coimbra 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"[929]. Depois de 28 de Maio de 1926 muitos questionam o seu *silêncio político*, a ausência de posições críticas ao *novo regime* instaurado pelo golpe militar, pelo menos publicamente. Contudo, Álvaro Ribeiro não tem dúvidas em o destacar da figura de proa do novo regime, Salazar: "A personalidade de Leonardo Coimbra, tal como temos procurado descrevê-la, era, por assim dizer, a antítese, ou o antónimo, da personalidade de Oliveira Salazar. No pensamento, na linguagem, na oratória, na didáctica formavam uma oposição inconciliável e diametral"[930]. Acentua-se o

[928] DPPD [1925], p. 647.
[929] CASTRO, Paulo de – "Evocação"…, pp. 132-133.
[930] RIBEIRO, Álvaro – *Memórias de um Letrado*. Vol. III. Lisboa: Guimarães Editores, 1980, p. 27. Os que o pretendem conotar com o salazarismo, o nosso fascismo *sui generis*, porque não o fazem com os modernistas e futuristas, literários e culturais, como Fernando Pessoa, Almada Negreiros e António Sérgio, entre outros, que promoveram o *chão cultural* do autoritarismo português antes e depois de 1926. Na sua

seu pendor religioso, mesmo católico, o que não permite a muitos, e alguns bem-intencionados, perceber os seus textos e intervenções na abrangência democrática e republicana de sempre[931]. Leonardo Coimbra é por uma República onde o governo é feito de razão e justiça, uma *República socializante* e de profundo espírito democrático[932]. Em 1926, no Primeiro Congresso da Esquerda Democrática, em profunda divergência com os seus pares, frontalmente, como sempre foi seu apanágio, acusa o partido de *falsear o programa da república*, e, consequentemente, em Portugal, com estas trapalhadas partidárias, *nunca se fez república*. Estes partidários do seu interesse e não do interesse de todos, isto é, da Democracia, são uns falsários que impedem o surgimento de uma República tolerante e de sã e grande nacionalidade[933]. "É notável a singularidade do pensamento político de Leonardo Coimbra – escreve na sua tese de mestrado Fernando Mendonça Fava – (…). Como classificar então Leonardo à luz dos quadros tipológicos estabelecidos? Homem de direita ou de esquerda? Conservador ou revolucionário? Difícil tarefa! Ele parece ser tudo isso, ao mesmo tempo"[934]. Lamento, mas discordo desta abordagem do *rótulo*; se há homem averso a rótulos é o nosso filósofo, e manifesta uma certa incompreensão profunda da obra total de Leonardo Coimbra quem não entender que este "era um insatisfeito e um rebelde à disciplina partidária"[935]. José Augusto Seabra, que percebe o espírito essencialmente livre do nosso filósofo, afirma o seu inconformismo e a

---

promoção da inconciliabilidade do nacionalismo e do liberalismo, dececionados depois pelo tradicionalismo adotado pelo Estado Novo, concluo com Manuel Villaverde cabral: " Parece assim legítimo afirmar que a estética nacionalista recebeu, efectivamente, um impulso significativo por parte de Fernando Pessoa e dos seus companheiros da geração modernista" ("A estética do nacionalismo: modernismo literário e autoritarismo político em Portugal no início do século XX", in TEIXEIRA, Nuno Severino/PINTO, António Costa (coord.) – *A Primeira República Portuguesa. Entre o Liberalismo e o Autoritarismo*. Lisboa: Edições Colibri/Instituto de História Contemporânea da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2000, p. 211).

[931] Cf. FAVA, Fernando Mendonça – *Leonardo Coimbra e a I República…*, p. 130: o autor escreve, a partir de alguns relatos testemunhados em primeira pessoa ou citados por outros, este episódio de 1927: "Quando no ano seguinte se produziu a chamada Revolução de 3 de Fevereiro, a primeira e a mais séria tentativa de repor o regime democrático republicano, Leonardo não teve participação directa nesse movimento revolucionário, comandado pelo general Sousa Dias. Há, no entanto, um testemunho de que na casa de Leonardo Coimbra em Matosinhos se reuniram alguns vultos ligados à preparação da tentativa revolucionária. Por essa razão e ainda de acordo com o mesmo testemunho, Leonardo, procurado pela polícia política, refugiou-se em casa de uma pessoa amiga, igualmente em Matosinhos, onde terá passado alguns dias, lendo Descartes e Pascal. (…). Muitos amigos de Leonardo Coimbra estiveram implicados nesta gorada tentativa de repor a ordem institucional da República, entre eles, Raul Proença, Jaime Cortesão, Domingues Santos, Pina de Morais e outros. Alguns exilaram-se, outros foram deportados para os Açores ou para Cabo Verde. Sabendo que o seu discípulo e amigo Eugénio Aresta se encontrava preso no porto de Leixões, a bordo de um barco com destino a Cabo Verde, Leonardo foi confortá-lo, levando-lhe alguns livros".

[932] Cf. DC31J [1926], pp. 653-654.

[933] Cf. D1ºCED [1926], p. 655.

[934] FAVA, Fernando Mendonça – *Leonardo Coimbra e a I República…*, p. 135.

[935] SANTOS, Alfredo Ribeiro dos – *Perfil de Leonardo Coimbra*. Lisboa: Fundação Lusíada, 1998, p. 109.

sua liberdade irredutível, que não se compraz perante o positivismo, nem perante o conservadorismo, e que gerou o incómdo antes e depois do 28 de Maio de 1926, a jacobismos e aos fascistas de Salazar ("acabou por incomodar demasiado o obscurantismo do estado Novo, como Leonardo o incomodava, depois de ter incomodado uma certa facção da República"[936]), mas que hoje incomoda, igualmente, os bem-pensantes das *revoluções*. Sim, ele é anti-totalitário, seja à esquerda, seja à direita. Seja em nome de uma Pátria, Povo ou Saber, seja em nome de uma Religião, pois tudo isso é *cousismo*. Este é um "*Tratado*" *de Filosofia Política* (não sistematizado), que numa história contada, em entrecruzamento com muitas variáveis, desde a teologia à literatura, da sociologia à psicologia, da religião à etnografia, etc, procura demonstrar o caminho político que a Europa seguia com os bolcheviques (comunismo), os nazis, os fascistas e o capitalismo ou democracia liberal. Já em 1921, em *A boa ordem*, denunciou, à direita e à esquerda, os que se opunham ao programa de democrarização da vida portuguesa com as suas teorias e práxis:

> "Esse programa não é no movimento revolucionário mais que uma lista de bons desejos de ordem e moralidade, que é a firme vontade, aliás, de todos os republicanos honestos. // (…) // Nada da paz de Varsóvia, isto é de ordem sob a pressão de pistolas indisciplinadas de bandos, ou das espingardas inconscientes dum ditador. // (…) // Ordem, senhores epilépticos; ordem, senhores visionários da felicidade a tiro e a punhal; ordem, senhores ditadores virtuais prontos de oferta de nos fazerem livres *à força*"[937].

O nosso filósofo entende, e muito bem, anacronizante a dicotomia esquerda e direita, e se queremos ler o seu percurso filosófico-político por esta lente, não atingiremos o cerne do seu pensamento e continuaremos a ler *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* como uma obra menor, rotulada de anticomunista (manifestamente aquém do seu propósito). Esta obra, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, é a política, a *cidade*, dos homens e das mulheres do seu tempo que se desumaniza nas diversas relações, transcendentes e imanentes, deteriorando o retrato da cidade contemplada e pensada por Leonardo Coimbra. A Mulher e o Homem são os grandes desaparecidos nesta aventura por ele denunciada, pois estas correntes políticas esquecem que a liberdade é política, mas também liberdade transcendente, e sempre de ordem social, gerando a igualdade na humildade das relações e construtora da fraternidade que se alarga e amplia abraços que se encerra no fraterno abraço da grande Unidade divina. E, em 1921, na comemoração das Constituientes de

[936] SEABRA, José Augusto – "Leonardo Coimbra e a Faculdade …", p. 259.
[937] ABO [1921], p. 313.

1820, aponta a *democracia* como o caminho mais justo na construção da humanidade, fautor da sua humanização. Nada como a democracia, como método construtivo da realidade social (onde Deus não é substituído pelo ditador),

> "e não uma certa realidade que oprima a própria liberdade que criou e quer crescer, subir, exaltar-se"[938].

A marca maior que nos deixou do seu empenho político e partidário, é o lugar que cabe na sociedade à *educação* e ao *ensino*. A educação, como teoria e prática, não é um facto acidental em relação às grandes linhas do seu pensamento, mas brotam, quer implicita, quer explicitamente, do seu criacionismo e do seu personalismo, ou humanismo personalista, de convivência, bem como da relevância que concede à dimensão espiritual da cultura e da civilização humana. "Conhecer-se a si mesmo e ao mundo que o rodeia de uma maneira intelectualmente e emocionalmente esforçada e honesta é a única forma de o homem poder comportar-se nesse mundo como actor responsável e justo. A educação deve dar o homem a si mesmo"[939]. A sua trave mestra afirma-se no pretender que qualquer reforma da educação será um fiasco, e pura cosmética, e se, concomitantemente, não for uma *teoria da cultura*. A educação é, para o nosso filósofo, partilhando um ideal do iluminismo e da veia filosófica que lhe sucedeu, a força máxima, o motor mais importante, para o progresso e a renovação da humanidade e da sociedade[940] livres. A educação não se pode fazer por um simples ministério, esta é uma obra de conjunto em que todos são chamados a intervir[941]. A luta ao analfabetismo, tão premente à época (estamos em 1919), manifestará o valor da escola como

> "instrumento capaz de criar cidadãos"[942].

E o ensino é a força motriz desta renovação que capacita os homens e as mulheres na formação de uma consciência moral e crítica, e não somente – embora não seja desprezível – habilite para a atividade técnica social ou profissional. Isto é, primeiro

---

[938] CC [1921], p. 191.
[939] DIMAS, Samuel – "O contributo D'*A Águia* para a educação integral", in *Nova Águia*, 5 (2010) 1, p. 61.
[940] Cf. PEN [1926], p. 154: "Uma educação voltada para o passado ou para o presente dará uma simples repetição da vida social de pronto mumificada num ritualismo insignificante, como o das tantas sociedades estagnadas de povos erradamente chamados primitivos. // Quer isto dizer que a educação se perca num futurismo de simples forma? Não, ela terá de ser, já vimos, o principal elemento da própria continuidade histórica da cultura". Ou, "fomentem esta educação se querem erguer o País a destinos superiores" (p. 178).
[941] Cf. PEN [1926], pp. 170-173.
[942] OER [1919], p. 470.

> "fazer o homem e depois o profissional"[943].

Não uma educação que pretenda formatar homens e mulheres de amanhã, que tenha por fim formar a humanidade de amanhã, mas cultiva a humanidade (como esta atitude está marcada pela mais profunda e sincera liberdade),

> "cria-lhe o meio, onde ele *activamente* assimila e em reacção desenvolve as suas qualidades de liberdade criadora da cultura nacional humana"[944].

A cultura é um caminho, e não um termo, de *humanização* da humanidade. A educação parte da cultura para a cultura, origem e horizonte, da educação, uma cultura dinâmica e uma ideia em movimento geradora de ideias. De facto, "só dentro do escopo filosófico da concepção criacionista da Educação, como cultivo das «liberdades criadoras» se pode compreender o alcance"[945] da proposta educacional e pedagógica do nosso filósofo. Sabendo que a ciência precede em visão especulativa, por vezes em séculos, a técnica e as suas aplicações futuras, lamenta a

> "visão diminuta e minguada"[946]

dos que na universidade procuram encontrar, em exclusivo, o órgão do novo pensamento – a Técnica.

> "O homem antes de ser um especialista é um homem, e só será um homem completo com as capacidades científicas, filosóficas, estéticas e técnicas, que definimos"[947].

Em rigor, uma humanidade que não se deixa mecanizar pelas forças da natureza ou ornamentar pelas ideias impetuosas dos outros, e que pelo pensamento liberta a humanidade.

> "É preciso combater o plebeísmo intelectual que quer substituir a mão ao cérebro, o animal ao homem"[948].

---

[943] EEEPS [1926],p. 144.
[944] PEN [1926], p. 154.
[945] SEABRA, José Augusto – "Leonardo Coimbra e a Liberdade da Educação e da Cultura", in *Nova Renascença*, XI (1991) 41, p. 38.
[946] RE [1923], p. 70.
[947] PEN [1926], p. 177.

O ensino do início do século merecia-lhe os piores reparos, como aponta em artigo de 1909:

> "O ensino actual é a mais perfeita máquina de autómatos. // Sendo apenas ou técnico (no melhor caso) ou descritivo, é somente um ornamento da inteligência. // A verdadeira educação deve ter em vista a criação do carácter, pelo acordo de todas as faculdades. Deve criar pensadores e não eruditos, cérebros instrumentos de conhecimento e não cérebros depósitos de erudição"[949].

Oh, que magnífica atualidade em tempos de *choques tecnológicos*! Para abandonarmos este modelo, escreve-o em pleno processo revolucionário republicano, tem de acontecer duas coisas, diz o nosso filósofo:

> "uma organização de ensino só deixará o empirismo quando for o corolário de uma teoria da cultura", e, por outro lado, seja recuperada a "dignidade teórica, pois em nada o homem é meramente prático, e dificilmente o é o burro"[950].

Este ensino gera especialistas em tudo e mais alguma coisa, mas encalhados num

---

[948] ARE [1911], p. 232. As Universidades Populares, que tanto acarinhou e protagonizou, são a prova de um ideal politico-social que se esforçou por concretizar na sociedade portuguesa. Este artigo é de 1911, o que revela que a sua perspetiva filosófica é a de sempre, mas em transmutação e aprofundamento (maturação). Leonardo Coimbra sempre soube que a resistência dos pais à escola dos seus filhos era filha da ausência da escola na infância dos pais. A educação e o ensino dos adultos, analfabetos na sua grande maioria, era uma prioridade, embora faseada, a realizarem numa sociedade que se queria moderna e promotora de igualdade e fraternidade.

[949] OPL [1909], p. 129. "Só o que no mais íntimo da alma acalenta as altas aspirações dignificadoras do homem, só o que ama profundamente a vida e sente presente sempre o obsidiante enigma do ser, aquele que, ao erguer nos braços uma criança, ergue uma alvorada no coração, o que compreende o sorriso macerado do humilde, a agonia do sonhador infecundo, tudo o que há de grande, trágico e inexprimível; esse só pode ensinar a vida. Gerado no ventre fecundo da vida gloriosa e dominadora, ei-lo a semear pelo espaço e pelo tempo novas audácias, novas formas, novas quimeras, mais erguidos ideais. (…) Inimigo da vida é todo o que se encarcera, amesquinha, envilece a vida! Educar esculpindo ideais é hipotecar o futuro ao presente, dar à vida por alto e último destino a morte" (pp. 129-130).

[950] ARES [1911], p. 242. E, no mesmo artigo, ainda diz mais: "há em Portugal uma forte corrente de empirismo, *berrando* pela prática. A nossa má situação económica, industrial etc. serve-lhes ainda de pretexto para, dizendo asneiras, barafustarem pela educação prática. Muito bem, meus ilustres estúpidos. Somente a teoria é a força da prática. A nobreza teórica mede a força do espírito e o *alcance da acção*. Há apenas um pequeno engano, confundindo os processos pedagógicos e os fins da educação" (p. 243). E, mesmo no fim deste artigo, apela para que não se "encerra o cérebro do homem no ambiente duma oficina" (p. 244).

> "mundo oco de conceito, cuja *realidade* não farejam, aí vivem secos, afastados dos homens e da vida"[951].

Tão *sábios* da sua especialidade ou erudição, mas imensamente ignorantes (pois são falsos sábios) da Vida. A verdadeira educação cultiva as liberdades criadoras que permitem a afirmação da pessoa. Por isso, o professor *não é o que mais ensina, mas o que mais sugere*. Pensar é construir e criar, investindo uma *vida comovida e total*, e, como em Fichte, a educação parece ter a finalidade de formar uma humanidade completa, como de iniciar um novo estado da humanidade – *uma nova criação*. É a sua transnatureza do texto *A Morte* (1913) –

> "A realidade é, pois, obra do pensamento. (…) // (…) // Ora a primeira verdade é que nada existe fora do pensamento. (…) // (…) // Deste modo demonstramos que a realidade é pensamento e que o pensamento é mais que a realidade, porque à mínima realidade basta um implicado pensamento actual e o pensamento é unificação actual e livre excesso sonhador, é como a sereia que, ao mesmo tempo flutua, equilibrando o universo físico, e canta, rasgando na boca da Noite as vozes do universo moral. // (…) // Um infinito pensamento transcende cada pensamento, uma infinita realidade transcende, em intérmino além, as realidades sucessivamente imediatas. De todos os lados, o espírito criador, o pensamento excessivo e livre envolve a criação. A natureza é o lago onde a transnatureza jorra as nascentes profundas e onde, nos alongados abraços do vento, lança a ideia duma vida esforçada e beleza"[952].

Ou, como nos mostra em *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, onde numa metafísica concebida como ontologia do espírito, a do Infinito criador, apresenta a filosofia como metafísica e

> "esta é a sua alma"[953].

[951] OPL [1909], p. 129.
[952] AMort [1913], pp. 82-99.
[953] RHHS [1935], p. 56.

Paulo Samuel faz um resumo fantástico do seu projeto de ensino para Portugal, ou melhor, para os portugueses: "o filósofo portuense procedeu a notáveis remodelações legislativas e normativas com vista à criação de um modelo de «escola única», ou «ensino fundamental», na expressão leonardina, isto é, aquele que considera o mais amplo espaço de liberdade e a mais funda volição criacionista, sem dogmatismos religiosos nem científicos, antes cultivando as capacidades próprias da criança e do jovem para aceder ao conhecimento conforme a sua predisposição natural, por meio do exercício de aprendizagem mas também com recurso a elementos lúdicos e criativos, tudo transmitido por uma prática pedagógica cívica e cultural"[954].

Chega a partilhar o seu ideário *socialista* com os estudantes do seu tempo (isto em 1910) que não se deixam imbecilizar, nem se deixam encantar pelo psitacismo absoluto, e se tornam solidários dos que trabalham e sofrem nas indústrias que encarceravam homens e mulheres, bem como crianças, em horas intermináveis de trabalho e remuneração escassa –

> "Formar associações de estudantes e operários, onde se permutem sentimentos e ideais. Os estudantes irão levar ao operariado os frutos da cultura humana. Os operários darão aos estudantes o exemplo da grandeza moral da sua humanidade, fecundadora de todo o progresso. Uns ensinando o que os homens pensaram, outros ensinando o que os homens sofreram e sofrem, hão-de fazer, de mãos dadas, a religião nova de esforço, do sacrifício, da fraternidade"[955].

Eis o gérmen das *Universidades Populares* a que debutou tantas horas de trabalho e empenho, num país de analfabetos e de governos que tinham destruído o sistema eclesial de ensino (nesta altura Leonardo Coimbra ainda não tinha tomado nota disto) e se digladiavam constantemente em lutas fratricidas de poder. Estas proporiam um programa que consistia, como escreveu em 1922,

> "numa enciclopédia do saber humano, entendendo pela palavra saber não o acto passivo de recolher muito material de conhecimento, mas o *exercício* da *actividade* de formular e construir juízos"[956].

---

[954] SAMUEL, Paulo – "Educação e Nacionalismo na «Renascença Portuguesa» ", in *Humanística e Teologia*, XXXIII (2012) 2, pp. 674.
[955] EO [1910], p. 201.
[956] AUPP [1922], p. 158.

O povo, sempre o povo, e de sobremaneira os mais pobres, eram as grandes vítimas de tal incúria e irresponsabilidade. Mas isto tudo é, e como é paradigmática esta afirmação, e bem definidora do seu humanismo em função do homem e da mulher concretos –

> "pela diginidade do homem, que anda de pé sobre o planeta"[957].

É para o nosso filósofo o poeta, que ama e respeita a vida, o único educador capaz de criar, não à sua imagem, homens e mulheres livres que não esgotam no presente o futuro do qual são agentes ativos pelo pensamento pensante, e

> "dar ao presente toda a força, toda a grandeza, toda a dolorida experiência do passado, num beijo e num sorriso, simplesmente, amorosamente, devotadamente inclinados para o futuro que se anuncia"[958].

Há aqui algo de nietzschiano, sem a desvalorização da ciência, mas o mesmo grito criador e forte, a *vontade de poder* criador do pensamento, capaz de fazer surgir *um novo amanhecer*. E, por isso mesmo, os do pensamento pensado, ornamento de eruditos, feitos armazéns da morte e não criadores da vida, são os fariseus castrados do sentimento e mutilados da vontade[959]. Todavia é contra o determinismo positivista, deturpação da verdadeira ciência, constituída em nova metafísica, como um *cavalo de Tróia*, que ameaça a humanidade neste seu progresso em humanização pela educação e o ensino de homens e mulheres livres e não máquinas funcionais, uma engrenagem pré-montada, da qual são peças sobressalentes e dispensáveis. Se

> "o homem é um animal social, porque é um ser metafísico"[960],

então, dentro do parâmetro da sua filosofia da convivência (tão junqueiriana), quer dizer, da relação, o plano social da educação e do ensino é mais do que tido em conta. Aqui é o homem livre e a mulher livre que são os atores principais da vida que a Vida gera em consciência e pessoa. E a pessoa é o *lugar* da autêntica universalidade, e levando em boa nota que a razão é

---

[957] AUPP [1922], p. 163.
[958] OPL [1909], p. 130.
[959] Cf. OPL [1909], p. 130. Ou, em ARES [1911], p. 244: "Nada disto se fez. // E não se fez porque não acabou o vício desta terra de doutores (com a República multiplicam-se) de amar a plumagem vistosa do pavão".
[960] ADG [1916], p. 174.

"*filha da cidade*"[961],

a pessoa aberta à totalidade do ser, excedendo-se, é quem socialmente acorda o nível de certeza alcançado na busca da verdade. Assim, em 1926, 9 anos antes da sua conversão oficial ao catolicismo, no artigo, *Problema da Educação Nacional*, escreveu:

> "educar é cultivar as liberdades criadoras de cultura nacional-humana", e mais à frente, acrescenteu, "cultivar as liberdades e não fazê-las, porque estas são propriedade intrínseca do indivíduo psico-social que é o homem"[962].

E já em 1919 era claro para Leonardo Coimbra a missão da universidade na humanização da humanidade. A universidade não é, nem pode ser, estranha à política e à vida social, quer na crise dezembrista, quer na Grande Guerra, omitindo ou olvidando a sua *alta missão social*. Se assim for, falha, e não se torna o *maternal seio* das liberdades criadoras. As

> "Universidades serão, pois, os templos da liberdade; mas templos de um deus vivo e criador, diligente e alerta, como imenso coração oculto continuamente animando a imensidade dos seres e dos mundos. // Esta liberdade não é a faculdade de ensinar todas as doutrinas e deixar contestar todas as afirmações, como, gravissimamente errando, disse um senhor deputado nesta câmara"[963].

Ou, então,

> "devia ser a própria consciência intelectual da Nação. Pela educação directa e pela educação difusa"[964].

---

[961] PI [1920], p. 165.
[962] PEN [1926], p. 153.
[963] AQU [1919], p. 36.
[964] EEEPS [1926], p. 145. O papel da universidade, mais que um colector de saberes e formador de encartados, é um espaço e um tempo de liberdade e de investigação da verdade, revelando a capacidade de criar de todos os cidadãos que se empenham na construção de uma sadia sociedade convivial e com apurado sentido crítico da Arte, da Cência, da Filosofia e da Religião. Assim, propõe, nesta entrevista supra citada (de 1926) que "interessante não seria uma Universidade Católica em Portugal! Criada pelos católicos, ela serviria, como as de França, por exemplo, para mostrar como a ciência, longe de ser incompatível com o catolicismo, pode viver e crescer nas suas universidades. // Estabeleceria com as universidades do Estado uma concorrência científica, que não seria para desprezar" (p. 146).

No seu pensamento, como educador, o projeto de organização do sistema educativo em Portugal, fundamenta-se numa teoria da cultura, e pensado no quadro das responsabilidades do Estado republicano, e democrático. Procura uma lei ou princípio que sirva de ponto firme de apoio a todo o edifício educativo, que encontra no quadrinómio de Eugénio Roberty: ciência, filosofia, arte e técnica. Valorizando a marca da linha cultural moderna, que se exprime em Auguste Comte, isto é, a tendência metodológico e a atitude ideológica, técnica e moral que a própria ciência despolotou no seu desenvolvimento. Com o fim último, e igualmente primeiro, de tornar a humanidade livre e criadora dos valores por que se rege. Assim, "a educação situa-se predominantemente no plano dos valores antropológicos; pelo que, sem desprezar a ciência e a técnica, apela prioritariamente à filosofia e à arte"[965].

Leonardo Coimbra estabelece uma filiação intrínseca entre a *atividade cultural* e a afirmação da pessoa humana, sem dúvida alguma, num horizonte profundamente cristão, envolvendo o conhecimento com o próprio amor, fazendo do ato de conhecer, sobretudo, uma expressão da vontade enquanto esta é animada precisamente pelo amor. A sua *teoria da cultura*, na fase do idealismo criacionista, "corresponde uma visão da cultura como expressão do dinamismo do espírito humano, que através dos diversos «modos de cultura» se realiza numa tendência de superação contínua das condições temporais e materiais, em direcção ao absoluto. A cultura, em si mesma, nunca constitui um fim, é sempre um meio ou «caminho» "[966]. Desta depende a organização do ensino e é no *espírito* ou *alma* da cultura que lhe fornece os argumentos de distrinça das diferentes formas do humanismo, sobretudo como expressão da relação da humanidade com o Absoluto e a luta com o Destino. A humanidade é fautora da cultura, e aquele que não se sinta instalada nela (na tradição da cultura humana) dela será vítima. Aqui, pensamento e ação estão unidos (a *teoria é a força da prática*), e a sua teoria da cultura pretende fornecer à humanidade uma visão estruturada e omnicompreensiva da vida e da ação das pessoas humanas em sociedade. Assim, a *memória da cultura* expressa a ligação ou relação do ser humano, de uns com os outros, com o espírito ou deus e com o Universo.

> "Com o homem aparece na vida uma nova forma de herança – a memória da cultura"[967];

[965] DOMINGUES, Joaquim – "Educação, Ciência e Democracia: em torno de «O Problema da Educação Nacional» de Leonardo Coimbra", in AA.VV. – *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1994, p. 54.
[966] GAMA, José – "O Tema da Cultura em Leonardo Coimbra", in *RPF*, LXVII (2011) 2, p. 306.
[967] SE [1910], p. 192.

mas não entendida como a hereditariedade (ou a herança) animal, que nos condiciona ou situa na língua, na ciência, na filosofia e na arte, bem como na religião. Porém, em 1921, apresentando o pensamento filosófico de Antero de Quental, afirma:

> "A herança é o conceito onde melhor se vê o esforço para o equilíbrio da tendência identificadora com a capacidade de diverso. // A herança é a negação do mecanismo, é, no entanto, um arremedo dos processos do mecanismo"[968].

Em rigor, são as circunstâncias do existir concreto do homem e da mulher. Entendendo a educação como a medida da liberdade humana (pois escolhemos o que queremos transmitir) e a forma justificada de transmissão da cultura humana. Continua, neste artigo de 1910, apresentar que a

> "educação deve dar o homem a si mesmo, envolvendo-o de claridade interior; dá-lo à família pelo enternecimento, à humanidade pelo amor, ao Universo pelo deslumbramento e pelo sacrifício. Partindo de si, o homem deve abraçar todo o Universo"[969].

Neste papel destaca-se a filosofia, expressão privilegiada das sínteses do pensamento, e como unificadora e dadora do verdadeiro sentido da cultura e da educação, e, consequentemente, o seu papel relevante na cultura humana e na formação total do homem e da mulher. Os elementos essenciais da *cultura humana*, e para uma boa transmissão dos mesmos, fazem premente uma escolha criteriosa no seu prisma filosófico. Não constituindo esta um todo harmonioso e sistemático, mas, e não raras vezes, em conflito e em competição, o critério que encontra é o da *experiência*. Mas esta é irredutível a uma fórmula, pois não há uma única experiência, urgindo a necessidade de encontrar o equilíbrio entre todos estes elementos, servindo à humanidade a máxima riqueza espiritual. Todas

> "as formas da cultura correspondem a necessidades substanciais do homem. A ciência à sua necessidade de saber e poder, a filosofia à necessidade de saber e unir, a arte à necessidade de se comover e amar, a religião à necessidade de se sacrificar e crer. // E para que todos estes modos se não

[968] PFAQ [1921], p. 389.
[969] SE [1910], p. 195.

> contrariem, é preciso colocá-los em presença e mútua dependência"[970].

O que se deve é procurar uma unificação ou convergência das várias formas de cultura, que não se produz por elas próprias, mas pela ânsia da unidade interior existente no homem. O fim de toda a educação é tornar o homem e a mulher livres.

> "Sobre certa experiência que tiver, por si ou descrita pelos outros, possuirá ciências. // Sobre essas ciências e experiência que fora destas ficou, reflectindo, há-de criar noções filosóficas. Com esta luz examinará a experiência moral e, partindo das virtudes humanas, irá subindo à noção de virtudes cósmicas, por legítimas hipóteses ou crenças. Só assim será livre o homem. A alma humana é feita de heroísmo e só na audácia da especulação e da acção pode viver livremente"[971].

Os seus pressupostos gnoseológicos e metafísicos são claros, mesmo que nem sempre explícitos. O seu conflito no *Colégio dos Órfãos de Braga*, em 1911, é testemunha da sua firmeza de convicções que lhe orientam o agir. Num cidade que apelida de no seu conjunto ser um

> "meio péssimo e o nível intelectual inferior ao da maior parte das aldeias"[972]

que conhece, Leonardo Coimbra, não hesita em aplicar o seu conceito de cultura e de educação em meio que lhe será tão adverso. Ao jornal *A Montanha* afirma taxativamente que

> "compete à educação tornar o homem livre, e o homem só será livre quando puder ser criador dos valores morais por que se regula: Para isso a educação tem de ser integral, não desprezando nenhuma das necessidades do espírito humano nem se escravizando a qualquer preconceito"[973].

---

[970] SE [1910], pp. 196-197.
[971] SE [1910], p. 199.
[972] PADdoCOB [1912], p. 409.
[973] PADdoCOB [1912], p. 408.

E este preconceito é, sem dúvida, o do catolicismo reaccionário de Braga, onde a ideia dominante é a *salvação da alma*, comprada pela módica quantia de uma Missa. Estes *cristãos domingueiros* merecem-lhe a mais severa crítica que nas suas inúteis agremiações *fingem a caridade* que lhes auferem indevido prestígio. Em rigor, o *conformismo bracarense na paz do Senhor*, onde feras espancam petizes, e não permite uma educação integral e escolas neutras em matéria religiosa. Vítima de intriga aponta uma visão da escola e da educação que, aparentemente, mais tarde, irá abandonar aquando dos conflitos na política e no governo. O mesmo, mas num contexto diferente, acontece no Porto, que relata na dedicatória à sua companheira, *minha querida amiga*, do seu livro *A Luta pela Imortalidade* (1918):

> "*Foi escrito naquela terra, tanto da minha saudade, para onde fomos escorraçados pela má vontade caluniosa dos reitores dos liceus do Porto – a Póvoa de Varzim*"[974].

A sua ousadia e desenvoltura intelectual e pedagógica não são compreendidas por todos, sejam católicos ou jacobinos. Todavia, e em rigor, procurará sempre uma educação integral, da qual a religião é parte, mas não confessional ou partidária, pois na sua essência a educação é livre e criadora de homens e mulheres livres. A cultura não é de um grupo exclusivo, político (partidário) ou religioso, mas, como verdadeiro democrata e republicano, defende uma educação, e ensino, para todos, pois a "função do estado democrático contemporâneo identifica-se com a própria essência da cultura"[975].

Nenhuma nação pode existir sem cultura[976], e a cultura nas suas formas deve ser universalista no seu carácter, seja a Ciência, seja a Filosofia, seja a Arte e a Técnica, sejam as Religiões. As nações fortes são cultas e a sua força social é a cultura, e é na força social que assenta a força e a grandeza da nação e do seu direito, que é a ordem, a sociabilidade e a justiça. Os seus valores são universais na sua essência abstrata, mas nacionais na sua concretude; sem serem uma *cousa*, são uma dinâmica que nos permite definir as tendências ou o seu espírito.

> "A cultura humana é uma nebulosa em evolução"[977],

escrevia em 1910, mas ao contrário da Lei dos Três Estados de Comte, confundindo a lei de evolução do espírito humano com a evolução do espírito científico, não afirma a eliminação de certas necessidades.

---

[974] ALI (livro) [1918], p. 247.
[975] GAMA, José – "O Tema da Cultura …", p. 312.
[976] Cf. PEN [1926], pp. 152-153.
[977] MA [1910], p. 187.

> "Como a evolução humana não é unilateral e rectilínea coexistem na mesma época e na mesma sociedade individualidades com a cultura indiferenciada e individualidades onde já se deu a diferenciação da cultura"[978].

Assim, a ciência dá-se no homem quando o raciocínio lógico e teórico ocupa o lugar do raciocino prático e emotivo. E a ciência, dentro do seu criacionismo gnoseológico, perante uma realidade sempre em excesso, é a elaboração de uma perceção da realidade pela consciência, que procura eliminar o sujeito e a espontaneidade criadora, pois apenas olha as relações dos fenómenos e ordena-os. É a filosofia que tem a responsabilidade de saber e unir, como órgão da liberdade, que abre perspetivas infindáveis à afirmação do indivíduo. Mas é a religião o ponto culminante e convergente de todas as formas de cultura[979], pois até a própria filosofia termina em religião (esta afirmação é anterior à República, 1908). Adotando a definição de religião de Höffding[980], segundo a qual a questão religiosa está na relação entre o valor e a realidade, sendo o valor a depender da realidade. É dentro desta perspetiva que se entende que o conservadorismo é um absurdo, pois, como escreve em 1911,

> "conservar as tradições intactas, como um bloco inerte contra o qual batem e resvalam as ideias novas, é uma utopia perigosa"[981];

bem como o radicalismo sistemático é outro absurdo, pois quereria, simultaneamente, o real e o ideal, fazendo coincidir o materialismo e o intelectualismo históricos. A emoção

---

[978] MA [1910], p. 187. Criticando a teoria de Comte, como a de Platão, escreve em PEN [1926], p. 156: "quer Platão, quer Comte, tiveram ainda uma visão demasiadamente estática para poderem ter achado o dinamismo do progresso cultural"; porém a teoria de Platão parece-lhe mais fecunda, "interpretando a ideia de Supremo Bem como um Ideal gerador de ideias informadoras de uma realidade, aproximando-se progressiva e indefinidamente daquele ideal. É isto que explica a transição da *República* para as *Leis*".

[979] Cf. EI [1908], p. 108: "A religião como principal meio de cultura de um grande número de povos, envolve no seu complexo sincretismo original os elementos que, diferenciados, constituirão a cultura do futuro".

[980] Segundo este pensador, por exemplo, é a religião que depende das formas de cultura que nos dão a realidade: a ciência e a filosofia; e as artes são, por excelência, o meio privilegiado de expressão da religião. Na religião convergem todas as formas de cultura, mas o sentido crítico é estritamente necessário, logo a religião é uma criação do homem. Só os que recebem a filosofia e a ciência acriticamente têm uma religião confessional, uma Igreja. Cada indivíduo tem de criar a sua religião. É aqui que a liberdade se traça, que examina e que sobe à noção de virtudes cósmicas. Por isso, a filosofia termina em religião e é por esta, em última análise, que se torna livre numa religião individual e cósmica, metafísica e moral. Construída, portanto, e servida pelas artes, quer dizer, criacionista [Cf. SE [1910], p. 197: "Estando o problema religioso na relação entre o valor e a realidade (Höffding), é aquele que depende desta"].

[981] RC [1911], p. 271.

religiosa é o máximo atingido na dialética artística e estética, que é o progresso vivo da personalidade. Isto é, uma série de abraços concêntricos, em sociedade estende-se a todos e a tudo; uma socialização absoluta que realiza o pensamento, e eis o sentimento religioso. Avisando, sempre, do perigo à espreita dos *cousismos* que se dão na religião institucionalizada e nos fanatismos dogmáticos, *inimiga do pensamento filosófico*, e impedindo que o sentimento religoso se torme o *sentimento social transcendentalizado*[982].

É de salientar a rutura que, desde *O Criacionismo*, em oposição ao Positivismo filosófico e científico, faz com a maçonaria deísta que proclamava uma *Religião da Humanidade*. Sem deixar de ser um crítico feroz do catolicismo, quer dizer, da institucionalização da religião encerrada, ou *cousada*, nas suas torres de marfim, assim escreve sobre a *presumível religião dos povos* de toda a terra, na e pela razão positiva –

> "A religião da Humanidade é um novo cousismo, híbrido, porque é mais e menos que o *cousismo* da religião nacional. Mais, porque a humanidade é um mais largo círculo que a pátria; menos, porque a humanidade é, em si, uma abstração com menos vida que uma Pátria"[983].

O verdadeiro sentimento religioso vive já no Universo, sem deixar de apontar os seus substitutos na ciência, na arte e na filosofia. Para Leonardo Coimbra, e isto ao contrário de Kant, nenhum povo consegue chegar à noção de humanidade, sem ser pela ação de um pensamento desinteressado. Mesmo que a humanidade seja uma noção superior à matéria, não deixa de ser um *cousismo* encerrar o sentimento religoso na humanidade (como no materialismo se encerra, ou *cousa*, no Universo). Para o nosso filósofo, em *A saudade luso-galaica* (1924), é claro que a humanidade e a natureza, toda a criação, está num processo de espiritualização ascendente, e por isso,

---

[982] Cf. C [1912], pp. 320-321.

[983] C [1912], p. 321. Não se pode olvidar que Leonardo Coimbra conheceu maçónicos militantes, entre os quais alguns amigos muito importantes, como Santos Graça, na Póvoa de Varzim; e, segundo outros, terá sido mesmo, embora em tempo muito curto, aderente de uma Loja Maçónica. E sem dúvida que o foi; mas a pergunta que se impõe é: com que empenho? Mas Amândio César escreveu assim em 1979: "Era a sua fome de liberdade a cortar com os laços que o prendiam, que o manietavam à seita a que tantos anos obedecera: a maçonaria" (in *A Rua*, 04 de Janeiro de 1979, p. 365). Não me parece, que alguém que tanto criticou o intelectualismo e os dogmatismos vários, se tenha deixado prender tantos anos a um grupo gnóstico, teísta ou ateísta, ou mesmo agnóstico; julgo legítimo afirmar o seu contacto, e até breve filiação não militante, com a maçonaria, pois as dificuldades financeiras foram muitas e, sobretudo na Póvoa de Varzim, a proximidade destes amigos maçónicos terá nele despertado a sua famosa curiosidade, que se juntava à necessidade…

> "não é a Natureza que «modela» o homem, nem também este que modela aquela; mais homem e natureza são gestos da mesma força, movimentos da mesma alma"[984].

A sua *filosofia teológica*, ou *teodiceia*, define-se em alguns aspetos muito peculiares, e que contribuem decisivamente, para a sua antropologia. Numa carta sem data, dirigida a *Meu Caro Alvim*, onde, perante o desespero nietzschiano de Alvim, lhe propõe Deus ao invés do *eterno retorno*. O desespero de que padece é a *voz do instinto metafísico*, onde a alma humana toca o absoluto e rompe a casca dura do ceticismo, numa *fome de infinito e eterno*. Esta *sede do nosso amor* provoca na humanidade a consciente necessidade de Deus,

> "como o lugar metafísico de encontro das almas (…), e amor das criaturas em Deus"[985],

ou que as *lágrimas desesperadas* tornam efetiva e verdadeira uma separação temporária. Mas as separações reais só serão aquelas

> "que resultem da ausência de Deus nas almas. Ora Deus não se ausenta, mas permite à nossa liberdade que se ausente"[986].

Mas o coração magoado da humanidade suspira de saudade, de saudade de Deus[987]. Este é o cântico das origens, onde se sente *o bafo da divindade pairando sobre o Génesis*[988].

---

[984] ASL-G [1924], p. 743.
[985] MCA [s/d], p. 666.
[986] MCA [s/d], p. 666.
[987] Cf. TEIXEIRA, António Braz – "A Filosofia Portuguesa Contemporânea", in SILVA, Vítor Aguiar e/ROCHA, Acílio/CUNHA, Norberto (org.) – *Homenagem a Lúcio Craveiro da Silva*. Braga: Centro de Estudos Humanísticos/Universidade do Minho, 1994, p. 81: "a saudade, sendo lembrança da pátria divina com o desejo do regresso, é, igualmente, para o mestre portuense, com a menor presença de Deus em nós e nos seres, o sentimento de ir a caminho de uma maior presença, pois Deus é permanente invenção do amor que aumenta a vida e supera a separatividade e a queda. Daí que, pela Encarnação de Cristo, o acto infinito do amor criador, o cristianismo se apresente ao pensamento de Leonardo Coimbra como a mais alta e nobre expressão religiosa da saudade".
[988] Cf. Idem – "Introdução à Filosofia da Saudade". In *Deus, o Mal e a Saudade. Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro Contemporâneo*. Lisboa: Fundação Lusíada, 1993, p. 125: eis como descreve a saudade leonardina, que se afasta do saudosismo pascoaliano – "Como realidade espiritual e transcendente, a saudade é saudade do Eden, da Pátria donde o homem foi escorraçado como consequência da acção da sua vontade contra a união amorosa com Deus criador. Assim, em seu radical sentido, a saudade é «a lembrança da Pátria com o desejo do regresso» ".

> "Muitos corações dormiam, mal abalados das recordações espirituais, mas, eis que o Sol da sua Pátria passa de encontro a esses corações, e neles levanta tamanha maré de Saudade, que jamais irá parar o tumulto das suas ondas!"[989].

Em Leonardo Coimbra, sem negar as outras dimensões da saudade portuguesa, a *saudade* assemelheça à remisnicência platónica em leitura cristã, ou a um *rouxinol da Saudade*:

> "O rouxinol da minha Saudade não tombará de cansado na levada de águas que o arrastem, ele abre umas asas tamanhas como o Mundo, e ei-lo que tomba moribundo, trazendo em suas asas desdobradas os próprios sóis do espaço, e é, na torrente do teu olhar, que eu vejo cair, correr e sumir-se, como Ofélia e o sonho, com o meu pobre coração carregado da melancolia dos homens, dos séculos e das cousas"[990].

O nosso filósofo atingiu a dimensão metafísica da saudade, pois a humanidade não se limita a ter saudades, mas a ser em tudo e para lá de tudo, em carne e osso, uma *encarnação da saudade*. Uma saudade transcendente, ou de si mesmo, que contém a saudade imanente. Não nos aliena, e não nos encerra no sensualismo, mas projeta-nos para o futuro, indefinidamente aberto, individual e coletivo no ser total do *ser humano* em memória e lembrança (não mero recordar desalentado e vencido, mas desejo e esforço ativo). O nosso filósofo assegura a sua antropologia "num *ethos* realmente dramático"[991], ligando ao mundo e aos outros cada qual, que desdobra o sentimento da saudade numa reflexão sbre o homem e a mulher concretos, que sofrem em carência e contingência, na finitude das suas experiências quotidianas, presentes e passadas, e se faz peregrino a caminho de maior presença. Este sentimento ativo, a saudade, articula-se intimamente com o amor, "o centro e a raiz de todo o criacionismo"[992], que no seu poder criador excedente, com a memória e a lembrança, é promessa ativa de prosseguir na libertação dos horizontes limitados da humanidade. "Leonardo Coimbra liga a saudade ao destino último do homem"[993]. Esta *saudade* "denuncia não apenas uma carência ou ausência particular, concreta, finita, mas, através de todos os bens finitos e particulares, uma carência e uma

---

[989] SS [1923], p. 335.
[990] ORS [1926?], p. 423.
[991] PEREIRA, Paula Cristina – "O sentido ético da experiência saudosa ou da ausência como *presença* em nós", in AA.VV. – *O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro (1850-2000). Actas do I Congresso Internacional*. Vol. II. Lisboa: IN-CM, 2009, p. 561.
[992] TEIXEIRA, António Braz – "A Ideia de Deus no Pensamento de Leonardo Coimbra", in AA.VV. – *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1994, p. 304.
[993] LEÃO, Francisco da Cunha – *O Enigma Português*. 4ª Edição. Lisboa: Guimrães Editores, 1998, p. 198.

ausência de *qualquer coisa* que está sempre para além de nossos limitados horizontes. Não é regressando, pois, que nos libertamos da dor na saudade vivida, mas caminhando e prosseguindo. A Saudade é uma tensão para o futuro, bem diversa da *saudade* do poeta Teixeira de Pascoaes[994], embora a um exame superficial se mostre, muitas vezes, voltada para o passado, num "lânguido e desolador suspirar"[995]. A saudade leonardina[996] "é o sentimento de uma Unidade perdida"[997], e assenta na visão invertida, ou ginástica, herdada dos franciscanos e de Keith Chesterton, permite-lhe, numa visão poética e humilde, identificar a vontade pessoal e a vontade divina, e que lhe causa este sentimento saudoso da *Origem*, misteriosa e pressentida na presença de Cristo Jesus, no milagre da *criação redentora*:

> "sublime obra de Graça, repetindo o milagre da Criação. // *O Milagre!?* // Tirai a poeira da banalidade de sobre as cousas, olhai-as em sua infinita dependência e todas elas são o permanente milagre da Criação"[998].

Mas Deus não aparece para o nosso filósofo, como para Kant, como um postulado da razão prática. O seu texto *A Existência de Deus* é uma demorada revisão crítica do

---

[994] Cf. PIMENTEL, Manuel Cândido – "Filosofia Criacionista e Filosofia Messiânico-Profética em torno de *O Pensamento criacionista* de Leonardo Coimbra e a *Arte de Ser Português* de Teixeira de Pascoaes", in CARVALHO, Sofia A. (coord. geral)/Anabela Rita e José Eduardo Franco (coord. científica) – *Teixeira de Pascoaes. A "Arte de Ser Português" e a Renascença Portuguesa*. Lisboa: Edições Colibri, 2017, p. 67: mostrando que o criacionismo é anterior à ideia da Renascença Portuguesa e que passa ao lado do messianismo político e das suas formulações profetológicas, Leonardo Coimbra está imune ao imaginário popular do sebastianismo e ao imaginismo filosófico-literário de Teixeira de Pascoaes. E Pimentel remata: "dá uma interpretação não saudosista da saudade, revelando-a experiência pensável, e filosoficamente dela extraiu uma gnosiologia e uma metafísica. (…). Não vi que Leonardo tenha discordado da aproximação do criacionismo ao saudosismo feita por Pascoaes, embora hoje, a esta distância, há que reconhecer que do suposto saudosismo de Leonardo está ausente o núcleo messiânico, profético e paraclético que caracteriza, na essência, o saudosismo de Pascoaes e o converte em programa de ação reformadora das mentalidades".

[995] FREITAS, Manuel B. da Costa – "Aspectos do saudosismo em Leonardo Coimbra", in *Itinerarium*, IV (1958) 21, p. 280.

[996] Cf. DIMAS, Sanuel – "A Visão Mistérica da Alma Pátria Portuguesa, no Espírito da *Renascença Portuguesa* de Teixeira de Pascoaes e Leonardo Coimbra", in CARVALHO, Sofia A. (coord. geral)/Anabela Rita e José Eduardo Franco (coord. científica) – *Teixeira de Pascoaes. A "Arte de Ser Português" e a Renascença Portuguesa*. Vol. 2. Lisboa: Edições Colibri, 2017, p. 120: diferentemente do misticismo saudosista de Teixeira de Pascoaes (de profundo cariz gnóstico e de cristianismo heterodoxo), a "metafísica saudosista da Saudade de Leonardo Coimbra encerra este carácter de religação a Deus e de visão da dimensão divina da Vida que vence a morte por mérito e por graça, mas no pressuposto de que a perfeita unidade da matéria e do espírito, do humano e do divino, só é consumada na realidade escatológica dos últimos dias após a ressurreição universal da humanidade e a redenção integral do Universo por ação sobrenatural de Deus transcendente".

[997] FREITAS, Manuel B. da Costa – "O tema da saudade …", p. 436.

[998] FA [1927], pp. 240-241.

argumentário kantiano dos *argumentos clássicos* da existência de Deus, o que o leva a concluir pela reabilitação do argumento ontológico em moldes novos[999]. "O problema da existência de Deus emerge na filosofia leonardina enlaçada a um causismo cosmológico e a um causismo ético. Pelo primeiro, Leonardo inquire o enigma – elevado a mistério – da criação e da harmonia universais, pelo segundo inquire do significado da existência, valor e finalidade humanas"[1000]. O problema de Deus é o problema do significado humano, uma interpretação da humanidade (do homem e da mulher integral em carne e osso) e da sua existência, bem como da Vida. A sua atitude perante Deus é de profunda confiança na sequência da continuidade da vida moral. Parece que para o nosso filósofo só há, verdadeiramente, uma via de acesso a Deus, a experiência religiosa e moral, fazendo convergir todos os argumentos no argumento ontológico. É na Humanidade, em humanidade, que o Totalmente Outro se revelou/manifestou à humanidade (que, por sua vez, é *imago Dei*). Surge como um assentimento interior,e uma adesão pessoal, que exige relação que afeta a humanidade e Deus numa relação amorosa. Só a experiência moral eleva a humanidade a Deus, pois, a pessoa moral resume em si toda a ordem, bondade e beleza do Universo. Ela mesma é um esforço contínuo para maior beleza e bondade; um esforço para maior perfeição. Uma recondução da mulher e do homem, através da saudade, à sua *pátria* de origem, à sua condição ontológica de *criatura de Deus*. *Jesus é a saudade de Deus* que na recondução da humanidade, através da saudade, à sua nativa condição ontológica de criatura – e *Jesus é a saudade da humanidade* – que se unem num *ósculo*. E porquê? Porque a "existência de Deus é apreendida pelo pensamento e na própria vida do pensamento, (…). Não é, pois, de uma abstracta ideia de perfeição que Leonardo Coimbra conclui a existência de Deus, mas é o próprio pensamento criador, laborioso e esforçado que, transpondo incontáveis obstáculos, para si *constrói* a *sensação* da irrecusável presença de um Infinito amor que tudo abraça, anima e sustenta"[1001]. Este *ato de fé*, numa relação de proximidade e de atenção, é pessoal, que a via racional não pode esgotar. Aqui se desenha a sua antropologia que "abre o homem para o transcendente, para o absoluto e para Deus, [e] por isso a questão religiosa coloca-se ao nível do sentido último do homem. O homem, para Leonardo, só se pode perspetivar num horizonte transcendente, onde Deus é não só o princípio de tudo, como o fim para o qual tudo está orientado"[1002].

A sua reflexão sobre a *visão franciscana*, ou compreensão franciscana do Universo, coloca-o num movimento entre dois pólos – o *Nada* e o *Tudo* (ou *Infinito*). "Se a visão

---

[999] Cf. FREITAS, Manuel B. da Costa – "As provas da existência de Deus segundo o método criacionista de Leonardo Coimbra", in *Itinerarium*, V (1959) 25, p. 319: "toda a força do argumento ontológico está em demonstrar que essa ideia de perfeição, donde se parte, não é um simples conceito a priori sem valor de realidade, mas uma ideia *viva* e operante haurida na própria experiência".

[1000] GOMES, Pinharanda – *A Teologia de Leonardo Coimbra*…, p. 74.

[1001] FREITAS, Manuel B. da Costa – "O Humanismo Cristão no Discurso Criacionista de Leonardo Coimbra", in AA.VV. – *Actas do Congresso Internacional. Pensadores Portuenses Contemporâneos (1850-1950)*. Vol. II. Lisboa: UCP/IN-CM, 2002, p. 247.

[1002] COSTA, António Martins da – *O Pensamento Filosófico Português Contemporâneo…*, p. 19.

ginástica propõe uma *metanóia* da inteligência, uma conversão espiritual, é porque a razão salta do domínio da positividade do saber para o domínio onde o verbo do discurso se afunda no mistério para ressurgir poeticamente no mundo, falando a linguagem da revelação. (…). // (…) // A visão que daí se segue é mais enigmática do que problemática, mais interrogativa e meditativa do que indagadora e positiva, menos conceptual e mais simbólica, poética e mística"[1003]. A vida da humanidade está lançada numa seta que aponta outro rumo, o *Infinito*, que se estabelece na *nova morada* da humanidade no *Puro Amor*, firmeza indestrutível, que tudo sustenta.

> "O *Nada* e o *Infinito*: dois pólos do magnetismo da Vida, dois rumos a que apontam os mundos e os seres, ou perdidos na catástrofe do *desfazer-se*, ou *refeitos* das forças hauridas no leite maternal da criação"[1004].

Esta é uma tensão dualista entre a permanência do Ser e o fluxo transitório dos seres, mas o nosso filósofo recusa quer o imanentismo imobilista (de um Ser bastando-se no seu movimento de ascensão e queda), quer o transcendentalismo dualista (que afirma um Ser perfeito e nega a vida da experiência plural). O seu caminho passa pela viabilidade de "um imanentismo que descobre o Ser em vários planos e que, evitando a justaposição do real e do ideal, revele a estrutura ordenada e hierárquica do Universo"[1005]. Sem deixar de considerar o perigo que guarda em si o imanentismo, a possibilidade de destruição da ordem hierárquica do Ser, como muito bem o conhece em Sampaio Bruno. Assim, recorrendo à terminologia de Kierkegaard, adverte para o *salto* que, necessariamente, tem de acontecer para o Transcendente (e aqui está presente Platão e o conceito de Ideia, e Aristóteles e o conceito de Ato Puro). Contudo, e apesar de Platão (matéria preexistente) e Aristóteles (resistência pluralista inexaurível), Leonardo Coimbra não se contenta com o salto destes, pois dá-lhe somente um *transcendente incompleto*; só a

> "transcendência completa dará o verdadeiro Acto puro: o Infinito enchendo o *Nada* da Esmola do Ser"[1006].

A visão franciscana da vida consiste na redenção, ou ressurreição, universal e integral, em que toda a criação é plenificada, ou glorificada, em Deus pelo Seu Espírito, na ação redentora de Deus encarnado – Cristo Jesus – na Cruz de Amor. Só o olhar inocente, visão

---

[1003] PIMENTEL, Manuel Cândido – *A Ontologia Integral …*, p. 96.
[1004] FAVFV [1927], p. 182.
[1005] DIMAS, Samuel – "A visão franciscana da Vida em Leonardo Coimbra", in *Itinerarium*, LIX (2013) 207, p. 441.
[1006] FAVFV [1927], p. 186.

redimida, é capaz desta *visão ginástica*[1007] e que abrange toda a criação (Humanidade e Natureza) suspensa no *Infinito Amor Amante*:

> "*A esmola do Ser*. – É esta a visão cristã da Vida e do Universo. – O *Nada* e o *Infinito*: aquele subindo por gratuita dádiva de este à categoria do Ser"[1008].

Leonardo Coimbra passa de uma Metafísica para uma Ontologia do Espírito, de relevância maior para o seu pensamento filosófico, radicada no mistério essencial e inesgotável do Ser divino. Não significa, de forma alguma, a remoção do Mistério de Deus, mas da possibilidade de uma aproximação assintótica do ser divino.

> "A criação é feita de *palavras vivas* e não há discurso sem pensamento que o forme; e, por isso, o Universo é *suspenso da palavra de Deus*"[1009].

Mas de sobremaneira o é na passagem desta para um Ontoteologia do Espírito[1010] na década de trinta. Destacam-se as obras *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* (1935) e a obra incompleta *O homem às mãos com o Destino* (s/d). Sem dúvida que a partir da obra *A Razão experimental* (1923) o seu pensamento filosófico se vai transmutando e a sua atitude religiosa se matura no sentido do cristianismo católico, perante o lirismo metafísico e a Revelação, inclinando-se cada vez mais para a Revelação cristã professada no catolicismo. Esta opção é clara na obra que é o mote principal deste trabalho – *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* e em *O Homem às mãos com o Destino*. Nestas duas obras, contra toda a pretensão científica e sociológica para dessacralizar progressivamente toda a atividade humana, propõe exatamente o contrário: o apelo à transcendência do ser divino. Um Deus eterno, absoluto e omnipresente, e uma humanidade livre, porque Deus a fez livre. As Provas (ou Vias) da existência de Deus revelam bem, na sua evolução, esta opção leonardina. Mas para o nosso filósofo a maior prova da Sua existência é a intuição e fé da existência de um espírito superior, criador da humanidade e do Universo, que manifesta a sua profunda fé em Deus e na Humanidade.

Para a revalorização do argumento ontológico, da tradição anselmiana e da escolástica franciscana, "o elemento concreto, vivencial e experiencial de Deus foi decisivo para que

---

[1007] Cf. DIMAS, Samuel – "A visão franciscana da Vida …", p. 447: "que, na *luz-pensamento da Origem*, olha todos os seres do Universo com espanto e admiração e reconhece o milagre do Amor e da dádiva em que toda a criatura, ao apagar-se nas cinzas da morte, precipita-se na fornalha ardente do criador e reacende-se na luz boa da eternidade".

[1008] FAVFV [1927], p. 187.

[1009] FA [1927], p. 206.

[1010] Cf. COSTA, António Martins da – *O Pensamento Filosófico Português Contemporâneo…*, p. 370.

da ideia de Deus se passasse para a existência de Deus e da contingência de Deus se passasse para a sua necessidade"[1011]. Passando pelo *a priori* de Santo Anselmo e pelo *a posteriori* de São Tomás de Aquino, mitigados, e pela experiência. Mas quando pondera o argumento anselmiano distingue dois tipos da abstração na ideia de *perfeição*:

> "Não é da ideia abstracta de perfeição que concluo a existência do Ser perfeito; mas da *ideia viva*, realizando obras, de perfeição sem limites, que concluo uma longínqua fonte de perfeição, que alimenta as obras duma perfeição ascendente realizando-se em *Vida*"[1012].

É a ideia de participação, de embebência, resultante da noção de irracional e de excesso amor de Deus. Ou, como diz João Ferreira, apoiado no texto leonardino d'*A Alegria, a Dor e a Graça*, a "prova de Deus formulada por Leonardo Coimbra a partir da *experiência interior*. A esta prova chamaremos por comodidade, *via interior*, e, por exigência técnica, *embebência ontológica*"[1013]. Por outro lado, o conceito tomista de analogia[1014], como o mais profundo processo de conhecimento, permite introduzir o conceito divino dentro das estruturas de conhecimento sem redondar num panteísmo, a univocidade absoluta, ou num ateísmo, a equivocidade absoluta. "A analogia tenta explicar reflexivamente essa ideia de imagem e semelhança, criando uma noção que é comum ao homem e a Deus, isto é, a noção de ser. Através do ser finito podemos ascender ao ser absoluto, mesmo que de forma inadequada, mas se não houvesse alguma semelhança entre nós e Deus, seria impossível falar do seu Mistério e não seria possível o seu conhecimento assimptótico"[1015]. De São Tomás de Aquino afirma ter recebido a ideia de *ser*[1016], mas é o texto d'*A Alegria, a Dor e a Graça* (de 1916) que diz a prova do argumento da existência de Deus que encontra no tomismo: *embebência ontológica*. Ora, se a ideia de Ser é uma das mais presentes ao ser humano, no pensar e no agir, como nódulo estável, mas oculto e difícil, marca o fundo substancial do *ser* humano. A resposta não é o ceticismo, nem o niilismo, porque o *ser* é o

---

[1011] Idem, *Ibidem*, p. 441.
[1012] ED [1923], p. 317.
[1013] FERREIRA, João – "A «embebência ontológica» como prova da existência de Deus em Leonardo Coimbra", in *Itinerarium*, V (1959) 24, pp. 184-185. Como afirma na p. 196, "a doutrina da participação e da exemplaridade é o pressuposto primordial da teoria da embebência ontológica".
[1014] Cf. PI [1920], p. 177. António de Magalhães (em "Iniciação ao moderno Pensamento Português", in *RPF*, X (1954) 4, pp. 502-511) apresenta Maréchal como o inspirador fundamental do Tomismo no nosso filósofo, de sobremaneira neste conceito de *analogia*. "O descobrimento do Tomismo, interpretado na linha de Maréchal, deu-lhe a teoria da analogia do ser, desde a primeira hora pressentida confusamente, como chave dos enigmas fundamentais, em que o seu espírito longa e dramaticamente se debatera" (p. 506).
[1015] DIMAS, Samuel – *A Metafísica da Experiência…*, p. 320.
[1016] Cf. ADG [1916], p. 131.

infinito preenchendo o nada, e soerguendo o corpo na vastidão do Espaço. Como Pascal, a humanidade colocada no *ilimitado oceano do ser* deixa de ser a

> "humilde cana tremendo ao vento"[1017].

Tornada um *Quixote consciente*, a humanidade torna-se vida pensada, sentida e agida. Fica admirado pela teologia ignorar esta via de acesso a Deus, que se suporta na ideia consistente da afirmação do *ser* como sustento da realidade dos mundos. O amor preenchendo o nada, visão do *ser* à qual chegados,

> "não se vê que esse *ser* é, no homem, uma febre de imortalidade, um desespero de náufrago procurando o eterno, como único ponto sólido no abismo da vida, que transita e foge!"[1018]

O criacionismo leonardino, na força do poder maior da moral, teima em querer o dever, e afirma o valor absoluto da consciência, que é, somente, a *origem* e *farol* desse *dever*. Ou, como escreve António Braz Teixeira, "esta participação e emergência do homem no ser, este impulso que dele recebe no caminho de uma mais perfeita realização do dever moral e do bem apresentava-se ao filósofo como segura prova e decisivo argumento da existência de Deus, mais solidamente enraizado na concreta experiência religiosa do que o próprio argumento ontológico"[1019].

A presença de São Boaventura, e outros franciscanos, com a preciosa presença do dominicano de Aquino, ao seu pensamento é denunciada no seu conceito da visão franciscana da vida como *visão ginástica*. O nosso filósofo é claro na afirmação de que a Natureza surge como vestígio e símbolo da divindade, e que através de uma visão na Origem se alcança na aitude cristã promovida pelo franciscanismo: pobreza e despojamento. Estas atitudes produzem na humanidade o sentimento de integral dependência que nos liga ao Criador, e nos leva a reconhecer a Criação como obra do Seu Amor misericordioso. Esta visão nova e otimista descobre-se reconciliada na Obra de Cristo, que na sua Encarnação teve a mais alta dádiva do Amor de Deus à Humanidade e ao Universo, em sofrimento e pobreza. Em *simples criatura* se fez morada na Criação o Criador. Boaventura vê aqui um ititnerário para Deus, através da mediação perfeita do conhecimento sobrenatural, nas criaturas. Em rigor, o argumento ontológico vale até onde a experiência o justificar, logo, não se trata de uma abstração, mas de uma experiência, ou ideia, viva numa humanidade definida como uma nostalgia e saudade de Deus (o *raio de*

[1017] ADG [1916], p. 132.
[1018] ADG [1916], p. 134.
[1019] TEIXEIRA, António Braz – "A Ideia de Deus n…", p. 57.

Sol terno). A "*embebência ontológica* é declarar implicitamente que o nosso querer está radicado no Ser ao qual se dirige o nosso desejo, a nossa ânsia, a nossa constância e a nossa dinamicidade. Estar embebido e embeber-se é ser participante, é revelar a *condição contingente* do ser percário que ergue os braços para um Outro que resolva a equação entre o desejo e a posse plena do objecto querido // A embebência ontológica parte dos dados duma metafisíca da *insuficiência humana*, a qual, na dialéctica do próprio direccionismo imanente do querer humano, supõe já um complemento no «Único necessário» "[1020].

René Descartes e Immanuel Kant são essenciais à sua filosofia teológica ou teodiceia. "Curiosamente, Leonardo dedicar-se-á, de maneira temática, a desenvolver a importância destas meditações de Descartes, tentando demonstrar que, neste pensador, contrariamente a Kant, se encontra uma saída para o caminho gradual do pensamento e seu acabamento em Deus"[1021]. É, assim, que em Descartes encontra o apoio filosófico mais firme de recuperação do argumento ontológico, e sobretudo na *quinta meditação* das suas *Meditações Filosóficas* – "contudo, sempre me apraz pensar acerca de um ente primeiro e supremo, e como que tirar a sua ideia do tesouro do meu espírito, é necessário que lhe atribua todas as perfeições"[1022]. Mas na *terceira meditação*, números 23-28, tinha concluído que este não era um argumento infalível, em virtude da imperfeição do seu conhecimento; talvez, crêem muitos dos seus estudiosos para evitar as críticas. Contudo, é a crítica de Kant ao argumento cartesiano, que opõe que a existência não pode sair de um *juízo analítico*, pois é certo de que da *ideia de perfeição* não se pode concluir a *existência de um ser perfeito*. Mas o nosso filósofo valoriza a posição filosófica de Descartes que afirma o esforço gradual do pensamento e, consequentemente, do conhecimento. Assim, remata Leonardo Coimbra, dê-se

> "ao pensamento filosófico, a sua única, a sua incontestável realidade de ser a referência de todas as noções à pessoa, isto é, a construção para a pessoa dos determinismos da acção: ou caminhe-se até à metafísica, até que o pensamento seja o próprio *excesso rítmico* da mónada, a sua liberdade activa"[1023].

Contudo, mesmo que assintoticamente, caminhamos em alegre confiança e esforço porfiado para um fim, um pólo de atração. O infinito excesso, a atividade pura, Deus, que em Descartes

---

[1020] FERREIRA, João – "A «embebência ontológica» …", pp. 197-198.
[1021] PINHO, Arnaldo Cardoso de – "Experiência e conhecimento de Deus em Leonardo Coimbra", in *Humanísitca e Teologia*, XVI (1995) 1-2, p. 10.
[1022] DESCARTES, René – *Meditações Metafísicas sobre a Filosofia Primeira*. Coimbra: Livraria Almedina, 1976, p. 189.
[1023] C [1912], p. 366.

> "é pelo supremo infinito da Ideia"[1024],

que não se manifesta fora da apreensão que dele fazem as mónadas. Na vida moral e religiosa Deus está presente como possibilidade e aspiração ilimitada, pelo e no pensamento em que Ele é apreendido. Leonardo Coimbra "mostra como o «argumento físico-teológico fundido com o cosmológico nos leva, contra Kant, até à ideia dum Deus criador» "[1025]. A sua tentativa de conciliar Descartes e Kant, advogando com Kant a via moral, mas renunciando ao cousismo moral da continuidade moral, e em Descartes recorrendo ao esforço gradual, à liberdade ativa, cuja continuidade supõe e implica sempre o infinito moral para o qual sempre tende o dinamismo moral, e este é nunca acabado. A pessoa ativa torna-se pessoa religiosa, mas mais que uma inflexão, consiste em viver no todo,

> "dar-se em acções de ilimitada generosidade. É ser criador eterno da eterna beleza moral. Neste sentido, ser religioso é viver no Infinito. (…). O pensamento que serve a acção religiosa, é, pois, um pensamento emergido duma *inesgotável continuidade de amor e fraternidade*"[1026].

Para o nosso filósofo a necessidade de Deus não se reduz a uma aposta, ao *pari pascaliano*, pois,

> "não é uma aposta em termos intelectuais do cálculo de probabilidades, mas em termos morais e metafísiscos duma necessária opção em face dos caminhos da vida"[1027].

Deus deve ser vivido e sentido, mais que provado, evitando todos os cousismos, deve ser professado com a vida concreta do homem e da mulher em carne e osso. E valorizando a posição original de Kant, pois é pela atividade moral que se pode chegar a Deus, afirma que o

> "problema de Deus é o problema do significado humano e super-humano mas finito, e do significado absoluto da moral.

[1024] SDPPPM [1913], p. 47.
[1025] MARINHO, José – *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra…*, p. 176.
[1026] C [1912], p. 366.
[1027] RHHS [1935], p. 69.

> A consciência moral é um acidente humano, ou é a mais intranha realidade e essência? Eis o problema de Deus"[1028].

Mas Kant parece prisioneiro de um formalismo que o impede da vivência existencial do Deus acreditado e vivido. Leonardo Coimbra está plenamente convencido que

> "o argumento físico-teológico fundido com o cosmológico leva-nos, contra Kant, até à ideia de Deus criador e sem precisar do *argumento ontológico*"[1029].

É da ideia viva, e não de uma abstração, de perfeição sem limites que se pode concluir uma *longínqua perfeição*, que por sua vez alimenta as obras de uma perfeição ascendente que se realiza em vida, em *experiência religiosa*. A *Prova Matemática* da existência do Ser Divino, só entendível dentro desta vida religiosa, assenta na superioridade do espírito sobre a matéria, e que na "base da matemática, se encontra a ligação não biunívoca do espírito e da matéria que mostra aquele a criar funções que esta recebe e aceita, revelando a superioridade do primeiro sobre a segunda"[1030].

Foi ao Padre Agostinho Veloso, em Agosto de 1934, a quem o nosso filósofo pediu por esses dia a visita de um sacerdote para lhe manisfestar a intenção de aderir ao seio da Igreja Católica (como seu filho o manifestou no opúsculo em polémica com Sant'Anna Dionísio). De 5 a 12 de Agosto participou, em Matosinhos, na Semana Vicentina (sobre ação social da Obra de São Vicente de Paulo). E testemunha o Agostinho Veloso que, deixando em suspense a plateia de ouvintes, negava a existência de Deus – *Não. Deus não existe!* –, e, mais à frente, exclamava – *Sim. Felizmente, Deus não existe! Deus … super-existe! Existir, existe a flor, o astro, o homem. Ai de nós, se a «existência» de Deus não fosse infinitamente mais. Por isso, (…), exige-se uma palavra diferente, com mais profundo sentido: - Deus … super-existe!*[1031].

> "O Universo só existe porque a diversidade tende para a Unidade"[1032].

É taxativa esta afirmação no pensamento de Leonardo Coimbra, feita em 1922, mas desde sempre uma das premissas da sua filosofia. A questão do *Uno* e do *Múltiplo* é central no seu pensamento, como a classificou a filosofia grega – *o problema dos seres*. Enfim, a questão metafísica acerca da relação entre a Unidade essencial da Origem e a pluralidade

[1028] C [1912], p. 317.
[1029] ED [1923], p. 315.
[1030] TEIXEIRA, António Braz – "A Ideia de Deus …", p. 58.
[1031] Cf. VELOSO, Agostinho – "A mensagem de Leonardo Coimbra", in *Brotéria*, LII (1951) 1, p. 11.
[1032] AM [1922], p. 210.

existencial das criaturas. "Recusando as perspectivas monistas e dualistas do pensar idealista e empirista, a dialéctica do *ideorrealismo* criacionista procura justificar racionalmente o sentido da livre relação entre a unidade do Ser e a pluralidade dos seres através de um ontologia pluralista e de uma metafísica moral de cariz personalista que introduz as noções de «imortalidade integral da pessoa» e de «espiritualização da matéria», concebidas no sentido, não apenas platónico da libertação das almas do cárcere do corpo, mas no sentido judaico-cristão de «terras, sóis e corpos glorificados» "[1033]. Em *O Pensamento Criacionista*, de 1915, apresenta, assim, esta questão:

> "O problema nasce do abandono em que o pensamento deixou as suas obras, como a seiva, que, por um desvio deixou um ramo, e agora ao passar à altura do braço torcido e morto, em vez dos vasos, encontra a resistência das fibras enredadas"[1034].

Em suma, na trave mestre do seu *Criacionismo*, são relações do pensamento criacionista, dialético e evolucionista. De tal forma, que "a ontologia leonardina mantém que a experiência da relação é insuperável, por ser a ordem de um perene convívio com o real, de um saber que se faz e se refaz por constância da atenção às existências que sempre solicitam, pelo conhecimento, a síntese da consciência"[1035]. Esta questão/problema, que não é um dado imediato, nem uma evidência imediata[1036], reflete-se na sua conceção de Deus e da Humanidade, sendo Deus (Ser) a fonte da unidade, criadora da pluralidade na existência concreta dos seres, e chamados à comunhão amorosa e livre, na pluralidade, construindo a unidade. "Na convicção de Leonardo, o problema de Deus envolve necessariamente o problema do mesmo e do outro. É no interior deste último que sempre aquele é, em rigor, pensado"[1037]. Uma unidade interna que *flutua sobre todos os seres*. Ou, como afirma João Duque, é na "afirmação do processo como um processo de amor [que se] evita essa interpretação unívoca, pois a relação amorosa só é possível no seio da analogia – da relação unificante de diferentes, sem anular a sua diferença – e, por isso, mantendo a autonomia e liberdade de Deus e dos humanos"[1038]. Em artigo não datado escreve que o

---

[1033] DIMAS, Samuel – "O alcance universal das teorias metafísicas da experiência e da redenção em Leonardo Coimbra", in *Nova Águia*, 10 (2012) 2, p. 34.
[1034] PCri [1915], pp. 277-278.
[1035] PIMENTEL, Manuel Cândido – *A Ontologia Integral de Leonardo Coimbra…*, p. 86.
[1036] Cf. OPC [1924], p. 30.
[1037] PIMENTEL, Manuel Cândido –"A filosofia criacionista de Leonardo Coimbra", in AA.VV. – *História do Pensamento Filosófico Português. O Século XX*. Vol. V. Tomo I. Lisboa: Círculo de Leitores, 2003, p. 73.
[1038] DUQUE, João Manuel – "IV. Saudade imanente e saudade transcendente (Leonardo Coimbra) ", in DUQUE, João Manuel – *Fronteiras – Leituras Filosófico-teológicas*. Porto: Universidade Católica Editora, 2011, p. 120.

> "que nos pluraliza é a indigência do ser que cada cousa envolve, o que nos *unifica* é o ser que em cada cousa venceu essa indigência. // O Universo é plural porque a matéria refracta o infinito do acto criador; o Universo é vivo de uma tendência unitária imanente, porque o sopro divino da criação é inesgotável"[1039].

Esta é uma ascensão, mesmo libertação, do natural ao sobrenatural. É pelo seu sistema metafísico que lhe é dada a unidade de pensamento, abandonando o pensamento unívoco e passando para um pensamento analógico. Este admite a pluralidade de compreensões do real, como não incomensuráveis, mas capazes de relação. Este movimento é possibilitado pelo existir social, e daqui brota o seu supremo interesse pela sociologia do seu tempo, como a materialização da essência – o *amor* – da vida, e nesta se realiza esta essência: a plena realização do Amor. Que o amor sexual exprime, pois no

> "calor dos lábios amantes há a verdadeira labareda da Nebulosa"[1040].

"A *sexualidade* torna-se desse modo a instância que nos permite compreender a *diferença* e isso precisamente na medida em que nos faz entender que quando Deus separa é apenas para melhor poder unir. No Universo, é na diversidade que mais e melhor se manifesta a tendência para a Unidade"[1041]. O pensar *livre* e *experimental* é a lança da frente desta realização que se manifesta progressivamente na cultura e na educação. É neste momento que a humanidade se abre para à Vida plena do espírito, quer dizer, uma vivência consciente, criativa e convivente – *criacionista*. Dá-se então o aumento da própria vida, a Vida, na liberdade emotiva e criadora que é a arte, construtora e técnica que é a ciência e a filosofia que se apresenta como a liberdade de si. Esta é a possibilidade do desenvolvimento ascendente do pensamento e expansivo da própria matéria. Ser livre, em Leonardo Coimbra, é desde logo compreender a diversidade, e amar é sentir a presença da unidade (o amor anula a distância, sem confundir, dos seres). Quanto mais livre for o pensar humano, e a expressão maior da liberdade é o Infinito, maior é a atividade criadora da humanidade e maior a sua participação no momento criador.

> "O homem e os seres são constantemente batidos em marés de atracção e repulsão, de ódio e de amor"[1042].

[1039] ETI [s/d], p. 360.
[1040] PCri [1915], p. 279.
[1041] VILA-CHÃ, João J. – "Leonardo Coimbra e a Ideia do Amor"…, pp. 277-278.
[1042] PCri [1915], p. 280.

Participa nessa fonte inesgotável um *Irracional* criador que não se esgota nas criações, nem sequer se diminui. O pensamento criacionista definido na sua relação íntima, continuada e harmoniosa com Deus, permanente excesso de dádiva amorosa.

> "Deus é e fez-se companhia para um melhor e mais aprofundado Amor"[1043].

Escreve em *Jesus* (1923). É por isto que o homem foi criado em natureza para se fazer em liberdade e, acrescento, amor (que se implicam como as duas faces da mesma moeda), num Universo que é pluralidade e unidade. Mas ser livre é amar a diversidade. Ora, a liberdade humana tem a sua garantia na atividade livre e amorosa do Ser divino. "Os corpos – o plural – são pois *sínteses de vida* participando na sociedade fraternal ontológica – ontológica porque o amor é o próprio Ser infinto; e o Ser Infinto dá-se como mundo em inter-relação absoluta – que, enquanto envolvimento imanente ao mundo, aí não se esgota em sua transcendência"[1044]. O amor é um contínuo excesso que nos inicia no sentimento cósmico, que nos leva a construir a unidade na diversidade, o uno no plural. Pois a pluralidade é a disponibilidade amorosa e livre do Ser. É na abertura a Deus, celebrada numa vontade livre e amorosa, que a pessoa humana atinge a sua autenticidade. É o indivíduo ascensional no e pelo social e/ou universal, cósmico. A pessoa faz-se, ou vai-se fazendo, nesta abertura à realidade em estremecimento amoroso e livre pelo imanente do ser, transcendentemente unificado pela fraternização das consciências. Aqui, a moral eleva-se ao amor e à liberdade quando se abre à

> "Verdade [que] é a perfeita lealdade de relações, o puro acordo das almas na Unidade do Amor"[1045].

A pessoa humana espiritualiza a sua natureza, bem como a do mundo, sobrenaturalizando-se. Pois, escreve em 1921,

> "a pessoa é um todo concreto, encerra em si o abraço do universo: é uma unidade moral por entre os estorvos e

[1043] J [1923], p. 274. Em PCri [1915], pp. 279-280, descreve, com os termos *panteísmo* e *teísmo* esta relação amorosa do Ser e dos seres, do Uno e do Múltiplo: "Chamemos panteísmo à imanente identidade divina de todo o Ser e teísmo ao pluralismo imanente do Ser, transcendentemente unificado pela fraternidade das consciências, que, na suprema consciência divina, se penetram. Nos dois tempos do ritmo do desejo encontramos a fusão panteísta e a fraternização teísta".

[1044] CARMO, Luís Miguel Moura do – "Da Fonte Una à Plural Existência – da fecunda relação entre o Amor e a Liberdade em Leonardo Coimbra", in AA.VV. – *Actas do Congresso Internacional. Pensadores Portuenses Contemporâneos (1850-1950)*. Vol. II. Lisboa: UCP/INCM, 2002, p. 286.

[1045] J [1923], p. 267.

> resistências das paixões que são a voz dos mais longínquos companheiros resistindo à unidade moral pelas divergentes tendências separatistas de inferiores unificações"[1046].

O amor sexual, o *eros*, mesmo no imediato do instinto e das sensações, é o convite na humanidade a desocultar esta unidade manifesta na diversidade do homem e da mulher, na sua existência animal e espiritual, afirmando no amor humano, como para Leonardo Coimbra não pode deixar de ser, o Infinto Amor Cósmico –

> "O homem e a mulher são duas diversidades, cujo entendimento só pode fazer-se pela compreensão duma Unidade concreta, que é o Amor. // Por aí entra o Amor no mundo…"[1047].

Caso contrário, quando se reduz ao instinto animalesco, não passa de um panteísmo. Curiosa, igualmente de grande relevância, é a sua constatação (em *O problema do conhecimento*, de 1924) de que se a filosofia grega tivesse colocada a questão, mesmo que heuristicamente, de um *Deus Criador* em vez de um *Demiurgo* outra teria sido a resposta da mesma à questão do Uno e do Múltiplo:

> "No caso do Deus criador podemos compreender a coexistência dum sistema de formas ou ideias de Ser na Unidade do seu pensamento criador, o que não poderemos admitir é a criação duma absoluta Unidade que inutilmente o duplicaria no Infinito"; e acrescenta, aquela "coexistência de formas inteiramente realizadas seria a vida ideal dos arquétipos platónicos"[1048].

Isto levá-lo-á a aproximar-se de Tomás de Aquino e do ideorealismo, bem como do Deus Cristão. Por isso, escreve em 1926 –

> "Eis o que as religiões todas sonharam: umas na Unidade absorvente do Nirvana, outras no pluralismo social das consciências inseridas em nova matéria, matéria de novas terras e dos novos céus. // Outra, o cristianismo, a mais alta

[1046] PFAQ [1921], p. 432.
[1047] AM [1922], p. 211.
[1048] OPC [1924], p. 41.

> flor do sonho humano, na unidade dramática das almas conviventes em dadivosa troca de amor e conhecimento"[1049].

Não padece o nosso filósofo de nenhuma espécie de *dualismo* (como o revela em 1914, no artigo *O platonismo científico*), e o seu platonismo assumido reforça a assunção da dualidade e a rejeição dos dualismos diversos que povoam os tempos idos e os novos tempos[1050]. Mesmo que, nos seus escritos e discursos, surja uma linguagem, ou forma de dizer, ambígua –

> "… Mas as almas, Deus meu? // Flores do teu jardim que tua mão semeou na vida e que tua mão vem colher tão cedo"[1051].

Não há aqui, neste texto do qual não conhecemos a data, nenhum dualismo, mas um ligação umbilical com Deus Criador, origem e meta de toda a Vida. Ou esta afirmação categórica n'*O Criacionismo* define a sua filosofia integral *do antes* e *do depois* –

> "Não precisamos de sobrepor à síntese objectiva uma síntese subjectiva. A realidade não se divide nas duas *cousas* – sujeito e objecto. O sujeito e o objecto são vagas anunciações da pessoa activa e livre tendo como instrumentos de acção os determinismos subordinados"[1052].

Ou n'*A Luta pela Imortalidade* (1918), criticando Platão pela sua ingenuidade em supor (só a hipótese sugerida já é condenável), na sua teoria da reminiscência,

> "a existência nua do espírito"[1053].

[1049] DAC [1926], p. 119. O texto do mesmo ano, *Liberdade e autoridade* (LA [1926]), é prova cabal da aproximação ao neotomismo, valorizando uns e criticando outros; pois uns são "sérios, semi-sérios e de simples verborreia oca" (p. 134). Mas esta aproximação não deixa de ser marcada pela sua capacidade de crítica e liberdade de pensamento e ação.

[1050] Cf. OPalCien [1914], p. 160: "Ora em Platão, e em Aristóteles, mais platónico que é vulgar supô-lo a erudita ignorância, a realidade era a matéria informada. Não havia matéria pura e forma pura, mas realidade contemporaneamente formal e material". Ou, já em Descartes, em RHHS [1935], p. 77, o vê como o causador do dualismo corpo/alma da modernidade: "O homem é um espírito puro pairando sobre uma matéria inteiramente exaurida de ser para lá da sua extensão".

[1051] O [s/d], p. 417.

[1052] C [1912], p. 318.

[1053] ALI (livro) [1918], p. 258.

A humanidade, os que são feitos da terra/do barro (Adão/*adamah*), são elevados numa aspiração maior que define a dignidade humana; ou como, comentando os cadernos de António Nobre (1920), apresenta a essência do ser humano:

> "O barro planetário do homem é fluídica poeira cósmica que, de longe, os astros comovem das grandes marés do Destino"[1054].

No artigo *O mistério*, de 1910, excerto do livro inédito, *O Coração da Vida*, Leonardo Coimbra coloca-se no centro de um Universo silencioso, no qual só a humanidade fala e sente, perdendo-se a sua voz na imensidão e na solidão da natureza. E este é o *mistério* de angústia e esperança, sublinhado pela tragicidade e a sublimidade da vida, que não derrota a humanidade mas lhe escancara as portas da *esperança*. Neste se resume a vida –

> "Quantas 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"[1055].

Mas esta é a visão negra de uma das *possibilidades de Ser*, vê-lo como um coração levantado, um coração que não anima e o estremecer de uma alma que não sentiu. Mas o nosso filósofo alucinado por esta visão busca uma luz espiritual, gritando no infinito mudo, que lhe permita relacionar-se na voz e no sentimento.

> "Lágrimas misteriosas, lágrimas *alheias* que, em mim, chora a Natureza escrava"[1056].

A natureza, o Universo inteiro, vive, ama e sofre, palpitando em tudo o mesmo sonho. Não. Não encontro aqui nenhum panteísmo, nem nenhum paganismo, mas a mesma irmandade de Francisco de Assis com a terra, o mar e os céus, e até com a *irmã morte*. É um alargar da alma em convívio com todos os seus

> "companheiros da viagem do Infinito"[1057]:

os mares, os bosques, os rios, os animais, etc. Em rigor,

[1054] LNCAN [1920], p. 127.
[1055] M (1910) [1910], p. 180.
[1056] M (1910) [1910], p. 181.
[1057] MA [1910], p. 184.

> "o homem é uma parcela transitória do grande corpo sempre renovado da vida"[1058].

Doze anos depois, em 1922, mantem o mesmo, a irmandade franciscana de toda a criação, o *grande corpo* do qual a humanidade é parte. O nosso filósofo chega a denunciar, mas entendendo por vias travessas, e por isso mal, o mistério da Encarnação e de Redenção em Cristo Jesus, o cristianismo como *fuga mundi*:

> "Ao fluxo da emoção divinizadora do mundo sucedera um refluxo interiorizando e exaltando a vida do espírito para logo em divórcio com a matéria. Jesus expulsara Pã e, porque Pã expulso não podia reclamar o seu direito ao amor e ao sol, Jesus redentor dos homens, esqueceu a natureza humilde e sofredora. Para o reino de Deus subiram os homens virtuosos, mas Prometeu continuou esquecido no Cáucaso"[1059].

Esta leitura, em 1910, ainda está muito longe do que mais tarde irá entender pela divinização da humanidade, e da salvação do mundo, em e por Cristo Jesus. E, por isso mesmo, a natureza sofre e grita por causa dessa injustiça. Mas pelo menos reconhece que foi o *Nazareno* a iniciar o processo

> "até que todos os recantos do Universo sejam iluminados e todas as forças cósmicas fraternizadas. // Então as grilhetas de Prometeu se hão-de abrir; o deus será livre e beijará Jesus. Mas é ainda este o caminho sentimento ingénuo e confiante"[1060].

Será um pessimista, à maneira de Schopenhauer, ou um maniqueísta que olha o mundo com desprezo e nele não encontra esperança e futuro? Não. E na sua conferência, relatada n'*A Montanha*, de 1912, percebe-se o seu *intranho otimismo* –

> "Nele [o planeta terra/o mundo] caminha o homem de pé na incerteza da vitória, mas na certeza heróica da luta. E, pelo nosso esforço, esta terra humilde não brilhará no Infinito com a luz reflectida do Sol, mas com o brilho próprio dos

[1058] EaoABC [1922], p. 381.
[1059] MA [1910], p. 184.
[1060] MA [1910], p. 185.

> corações em labaredas de amor, do luar de melancolia de todos os sonhos humanos"[1061].

Uma crença inquebrantável na humanidade e nas suas capacidades manifesta e realizadas no socialismo cósmico das consciências criadoras e livres. Julgo ser esta frase singela, em *O naufrágio do «Veronese»* (1913), um tom acertado do valor da mundo e da natureza, que se guia pelas suas leis, e da humanidade livre e criadora, que em amor se une para vencer –

> "Em frente à natureza ignorante que mata, ergue-se o homem amoroso que salva"[1062].

Sabe que a fatalidade vigia o caminho da humanidade, e só o faz aos seres que vivem num plano superior. A humanidade, em relação a toda a outra *criação*, e particularmente em relação aos *outros animais*, encontra-se, e de sobremaneira, a fatalidade o define, num patamar *outro*.

> "Só o homem, porque é Sensibilidade e Razão, vive em dois mundos, como pelo crepúsculo certas montanhas, cujo corpo volumoso e pesado está envolto em trevas e cuja cabeça aprumada e arrogante emerge ainda dum amplo lençol de luz"[1063].

Este *homem* (esta *mulher*) pode escolher mergulhar no mundo da matéria e dos instintos, como um comum animal, mas igualmente se pode erguer às divinas alturas do seu pensamento religioso, e em *cabeça aureolada* surge o *santo* e o *herói*, vencendo sobre a fatalidade interior e sobre as marcas dolorosas do mundo que se dão no grande combate do Bem. E não há laivo, por menor que seja, de dualismo nestes pensamentos.

Mas Leonardo Coimbra prefere, numa ontologia do Ser (ou do Espírito), falar da nostalgia do próprio ser e do seu *socialismo cósmico* ou *fraternização universal*.

> "A voz, que primeiro pareceu perdida na solidão impenetrável, agora canta em todo o Universo, *acorda* todas as cousas, fala em todas as línguas o mesmo sonho de bondade, de fraternização e de eterno amor!"[1064].

[1061] UCLC [1912], p. 406.
[1062] ONV [1913], p. 23.
[1063] ODB [1924], p. 79.
[1064] M (1910) [1910], p. 181.

O *mistério* torna-se um *oceano de luz*, que é a fraternidade de todos os seres no Ser, que como uma *sombra* (pois vive iluminado por esta luz) pode subir em beleza e em amor. Mas a dramaticidade do existir na dualidade *espírito* (que fraterniza e vive na luz) e *carne* (que individualiza e vive na treva), que não é dualismo, mas faz da Vida uma metafísica muito concreta. Aponta Descartes como aquele que separa radicalmente corpo e alma, um dualismo onde o espírito é

> "separado inteiramente da extensão" e "a matéria é pura inércia, modelada pelo movimento. // O homem é um espírto puro pairando sobre uma matéria inteiramente exaurida de ser para lá da sua extensão"[1065].

Tornou-se, de novo, insolúvel o problema da relação corpo e alma, que se expressa no paralelismo espinosista, no ocasionalismo de Malebranche e na harmonia prestabelecida de Leibniz, e na rutura kantiana do núnemo e do fenómeno. Está aberta a porta aos monismos, idealistas e realistas, conforme a atenção se foque mais no corpo ou no espírito, grassando na hipérbole dualista. Ora se cultiva a latria do antropos, ora do *homo spiritus*. Citando a sobreposição de mundos em Kant, núneno e fenómeno, que rejeita, acusa, precisamente, o *preconceito* racionalista de ter cindido o mundo. Não a este *novo dualismo*, nem aos dualismos antigos, pois não

> "há um mundo inerte e outro moral. Há um mundo de amor e anseio, de sofrimento e heroísmo, que é imediatamente dado como vontade e razão, como liberdade e inércia, como presente e futuro, como dispersão e interioridade, como contingência e eternidade. E a razão só existe pela vontade, o inerte pelo livre, o presente pelo futuro, a dispersão pela interioridade, o contingente pelo eterno. Bendito seja o Mistério, que é a fonte da vida e da beleza"[1066].

O que defende em *A Razão Experimental*, no capítulo em que se propõe expor "A Dimensão Espiritual"[1067], é sobretudo manifestar uma *dimensão espiritual*, ao lado das dimensões da Natureza, absolutamente irredutível às outras dimensões ou os arranjos destas. Reforçando, assim, a dualidade espírito e matéria, e não um dualismo exclusivista e maniqueísta da realidade ou do real. Mas este real é, igualmente, a convergência de uma

[1065] RHHS [1935], p. 77.
[1066] M (1910) [1910], p. 182.
[1067] Cf. RE [1923], pp. 223-289.

tendência espiritualizante e materializante no mesmo ponto metafísico do ser. Ou, como escreve,

> "do *contacto* da realidade *espiritual* com a realidade das dimensões físicas"[1068].

É no ato de julgar que a humanidade encontra esta dimensão espiritual, contemplando as obras dessa atividade. Sendo prontamente materializadas, são-no, igualmente, permanentemente excedidas por novas realizações (ou *incursões*) da vida espiritual. A humanidade, *feita da terra* (*adamah*, *húmus*), é a mais extraordinária testemunha da riqueza e complexidade do Real, bem marcada em três planos inconfundíveis: a Matéria, a Vida e a Consciência. Se a filosofia de Platão pode ser acusada de dualista, a ciência também não se pode furtar a essa acusação. O perigo do dualismo persegue diversas atividades humanas, e no drama da existência agudiza-se. Ora, certo é, diz o nosso filósofo, a humanidade

> "é um estranho ser, porque é um ponto de intersecção dos três planos da realidade: é matéria, vida e consciência"[1069].

Mas na tragédia humana é o *homem completo* que arrisca a sua vida no coração da existência, prenha de pensamento e de amor (assim o entende nos derradeiros momentos de Guerra Junqueiro, como o manifesta o texto citado de 1926). O ser não é uno, é múltiplo pela matéria, associado incompletamente pela vida e só inteiramente unificado pelo Amor. E aqui, numa soteriologia de profundos traços cristãos, Leonardo Coimbra professa a *salvação pelo Amor*, manifesto em Cristo Jesus, que só ela pode trazer de novo a Unidade.

No artigo *O Infinito* (1911), de índole metafísico-religiosa, interroga-se sobre o fundamento do *infinito matemático* – será este formal ou de simples convenção, ou terá o fundamento na realidade e aproxima-se do infinito metafísico?[1070] Para Poincaré trata-se de uma convenção cómoda, mas para outros, como Couturat, trata-se de um absoluto logismo. Acusa os matemáticos, que confirmam a *matematização* das outras ciências, de uma arrogância de autossuficiência que afirmam, explícita ou implicitamente, a matemática como capaz de esgotar toda a realidade, negando, assim, todo o valor à metafísica e ao

[1068] RE [1923], p. 228.
[1069] OCCGJ [1926], p. 126.
[1070] Cf. OI [1911], p. 221: "O infinito matemático, à primeira vista simplesmente formal e de convenção, não terá raízes na realidade e não será próximo parente do infinito metafísico?". Em *A Razão Experimental* (RE [1923]) apresenta o problema sério que a matemática põe e que vem a ser o *infinito atual*, respondendo disjuntivamente à questão – ou "a enumeração é infinita ou é simplesmente indefinida" (p. 166). E cita a nota de Borel sobre a antinomia do transfinito, significando "as aplicações sucessivas do processo sempre para além do conjunto inumerável" (pp. 168-169). Todavia, e cada vez se acentua mais esta distinção, o *infinito* ficará reservado para a metafísica e o *indefinido* para a ciência.

saber humanístico-literário. Não podemos olvidar que esta matemática, e Leonardo Coimbra denuncia este vício, torna-se uma nova metafísica – a definição de um ponto absoluto capaz de sustentar e explicar toda a realidade. A passagem, em virtude do princípio de razão suficiente, do infinito matemático para o infinito real e deste para o infinito moral, que é Deus, faz-se a partir da análise da fórmula em que o infinito matemático se expressa: "a" (representa um número) sobre "o" (representa um limite inatingido e inatingível) é igual a infinito. Mas este não indica a igualdade de duas quantidades, mas a correlação de duas operações, envolvendo já o infinito, ou melhor dizendo, o indefinido e continuamente definível. Portanto, o infinito matemático está na continuidade do denominador "o", que é inatingido e inatingível. Questiona-se: qual é a garantia desta continuidade? No pensamento ou na realidade? O contínuo é inesgotável pelo número, e este por sua vez carece de tempo e espaço (ou como diria Bergson, tempo espacializado). A continuidade pertence ao espaço, logo, à intuição. Contudo, a garantia única da continuidade intuitiva é a omnipresença da atividade criadora, do Ser. Assim, a

> "garantia do infinito matemático é, pois, o infinito real"[1071],

e nenhuma abstração conseguirá destronar a metafísica. O real, seja qual for a ciência, é introduzido pela continuidade intuitiva e com ela o Ser, quer pela atividade do espírito, quer pela resistência da própria intuição. O pensamento é sempre sintético, conjugando intuição e razão. A garantia do infinito matemático, extensivo (numérico ou quantitativo), é o infinito real. Mas Leonardo Coimbra de novo interroga-se: como é possível passar deste *infinito real* ao *infinito metafísico e moral*? A Deus? Prosseguindo a análise da *continuidade do facto moral*, denota que esta pertence a outra ordem ou nível de experiência distinto da continuidade quantitativa que pertence à intuição. E esta é uma afirmação de ser, realizando a unidade da criação e do criado, do fenómeno e do númeno, da razão e da intuição. Pois esta continuidade não está na intuição, mas na aspiração e no crescimento da razão a dominar a intuição. Do amor a penetrar as almas. Assim, afirmação de um infinito moral, que não se explica pelo mecanismo ou pelo finalismo da vida, mas sim pela finalidade ideal da perfeita beleza e do puro amor, imanente ao universo e suspendendo da sua atração o mesmo universo –

> "No sentido moral só o infinito amor pode ser razão intrínseca da ascensão moral, porque só ele é verdadeiro amor"[1072].

[1071] OI [1911], p. 222. E, continuando: mas "bem insignificante seria esse infinito se o não conseguíssemos penetrar de moralidade. Então já não seria o infinito, mas Deus".
[1072] OI [1911], p. 223.

Ora, a continuidade moral, entendida como crescimento ou aumento, tem a única razão na *plena finalidade moral do universo*[1073]:

> "O único infinito para nós real está na continuidade da nossa vida moral. // Já o criacionismo pode dar esse sentido à palavra infinito, que significa o mesmo que liberdade moral. Uma liberdade moral numericamente limitada seria absurda e contraditória, pois só outra liberdade a poderia limitar, e assim sucessivamente. // Uma vez desfeito o vício *cousista*, o criacionismo é a filosofia, que se impõe"[1074].

Mas em *O problema do milagre* (1913), no *terminus* do artigo, é taxativo na afirmação de que

> "há, sim, um infinito moral para o qual se pode esforçar a consciência e onde, permanentemente e sempre, pode beber a energia, que, em contínuo excesso a erga, e sublime"[1075].

Criticando, severamente, as teorias *epifenomenistas*, um novo determinismo, às quais falta o princípio da razão suficiente e, consequentemente, não serve de explicação, pois o facto moral é uma *afirmação* que carece de razão suficiente:

> "um curioso apelo do absoluto determinismo ao milagre salvador"[1076].

E que se deve procurar no finalismo *ideal da perfeita beleza*. Para Leonardo Coimbra é Deus, ou o que entende por Deus nesta primeira fase do seu pensamento, mas, sem dúvida, que a moral é religiosa e o infinito que postula neste artigo é metafísico, moral e religioso. Esta é a via de acesso a Deus, a via da finalidade, interior ou de imanência, única via ou demonstração possível nos e pelos pressupostos gnoseológicos do seu Criacionismo. Como escreveu em *O Criacionismo* –

> "Infinito, que não é o do espaço ou o do tempo em si existentes, mas que é o Infinito do Amor envolvendo,

[1073] Cf. OI [1911], p. 223: "A finalidade (não o grosseiro empirismo de uma causa temporal, actuando antes de existir) e só a finalidade explica o facto moral" // (…) // "… Todo o Universo é suspenso da palavra de Deus, que é essa finalidade de amor que o ergue e sublima".
[1074] C [1912], p. 329.
[1075] OPM [1913], p. 133.
[1076] OI [1911], p. 222.

> purificando, atravessando tudo, e, por isso mesmo, manifestando-se no Espaço em novos luares de fraternidade e dando-lhe a imensidade sem limites da sua ilimitada acção. O Espaço é Infinito, porque nele freme, vive e actua o Amor infinito"[1077].

Criticando com severidade os que apresentam a consciência, e, consequentemente, a moral, como um *epifenómeno* cerebral, afirma que a vida não se compõe de planos sobrepostos, mas de estados interferentes, permeando as correntes de seu esforço e valor. Em 1920, num pequeno artigo, intitulado, *A Vida do Espírito. O sacrifício do Lord-Maior de Cork*, descreveu o cérebro humano como *o lugar* do encontro com o Infinito:

> "É assim que um cérebro humano é a misteriosa praia onde se balançam, permeiam e abraçam as ondas do Infinito"[1078].

Já nos diversos artigos que compõem a obra *Guerra Junqueiro* (1923), na crítica do panteísmo junqueiriano, tinha manifestado a preocupação entre a distinção *infinito* e *indefinido*. Guerra Junqueiro, versando o tema da evolução natural, na qual *Deus* também está implicado, sujeitando-o a um processo infinito, e, por outro lado, introduzindo nele a contradição. Esta se daria em *Deus* por diminuição e aumento, por queda e redenção, tomando a forma circular do eterno retorno, sempre inacabado e imperfeito, ou então a eterna (re)integração do mesmo no absoluto, ou em processo retilíneo ou em ascensão espiralada, prolongando-se indefinidamente, sem fim e sem princípio, não se fundamentando em si mesmo. Aqui Deus não seria a plenitude da perfeição de ser, logo, *Deus* não seria Deus e as criaturas seriam modos e manifestações, temporárias ou eternas, da Substância infinita e eterna. Então, diz o nosso filósofo, acusando Guerra Junqueiro do defeito de todo o evolucionismo panteísta, que é

> "dessa modalidade aquela célebre definição de Deus como «*amor infinito vencendo infinitamente a infinita Dor*». // Quem vence? // Deus ou a Dor? // De que serviria cada vitória de Deus se há sempre momentos do tempo em que a Dor se pode inserir? // Este infinito de Deus e da Dor é um pouco a ressurreição do maniqueísmo e resulta daquele indefinido da Evolução, que todo o século XIX tomou como

[1077] C [1912], p. 366. Em nota de rodapé, na p. 307, de uma forma simples, assim define o Infinito: "O Infinito do criacionismo não é o do espaço ou o do tempo. É o da acção amorosa, é a continuidade moral; os outros são *cousistas*".
[1078] AVE [1920], p. 117.

> infinito. // Hoje a ciência, com Einstein, tende a suprimir esses infinitos, que mascaravam o indefinido, para deixar apenas o determinado e o finito do que se conhece e o indefinido do que ainda se não determinou"[1079].

Ao contrário de Giordano Bruno e dos seus discípulos, assumidos ou não, *infinito* é somente Deus, o cosmos ou a natureza é *indefinida*. E tal afirmação fá-lo a partir das teorias científicas da entropia e da relatividade, sem deixar de recorrer à teoria da causalidade metafísica, implicando no plano ontológico o exercício das três causas: eficiente, exemplar e final. Esta distinção crucial no nosso filósofo marca a passagem gnoseológica da ciência para a metafísica, e, por outro lado, é condição de possibilidade de afirmação do *Deus* transcendente (não forçosamente o Deus cristão). É verdade que a humanidade do seu tempo, como que iludida, finge o infinito, no caso concreto o Amor Infinito de Deus, pela ilusão do indefinido. Assim, como concluindo, afirma que qualquer que seja

> "o futuro das teorias científicas de Einstein, demonstrado ficou que sempre que se tente definir o Universo físico, de modo a que a palavra possa entrar em proposições gramaticais como sujeito de verbos ou de *atribuições*, se terá de passar do indefinido (e não infinito) para o determinado, *definido* e *finito*"[1080].

N'*A Razão Experimental* (1923) exporá mesmo a contradição nos termos de um *ser real*, na existência finita da natureza (*Real* que divide, sem dualismos, em Espírito e Natureza), e *infinito*. Este infinito da Natureza é o indefinido a determinar –

> "Os infinitos são simples matérias aristotélicas para o *acto* que os limita, *determinando-os*"[1081].

O *homem fáustico*, à maneira de Spengler, é a alma arrastada pelo ímpeto de um corpo, sobretudo na técnica (*meio* transformado em *fim*) atinge na *ideologia da máquina* o seu máximo expoente da arrogância de um humanismo que desumaniza a humanidade. Com Francisco de Assis (1927) apresenta a humanidade em *viagem* na vida concreta de cada homem e mulher, na realização histórica de todos os tempos, num fluxo entre

---

[1079] GJ [1923], p. 306.
[1080] GJ [1923], p. 351.
[1081] RE [1923], p. 210.

> um *nada* ("abismo do abismo") e entre um *tudo* ("de cujo regaço dimana o *leite* que alimenta os mundos e os seres"), como dois pólos limites da sua existência. "A vida do homem é um trânsito"[1082].

Entre o *Nada* e o *Infinito*, como diante de dois rumos a traçar na escolha existencial de cada um, este magnetismo é caminho que termina em *desfazer-se* ou *refazer-se* da humanidade, respetivamente. O mundo do *Acaso*, erigido em milagre pelos idólatras da máquina, que atinge o seu auge em Darwin e Haeckel, faz-nos caminhar na dança coreografada de Demócrito, onde o

> "Universo teria partido dum estado infinitamente improvável para atingir, e nele ficar, o equilíbrio da probabilidade máxima – *seria a Morte como fim e o Milagre como início*"[1083].

Perdido no imanentismo, que de forma alguma é desprezível, a humanidade corre o sério perigo de se desumanizar, pois o caminho do *Nada* é o angustioso soluçar dos mundos, é preciso, então, que o coração humano deseje a transcendência, pois cada

> "coração é um lar com as cinzas dum lume extinto e é a pequena faísca dum lume a reacender-se"[1084].

Este incêndio só se dá no caminho do *Infinito* e não se confunde com faúlhas de fogos extintos no *Nada*. Esta humanidade, *peregrina do Infinito*, refazendo-se permanentemente, deixa-se conduzir/iluminar pela Graça –

> "O homem, que a Graça ilmunina, como que volta a direcção do seu olhar, invertendo o caminho da sua inquirição: do exterior para o interior. // E só à nova luz que essa exploração descobre é que de novo ele olha o exterior"[1085].

É um egolatrismo encerrado, ensimesmado nas suas muitas capacidades, que permite à humanidade confundir o indefinido com *Infinito*, na ilusão do meio que a ciência lhe

---

[1082] FAVFV [1927], p. 182.
[1083] FA [1927], p. 231.
[1084] FAVFV [1927], p. 183. Ou: "mas as almas apontam mais claramente ao outro rumo – o Infinito – e querem salvar-se, em *novas* terras e *novos* céus, restabelecidas na *ambrosia*, no *soma*, no puro *Amor*, na indestrutível *Firmeza*, que tudo sustenta".
[1085] FA [1927], p. 207.

concedeu (sobretudo, a técnica). Em 1933, debatendo o problema do ensino secundário, alerta para o perigo de uma educação e ensino orientados em exclusivo para as aplicações técnicas da ciência, conduzindo a humanidade a um antropolatrismo.

> "E a alma, obscurecido o sentido verdadeiro do Infinito que sustém e alimenta, expande-se, perdendo-se dispersa, no orgulho dum falso infinito, que mais não é do que o simples vazio dum *indefinido*, lugar aberto à projecção imperialista do seu arrogante humanismo"[1086].

Na sua última obra, tema deste trabalho, a distinção entre *Infinito* e *indefinido* é clara para o nosso filósofo.

> "E o que é o indefinido mais do que a promessa de deixar dilatar e alongar os limites duma acção, que, no entanto, ficará sempre precária, finita e contingente"[1087].

Os problemas clássicos da filosofia teológica ou teodiceia – o *Mal* e o *Erro*, a *Morte* e a *Dor* –, enquadram, em pleno, no que Manuel Gama apelida de "pensamento filosófico (…) fundamentalmente antropológico, em que os problemas cogitados sempre divergem do próprio homem ou para ele convergem, sejam problemas científicos de toda a ordem, sejam os problemas que se apresentam na sua vida de homem"[1088]. As suas dores e os sofrimentos dos outros nunca lhe foram indiferentes no seu pensamento filosófico, mas indelevelmente marcaram os sulcos da sua existência e o elevaram nas alturas filosóficas. O problema do Mal, que se situa num imenso território da ação fenomenal, e é na sua essência determinado como fonte dessa atividade, como, também, é certo que para o nosso filósofo só uma metafísica do Mal, entendido sempre como fenomenológico, e do próprio Bem, o justificará. A questão não está em sentir ou não sentir o mal, mas na maneira como o pensamento apreende o mal e o compreende, na plena liberdade ou no pleno limite. O mal e o bem não existem em si, e é, sobretudo, o conflito da vontade com as condições da sua possibilidade de ação que o determina e define.

[1086] OPES [1933], p. 383.
[1087] RHHS [1935], p. 42.
[1088] GAMA, Manuel – "O Mistério da Morte-Imortalidade em Leonardo Coimbra", in SILVA, Vítor Aguiar e/ROCHA, Acílio/CUNHA, Norberto (org.) – *Homenagem a Lúcio Craveiro da Silva*. Braga: Centro de Estudos Humanísticos/Universidade do Minho, 1994, p. 327.

> "O mal tem de demonstrar a sua realidade e só será irremediável, quando seja a realidade última"[1089].

Escreveu em 1912, após a sua primeira obra, *O Criacionismo*. O mal é a desarmonia e um desconcerto, onde se esperava encontrar a ordem e o acordo. O mal existe. O pessimismo é a consequência dos que seguem caminho diverso, marcando o existir humano por um derrotismo que escraviza ao *menos* a humanidade, aos instintos e à fisiologia, que cousando a existência e os conceitos mergulham a humanidade no erro (quando o mal aparece no cousismo dialético), e no mal, como duas faces da mesma moeda. Ora, sendo o erro o cousismo de um pensamento imperfeitamente racionalizado (sendo a verdade, sempre, o máximo racional do sensível estranho[1090]) em virtude da falta do excesso atento e fraternal, o mal é

> "no encontro de actividades que se ignoram e prejudicam, ou na acção de um querer *cousado* em interesses exclusivistas, adentro do estreito horizonte um pensamento incompleto"[1091].

Em rigor é o egoísmo, a atitude egotista do homem e da mulher, da humanidade que precisa de humanizar a sua natureza animal, vencendo em abraços crescentes de fraternidade, o

> "egoísmo duma mónada adormecida em seu ritmo mínimo"[1092].

O mal e o erro são antropológicos,

> "a sombra da actividade moral, que é o bem e a verdade"[1093].

A liberdade, baluarte maior na filosofia leonardina, e característica imprescindível do ser humano, é existente em si e expressa-se no agir humano, e este quando cousando na sua ascensão dialética, deixando que a vontade e o conhecimento sejam dominados pelo erro e pelo mal, encontra-se no grau zero da sua liberdade e ensombra o existir da sua

---

[1089] ME [1912], p. 382. Ou, como o explanou em 1914, em JJ1 [1914], p. 162: "O mal só existe como condição do mérito. Aqueles, que o absolutizam, pretendem a façanha impossível de transcender a Unidade primordial".
[1090] Cf. ME [1912], p. 383.
[1091] ME [1912], p. 383.
[1092] ME [1912], p. 383.
[1093] ME [1912], p. 383.

humanidade. José Marinho apresenta o mal como "o preço transitório da liberdade"[1094]. Não se humaniza e brutaliza-se, consequentemente, nos instintos do seu determinismo, encerra-se na sua animalidade. Assim caracteriza o assassino de Jean Jaurès, e todos os assassinos, como

> "uma triste caricatura de homem. O homem é, pelo corpo e pelos sentidos, o amigo do Universo panteísta; pelo pensamento, o amigo, o familiar, o irmão de todo o Universo amoroso e espiritual. O intolerante político ou religioso é o profanador, que amputa o Universo até aos limites do seu crânio infra-simiesco: tem os olhos na fronte para olhar ao alto, ao prumo dos astros, e olha para dentro e para baixo, como se os tivera no occipital voltado para o tacão dos sapatos"[1095].

O homem e a mulher ensimesmados e fanáticos, incapazes de *olhar para além de si*, são quem realiza o mal no concreto da sua existência, o fenomenoliza *cousando* a pessoa humana. É a liberdade, que a verdade manifesta nas suas diversas expressões, a resposta ao problema do mal e, assim mesmo, do erro. O mal

> "é o *cousismo* moral da pessoa"[1096].

Mas infinito é o horizonte do Bem, e aqui radica o seu matricial otimismo, numa sociedade de mónadas livres e amorosas, abertas e criadoras de laços novos, em espiralada ascensão, até atingirem a divina altitude do puro amor, a perfeita liberdade:

> "em abraços cada vez mais amplos"[1097].

Por isso, o

> "*Mal é a menor Presença de Deus*" e o maior mal "é aquele a que o coração mais alto que nos é dado conhecer na experiência não pode acudir. O maior mal é, pois, a morte"[1098].

[1094] MARINHO, José – *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra…*, p. 165.
[1095] JJ1 [1914], p. 163.
[1096] C [1912], p. 372.
[1097] C [1912], p. 373. "É a vida que abraça, é a vida que é abraçada" (p. 374).
[1098] PFAQ [1921], p. 441. Ou, na p. 442: "A Morte aparece com o acréscimo da vida para que esta suba em beleza e as tendências ascensionais cresçam. // A Morte é, pois, no planeta uma interferência da Invenção

Mas morrer é um regressar ao infinito e a vida toda é marcada entre as duas tendências, a ascendente e a descendente[1099]. Assim, a *morte verdadeira*, distinta da morte fenoménica, é a derrota completa da tendência ascendente. E o *mal* é visto como um *socorro de cima* à *miséria de baixo*, mas *o Mal* é consentir na queda e na permissão da existência da tendência descendente. E Deus, que não abandonou o Mundo, consente o mal? Responde o nosso filósofo –

> "Deus, por um excesso de amor e confiança deixou-se trair; daí o Mal e a Noite negra em que a própria luz estremece e vacila. // Sim: se o Universo fosse só Amor, seria dia pleno, alto meio-dia em que jorros de luz vogassem as almas cantando. // Mas Deus não abandonou o mundo e a Noite é cheia de astros, rumorosa de Luz; mas, que tremendo esquecimento, que formidável ingratidão e pecado não foi aquele que gerou as trevas da Noite imensa, onde a própria luz divina vacila e por vezes como se apaga nos céus e o fundo das almas"[1100].

E remata António Braz Teixeira – "Leonardo, reconhecendo a realidade do mal, vai, através do mistério da queda, conciliá-lo com a bondade, a omnipotência e a perfeição divinas e abrir luminosos horizontes de esperança numa final redenção, fundado na sua metafísica do amor criador e amante, da memória inventiva e da graça libertadora que sustenta e eleva para a unidade a fraterna sociedade de mónadas que é todo o universo"[1101].

A Morte, mistério que define a ânsia de consciência da humanidade, é tema consequente da sua filosofia criacionista, desde logo presente na sua primeira grande obra, sob o problema da *dissolução das atividades monádicas*. "A morte é um objecto real de pensamento, que se dá, como qualquer objecto, num contexto de relações"[1102]. E é

---

na luta contra a degradação materialista; é um bem relativo. // Torna-se um mal, quando as consciências que por sua virtude conseguem surgir no planeta verificam o incompleto da sua vida e é então que a Morte se torna feia e pesa com a fatalidade do seu horror sobre a humilde consciência humana – pequena luz que mal se conhece logo o Vento da Fatalidade tenta apagar". E, também, na p. 444: "O Mal é a menor Presença, a menor Presença é o menos Amor; amemos, daquele amor intelectual de Deus, mas levando em nosso amor a companhia de tudo o que convive até que de novo, lume vivo de amor, as almas sejam em suas órbitas divinas, cânticos de Luz e Alegria".

[1099] Cf. PFAQ [1921], p. 443: "A Morte é um compromisso entre o bem e o mal".

[1100] PFAQ [1921], pp. 443-444.

[1101] TEIXEIRA, António Braz – "O Mal na Filosofia Portuguesa dos Séculos XIX e XX", in *Deus, o Mal e a Saudade. Estudos sobre o Pensamento Português e Luso- Brasileiro Contemporâneo*. Lisboa: Fundação Lusíada, 1993, p. 72.

[1102] PIMENTEL, Manuel Cândido – *Filosofia Criacionista da Morte. Meditação sobre o Problema da Morte no Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1994, p. 13.

consequente, porque a subida da *dialética criacionista* ao universo do espírito, sobretudo com a descoberta da pessoa moral, irá problematizar a noção de morte ao encarar a questão do desaparecimento e possibilidade de dissolução das consciências. A face da morte, por outro lado, possibilita a individualização do ser humano, realizada na arte e na ciência, e na vontade da imortalidade pelo que apresenta de universalismo social.

> "A vida é, assim, a consciência que vamos tomando da Morte; viver é conhecer que imos morrendo"[1103].

Esta noção aparece, como todas as outras, na e pela estrutura criacionista do universo e o não fazer perigar, ao questionar a problematicidade existencial da morte, o desaparecimento e a diluição dos pressupostos fundamentais da estrutura da filosofia criacionista. Por outro lado, a

> "morte não tem razão de ser na essência da vida e é um acidente mais ou menos estranho à vida"[1104].

É um acidente *crónico*, que não consegue pôr em causa a Vida, que é sempre uma realidade superior à matéria, pois é a direção dum sistema material, e nem tão pouco a Consciência, que por sua vez é superior à vida.

> "A morte é a sombra, que a Vida projecta no Infinito"[1105],

como escreveu em 1916. Ou, como o reformulou em 1921, a

> "vida planetária sem a Morte seria também sem beleza, nem luz, nem consciência"[1106].

Mas é, igualmente, o corte na dialética da vida e o lugar onde mana o inenarrável, que assume o *não categórico*, e, afinal, de todo o discurso humano. A sua meditação é sobre o ser, a natureza e a humanidade, ou, se quisermos, a realidade integral. Neste enigma da morte, o nosso filósofo, que a vê como um *verbo revelador*, questiona-nos sobre este *Infinito* de beleza, luz e consciência: o que é ou quem é? Se é o nome com que cobrimos o *Nada*, então choremos a ilusão em que nos movemos e existimos nesta *comédia* em que se torna a existência da humanidade e do Universo. Contudo,

---

[1103] ADG [1916], p. 104.
[1104] C [1912], p. 314.
[1105] AFM [1916], p. 20.
[1106] D [1921], p. 204.

> "se esse Infinito é o grande Oceano em que se banham todos os seres, dele tirando a sua parcela de realidade, é então em voo de heróica curiosidade, que, do cume da Montanha, nos precipitamos para a Morte"[1107].

Se pesamos o valor pessoal pelos acidentes da vida, então perdermos a consciência da íntima atividade solidária e criadora que é a pessoa humana. Só

> "um perfeito acordo, um socialismo cósmico, um abraço enleante e universal colocará cada consciência no ponto central, na altitude dominadora, donde a outra face da Vida clareia a sua sombra em alvoroçada, infinita Esperança"[1108].

Contudo, o princípio dinamizador do sistema é o Amor, na sua expressão cósmica, e como essência da própria morte, integrando-se na harmonia do todo. Define a relação das mónadas com Deus, e nesta relação o vazio, em rigor o niilismo, é inconcebível. Ou, na sua linguagem criacionista dos primeiros tempos, não é possível a dissolução das consciências.

> "Consciência de si, dos homens e do mundo, será, ao apreender em si a fonte inesgotável de beleza moral, consciência de Deus. Essa mónada, que se afirmou em Deus, será eterna"[1109].

Faz a passagem da face do medo e da repugnância da noção *morte* para a sua verdadeira face espiritual.

> "A morte pode ser um mal se concluirmos o nada da consciência, mas não pode *aparecer* ao homem como um mal, porque, desde a sua longínqua vida das cavernas, ele a teve como irreal. // Só àquele, que com ela receia acabar uma vida de prazeres a morte pode aparecer como um grande mal. // Para esse é um mal, porque a vida é uma delícia"[1110].

[1107] AFM [1916], pp. 21-22.
[1108] AFM [1916], p. 26.
[1109] C [1912], p. 357.
[1110] ADG [1916], pp. 113-114.

E começa a desenhar o conceito de *imortalidade*, que pessoal, filosófica e teologicamnete me desagrada, preferindo o conceito de *ressurrreição*, que mais à frente será o seu como deificação da humanidade no aqui e agora e por toda a eternidade. Mas para o nosso filósofo, em 1918, todas as

> "religiões são noticiosas desse além e as suas notícias são interpretações da morte à luz da vida moral que os homens se vão fazendo, por vezes, à luz duma moral tão alta que aparece como uma revelação perdida nos tempos ou uma sociedade da original perfeição edénica"[1111].

Para já a sua resposta, na proposta do seu criacionismo, é esta:

> "A mónada religiosa, que se apreendeu em heróico esforço criador, sendo o todo, o todo continuará a ser nos novos domínios da nova acção"[1112].

Ou, então, em *A Alegria, a Dor e a Graça* –

> "Pior é a solidão em que vivemos ao lado da recordação de tantos seres amados e que, desaparecidos, proventura existem, sem sabermos onde nem como"[1113].

Ou no seu livro *A luta pela Imortalidade* –

> "uma imortalidade de simples memória conceptual, em que apenas pudéssemos ter a ideia geral da nossa pessoa, relembrando os nomes dos conceitos, sem que estes pudessem desdobrar e reproduzir a sua sensível virtualidade experimental, seria um fantasmagórico bailado de sombras"[1114].

A humanidade, numa natureza indiferente ao *espetáculo do seu desaparecimento*, como se fosse somente mais um animal, mas na certeza da existência da alma e no sentido espiritual

[1111] ALI (livro) [1918], p. 347.
[1112] C [1912], p. 358.
[1113] ADG [1916], p. 115.
[1114] ALI (livro) [1918], p. 317.

do Universo, bem como da substancialidade do eterno[1115], a questão de fundo é sempre esta – *para onde vão as almas*? O próprio texto de Bergson, *Matière et Ménoire*, assim o ajuda a concluir por

> "esses largos voos do espírito, pairando do sonho ao acto"[1116].

No início d'*A Morte* (1913), com o verbo *aprofundar*, o nosso filósofo, torna-o indispensável ao ato especulativo do seu pensamento, comparado a um poço que nos atravessasse de lado a lado e em cujas funduras abissais se pudesse de novo contemplar o espaço sideral. O seu relevo ajuda a definir uma verdade transcendente à noção comum de morte e, através desta, define a consciência anímica superadora da perceção solicitada pelos sentidos (cinestesia) e a relação aberta e infinita, mesmo que em esboço, traço fundamental da sua filosofia criacionista. Ou, como afirma Manuel Cândido Pimentel, neste texto de 1913 o nosso filósofo "impõe à filosofia a urgência de mergulhar no imo da realidade, para, sondando a entranha do ser, subir depois à intelecção da morte no plano conservativo das consciências"[1117]. Mas o que mais lhe impressiona negativamente, e denuncia com todo o ânimo, é a imagem da *face da morte* que a cultura em que se movia construiu:

> "A imagem da Morte, que é incontestavelmente a mais importante para o comportamento da nossa vida, forma-se em nosso espírito, ao sabor das mais baixas solicitações. São, com efeito, o medo e a repugnância animal os principais elementos dessa imagem"[1118].

E desafia a humanidade a procurar o *verdadeiro rosto* da morte e afastar o *nevoeiro da falsa* imagem da morte, e que "estabelece o fio leonardino de passagem entre a natureza (o tempo da transitividade físico-biológica) e a transnatureza como dimensão espiritual da memória moral"[1119]. Estrutura o texto no trio nocional de Ser, Transnatureza e Memória, e conclui com o desejo de *abrir os misteriosos lábios da Morte* –

> "No meu seio nada se esquece. No outono possuo bem viva a memória das primaveras e nunca elas faltaram, porque o sol lembra-se, a terra acorda e a vida fala alto o seu silencioso

[1115] Cf. ADG [1916], p. 114.
[1116] C [1912], p. 358.
[1117] PIMENTEL, Manuel Cândido – *Filosofia Criacionista da Morte…*, p. 114.
[1118] AMort [1913], p. 62.
[1119] PIMENTEL, Manuel Cândido – *Filosofia Criacionista da Morte…*, p. 232.

> meditar. Em mim se exaltam as consciências, elas vão libertando as recordações, que as esmagariam. E tanto que puras liberdades, em fraternidade e harmonia explícitas, elas hão-de readquirir os beijos, que lhes furtei, o amor, que, escondido entre as más palavras, tantas vezes deixaram de possuir"[1120].

É necessário não esquecer, pois é estruturante na abordagem deste tema, que depois do texto *A Morte* escreveu outro texto, *Do Amor e da Morte* (1922), em que num diálogo sincero e frutuoso, o Amor é pensado em conjunto com a Morte, que tem a *função cósmica* de voltar a unir o que *Deus* separou. É, o que não pode fazer pasmar ninguém que conhece os meandros deste pensamento, o Amor que prevalece sobre a Morte, toma a primazia sobre a morte e radica na própria essência da humanidade. O homem e a mulher são amantes e, por isso mesmo, não é por essência mortal.

> "Se o Amor é o próprio pensamento divino, o Amor e a Morte caminham de mãos dadas: o Amor abrindo o Mistério às almas, a Morte impelindo as almas para as novas Alturas do Amor"[1121].

Rejeita, como manifestamente insuficientes, a *Transmigração*[1122] e o *Espiritismo*[1123].

> "É [,antes,] um *sentido de eternidade* que nos fica na alma em recordação, como na boca nos ficaria esmorecendo a suavidade silvestre do mel duma abelha que, passando, nos beijasse… // Nenhum homem pode aumentar uma polegada à sua estatura; como poderia, pois, ter o homem concebido a eternidade, sem um nocturno sentido que embora num relâmpago, a tivesse conhecido? (...) // Conhecido, reconhecido? (…) // A revelação da eternidade nada significaria e nada pode significar para o homem, se nele não existe um sentido nocturno de sua alma, que a volte para essa Noite da vida, onde se acendem os lumes da eternidade"[1124].

[1120] AMort [1913], p. 126.
[1121] AM [1922], p. 212.
[1122] Cf. ADG [1916], pp. 116-123.
[1123] Cf. ADG [1916], pp. 123-124.
[1124] OMN [1928], p. 290.

Soa a platonismo? Talvez; mas a mim parece-me soar mais a cristianismo, que, como diz Leonardo Coimbra, resolve o platonismo – *de Deus vimos e para Ele vamos*, eis a *eternidade* que à humanidade peregrina é dada pela conversão da sua *vida* material (o *homem terreno*) em *vida* espiritual (o *homem espiritual*); conceito que prefiro, por antonomásia, a imortalidade (conceito estranho ao mundo das Escrituras judaico-cristãs), e que este texto de 1928 usa preferencialmente:

> "*A eternidade é uma nova dimensão que as almas descobrem*"[1125].

Assim, em *A Luta pela imortalidade* (1918), onde apresenta a morte como

> "a maior brutalidade da natureza; por ela a consciência aparece impedida a meio da sua organização ascendente"[1126],

que no texto anterior ao livro, e sobre o mesmo tema, já exprimia, com rigor, esta descoberta consequente da sua metafísica criacionista – a imortalidade da vida (*nephesh*, *psykhé* ou *anima*) do homem e da mulher. É dupla esta prova criacionista da *imortalidade da alma*: 1º - a irredutibilidade da alma, da sua realidade; o criacionismo demonstrou a irredtubilidade das noções e não das formas; 2º - a eficácia do pensamento, a vontade de eterno, a luta pela imortalidade, quer dizer, sendo a alma atividade, então, a

> "essência é a vontade alando-se do mínimo do equilíbrio mecânico ao permanente excesso de acção, fluidizando em seiva o *corpo* moral ou experiência"[1127].

A saudade desse esforço de eterno desagua na vontade real, livre, amorosa e ilimitada, de ser pensante e liberto. A semente a crescer na humanidade, fazendo germinar a essência do homem e da mulher concretos, como movimento de potência ao ato, é o amor e não a morte. Mesmo que a morte existencial, ou terrena, se situe na convivência cósmica, não deixa de confirmar um otimismo radical na filosofia leonardina.

> "Esforcemo-nos pela imortalidade, e ela será, *consciente e plena*"[1128].

[1125] OMN [1928], p. 297. Pitágoras anunciou a eternidade e Platão a descobriu; Aristóteles, Tomás de Aquino, Espinosa e Kant, cada um à sua maneira, denunciaram o contacto da dimensão espiritual a tangenciar o mundo diurno (cf. pp. 298-299).

[1126] ALI (livro) [1918], p. 302. E acrescenta, em continuidade: "A mais insignificante actividade de consciência protesta contra o aniquilamento".

[1127] ALI [1913], p. 36.

Ou, como diz o velho adágio cristão: *não nascemos para morrer, mas morremos para viver*. Viver no Amor Amante que é Deus e a morte dilui-se "na ampla e eterna criação divina"[1129].

Assim, para falar da Morte, é preciso não olvidar que se parte do Amor e da imagem, "o qual revela toda funcionalidade na estrutura cognitiva do criacionismo, não só pela *imagem representativa*, que aproxima o sujeito do objecto, o ser da experiência, como pela *imagem arquétipo*, que nos atrai permanentemente para a origem"[1130]. E, assim, escreve Leonardo Coimbra:

> "Morremos para que a Vida supere a vida, para que o sonho se insinue, para que novos sóis refractem nova luz num prisma da mais amorosa contemplação. // Se o Amor é o próprio pensamento divino, o Amor e a Morte caminham de mãos dadas: o Amor abrindo o Mistério às almas, a Morte impelindo as almas para as novas Alturas do Amor"[1131].

A imanência, em Leonardo Coimbra, não se opõe à transcendência, mas o Ser na sua caminhada ascensional para a perfeição e a unidade, até completa a transcendência.

> "A morte não introduz soluções, quebrando a *simples* repetição dos tipos específicos. A morte é um rejuvenescimento, é um regresso às águas originárias"[1132].

A morte não é pensada como um mal, mas como uma realidade que abre a consciência à dimensão moral, e, inserindo o contraste entre o efémero e o eterno, impele a humanidade a viver em demanda, ou para o absoluto do espírito, para assunção plena da existência para o Infinito. A descoberta da *morte*, pois só a humanidade sabe que morre, marca o destino trágico da humanidade, onde a própria vida se pode transformar

> "numa recusa, numa incapacidade de acção"[1133].

[1128] ALI [1913], p. 37.
[1129] BOTELHO, Afonso – "Morte essencial e morte existencial em Leonardo Coimbra", in *Didaskalia*, XVII (1987), p. 161.
[1130] Idem – "Filosofia Criacionista da Morte", in AA.VV. – *Saudade. Regresso à Origem*. Lisboa: Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1997, p. 102.
[1131] AM [1922], p. 212. Ou, em OMN [1928], p. 294: "A Morte é então a Vida, porque se passou da luz diurna das finitas claridades clássicas para o infinito Mistério duma Noite fulgurante de meigas pupilas amorosas".
[1132] AMort [1913], p. 107.
[1133] AFHB [1934], p. 405.

É aqui que a humanidade se aliena, não raras vezes, em fabulações religiosas, filosóficas e até científicas. O desafio para Leonardo Coimbra é colocado na capacidade de olhos da alma humana sobre o Infinito, que só uma *religião dinâmica* é capaz de o realizar.

> "E ser homem é sentir todas as impotências arquejantes duma natureza vagabunda e desorbitada, como todas as alegrias inocentes da sua verdadeira intimidade de ser. // É sentir a fadiga dos esforços quase vãos, o horror dormente e pálido das derrotas, a angústia de todo um mundo que se some nas fauces hiantes da Morte"[1134].

Mas morrendo a cada instante para os interesses finitos, procurando e pressentindo, mesmo suplicando, pelo resgate amoroso do Infinito (feito Pessoa na Encarnação do Verbo Criador, Jesus, o Cristo), renasce para uma Vida Nova: a deificação da criatura na união amorosa com o Criador. E este, que não se reduz ao tempo presente, mas assumindo-o, projeta a humanidade para a Eternidade, é que é o

> "verdadeiro humanismo cristão"[1135].

A Dor, e o seu lugar na existência concreta da humanidade, não devem ser desprezados na vivência humana, pois ela

> "é a mensageira do amor. Sofremos porque amamos e não poderemos amar sem a capacidade e a experiência do sofrimento"[1136].

Leonardo Coimbra reserva para a Dor um lugar de relevo metafísico no contexto do que designou por núcleos de realidade: a alegria, a dor e a graça. É certo, porém, que, para o nosso filósofo, a dor fora do cristianismo perde todo o seu sentido. E uma abordagem estóica ou budista, como vontade separada ou dissolução num anonimato, são caminhos sem sentido de crescimento para a vivência da humanidade. O nosso filósofo não é um masoquista, nem tão pouco um sádico. "Sendo o mal fonte de dor, a dor não é necessariamente *o* mal ou mesmo *um* mal. A sua origem está antes na nossa onticidade de seres finitos e a dor física explica-se ainda pela nossa incondicional contingência. Nesta

[1134] RHHS [1935], p. 64.
[1135] RHHS, p.65. Afirma, nas páginas seguintes, que não pretende fazer *apologética*, mas a verdade integral é Graça, pois Deus não se impõe, nem violenta as almas, e no *facto de Cristo*, "Vida em sua Origem e Plenitude" (p. 66), se dá a resposta mais profunda sobre o sentido do mal, da dor e da morte.
[1136] RHHS [1935], p. 63.

medida, a dor representa uma instância revelacional do ser que sofre e que é o homem, sendo por isso a vivência que mais abissalmente nos interna no nível profundo das nossas estruturas ônticas"[1137]. A dor alarma a existência humana, notificando-a das relações cortadas ou distorcidas, e é a alavanca da aspiração do *mais* e da *maior* harmonia e ordem diante e perante o caos instalado pela desordem. Este sentimento de insuficiência leva a humanidade a vencer o egoísmo e a angústia que no tempo dissipa e no espaço separa. É

> "no ínfimo, a presença (não possuída mas pressentida em aspiração aliciante) do máximo"[1138].

A *dor maior* é a da separação e da insuficiência, mas se for a *força impressiva*, usada em *sedução de amor* e aceite na solicitação à sua *liberdade amante* de cada homem e de cada mulher,

> "tornada consciência metafísica"[1139],

será a linha de força de uma *transcendente magnetização* das pessoas rumo ao Infinito.

> "A dor que se aceita é o ósculo da Altura chamando e atraindo"[1140].

Só assim da Dor desaparece o Sofrimento – e é súbtil a distinção que faz entre *dor* e *sofrimento* –, permitindo o aprofundamento da Vida até ao imo das suas exigências infinitas. Tudo isto vivido e aceite em *caridade*, em amor carnal e espiritual a Deus e à humanidade, situados no tempo histórico em que se desenrola a existência concreta e no lugar, espaço, das experiências partilhadas na concretude do ser existente.

Mais estranho pode parecer, para aqueles que não conhecem o seu percurso existencial e filosófico, a presença e pensamento, num período bem determinado da sua vida pessoal e familiar, do *espiritismo* ou *os fenómenos chamados espíritas*. Manuel Ferreira Patrício é perentório: "O interesse, no fim de contas persistente, de Leonardo Coimbra pelos fenómenos espiritóides revela que até neste perigoso campo, de que aliás se mostrou científica e filosoficamente distanciado, o pensador se aventurou para melhor entender o enigma da natureza do tempo, ao qual obviamente se ligava o problema da imortalidade da

[1137] PIMENTEL, Manuel Cândido – "A Metafísica da Dor …", p. 331.
[1138] RHHS [1935], p. 63.
[1139] RHHS [1935], p. 64.
[1140] RHHS [1935], p. 64.

mónada"[1141]. Os *fenómenos espiritóides*[1142], em 1923, parecem-lhe merecer um estudo científico sério, mesmo que muita intrujice exista, pelo algo que possam dizer sobre o tempo psicológico e a realidade da Vida na

> "eterna dualidade do homem"[1143].

É no artigo de 1909, *O Subconsciente*, que pela primeira vez aborda esta questão. Em rigor questão nada estranha para muitos filósofos, escritores e intelectuais deste tempo árido de espiritualidade e de crise, como de ataque frontal às religiões tradicionais (de especial relevo, o catolicismo). Estes são fenómenos, que Leonardo Coimbra ou confunde, ou propositadamente usa (como mais me parece correto) a nomenclatura freudiana, o *eu* (ego) é excedido e torna-se portador de conhecimentos que se encontram no *subconsciente* (inconsciente ou id), o que está fora do eu. Apelida-o, em linguagem espírita, de *eu mediúnico*. Em 1918, n'*A Luta pela Imortalidade*, define o subconsciente como sendo

> "rico de mil possibilidades de consciência. Se é por vezes uma degradação do consciente, ele é sempre de ordem psíquica e, como mostrou Norton Prince, alheio e anterior a motivos meramente fisiológicos"[1144].

Perante estes factos, que dá por admitidos, põe duas hipóteses explicativas para este fenómeno: materialista ou espiritualista. É nesta primeira tentativa de explicação deste fenómeno paranormal, o *eu mediúnico*, que constrói um outro pilar da sua filosofia, que pouco depois faz sua, a *filosofia espiritualista francesa*. Renovando a exclusão da filosofia materialista, com falsas pretensões científicas, do seu pensamento filosófico, denunciando o seu vício radical –

> "a confusão entre as condições materiais do pensamento e o pensamento"[1145].

Tudo reduz, o que está para além dos seus dogmas, a epifenómenos da consciência[1146]. Mas se

---

[1141] PATRÍCIO, Manuel Ferreira – "Introdução ao estudo da ideia de tempo em Leonardo Coimbra", in AA.VV. – *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1994, p. 105.

[1142] Cf. RE [1923], pp. 276-277. Em *Os fenómenos espiritóides, a sobrevivência e a imortalidade* diz que a expressão é de Boirac e que se aplica aos fenómenos de parapsicologia, e que quer dizer "semelhante a espírito, que na apresentação imediata tem o aspecto de espírito" (OFESI [1929], p. 330).

[1143] RE [1923], p. 277.

[1144] ALI (livro) [1918], p. 389.

[1145] OS [1909], p. 153.

> "a matéria é inerte, como a simples ausência de um estorvo a põe em movimento?"[1147].

É na metempsicose ascendente que encontra, neste seu primeiro artigo sobre o assunto, a hipótese espiritualista. Aqui o espírito é capaz de memória e de aprendizagem, que nas condições certas revela a sua sageza e conhecimentos siderais. Como se de um eclipse se tratasse… da faculdade normal de aprendizagem e de recordação. Contudo, e espanta-se Leonardo Coimbra com esse facto, talvez por ele presenciado em sessão espírita, de conhecimentos de eficácia arbitrária ou *estupidamente desigual*. Contudo esta fase é ainda de rejeição do *espiritualismo tradicional*:

> "Só substituindo à sua existência a existência de um Ser exterior, que se dê, por doses, consoante o mérito do primeiro. // É isto a revelação e é também o fundamento da reza. // Eis o absurdo do espiritualismo clássico: inversamente do materialismo é agora o mundo, a árvore, a criança, o riso, o regato, as estrelas… puro epifenomenismo. // Os dois pólos do quietismo encontram-se na comum fatalidade da vida, no seio de Deus ou no turbilhonamento da matéria"[1148].

São duas metafísicas, nas quais a liberdade esbarra nos seus cerrados dogmatismos e na quietude, imbuído numa incapacidade de explicar os fenómenos da subconsciência. Primam pela ausência da liberdade, onde se propõe encontrar a explicação cabal destes fenómenos. Em rigor, o *seu espiritismo* encaminha-o para o seu criacionismo de uma consciência sem limites e criadora, que utiliza o *tesouro do seu organismo*. E não se confunde com *Deus*, pois não esgota as infinitas possibilidades da consciência, mas é a vontade.

> "A potência interior é a vontade. A subconsciência pensante é o infinito da consciência actualizado mais largamente por

---

[1146] Cf. OPCE [1909], p. 171: "Em moral escorraçando a liberdade, em metafísica unificando o Universo pela Energia, una, Eterna e divina, cega, brutal mas realizando *consciências (epifenómenos?)*. // Incidentalmente notarei que falam em epifenómenos precisamente os filósofos, que afirmam a realidade exclusiva da matéria. // Só há matéria, logo não há consciência; mas há epifenómenos de certos arranjos de certa matéria, que é a consciência. // Não há, mas afinal sempre há".

[1147] OS [1909], p. 153.

[1148] OS [1909], p. 154.

> uma vontade mais pesquisadora, por uma via mais ampla e generosa"[1149].

N'*O Criacionismo* apelida-o de *obscuro e confuso problema*[1150], que em rigor é o que apelida de hiperpsicologia. Assim, se estas experiências (que certamente frequentou numa fase difícil da sua vida) são verdadeiras, confirmam a imortalidade da alma humana e da sua ação de relativo ritmo por meio de instrumentos. É no próprio Poincaré que encontra base para esta divagação, de sobremaneira, no seu conceito e teoria das funções fucsianas. Mas, denotando que o trabalho do subconsciente é inferior ao da consciência, e concordando com William James, que põe a mónada em contacto com uma maior e melhor realidade. É extraordinário, e parece-me quase impossível, o crédito que dá ao fenómeno mediúnico como instrumento de uma mónada superior, ou espiritismo, mesmo que alerte para a ausência ou insuficiência de documentação destas experiências e de condições de rigor científico.

> "Mas são tantos os fenómenos dessa ordem e similares que isso indica suficientemente a necessidade dum estudo científico rigoroso e uma atitude neutral perante essas tentativas. Para nós, elas indicam que não é tão longínqua da experiência actual a nossa metafísica, que não esteja já demonstrada de provável verificação experimental"[1151].

Existem muitos embustes, mas não se deve, segundo o nosso filósofo, negar todo este fenómeno como falso. Pois estas informações abonatórias vêm de autores sérios e com bons hábitos pensantes. São é fenómenos superiores aos fenómenos normais da psicologia[1152], e devem ser estudados para lhes definir o verdadeiro determinismo. Contudo, tais trabalhos não são necessários à sua tese dos modos de ação das mónadas. Mas que lhes dá importância, é mais do que evidente. Sem negar a intrínseca unidade do indivíduo, opõe-se ferozmente à *idolatria do facto*, filha legítima do cientismo e do positivismo, propondo (em texto de 1913) uma discussão filosófica,

> "quando se defrontam dois espíritos livres, pois, sabendo que a realidade é dialéctica, não se oporão *factos*, mas *argumentos*"[1153].

[1149] OS [1909], p. 154.
[1150] Cf. C [1912], pp. 359-362.
[1151] C [1912], p. 360.
[1152] Cf. C [1912], p. 360.
[1153] APE [1913], p. 42.

Após o estudo da ciência (dá o exemplo de Oliver Lodge e o estudo da telepatia), sem a idolatria do facto, deve ser entregue à filosofia. Consciente de que para um *materialista sincero* os factos de ordem psicológica de nada valem, ou valem muito pouco, ou até para um *pensador amorfo* de nada serviriam para a reflexão filosófica. A sua proposta está no último parágrafo deste texto supra citado:

> "Só num sistema filosófico de idealismo dialéctico, onde a realidade seja o pensamento e o pensamento a realidade, podem tais fenómenos valer, de valor metafísico e real. Só tal Sistema pode serenamente aguardar tais elaborações científicas, sem repúdio cego, nem recepção desonesta. De outra forma, corremos o risco de desperdício de saber e beleza, quer fechando os olhos com os materialistas, quer, com os espiritistas, fazendo o *íntimo espontâneo* em permanente afirmação em todo o pensamento, depender de contingentes fenómenos, que nada seriam sem ele"[1154].

Julgo poder concluir que não estamos diante de um *crente espírita*, por mais que tenha frequentado sessões de espiritismo, mas sim diante de alguém que com grande sinceridade intelectual aventa a hipótese de estes fenómenos serem capazes de demonstrar que a realidade não se esgota na matéria. Por isso, em 1916, em *A Alegria, a Dor e a Graça*, não reconhece excecional valor científico, mas também não ridiculariza, estas *experiências e comunicações medianímicas*. Reconhecendo a banalidade, e tão terrenas, experiências e comunicações, afirma que a

> "dificuldade desta doutrina está, pois, na pequena elevação espiritual que apresenta. Entre alguns pensamentos de Epicteto ou Marco Aurélio, para não ir a Job, Isaías ou Cristo, e as melhores revelações do pretendido espiritismo, há, da parte destas últimas, uma tal inferioridade de substancialismo e viva intimidade que elas mais parecem estranhos episódios psicológicos"[1155].

[1154] APE [1913], p. 43. Em AMort [1913], pp. 116-118, apresenta esta *psicologia anormal*, sobretudo os processos telepáticos, concluindo que a "informação dos chamados fenómenos da psicologia anormal não traz novas forças ao princípio da universal conservação, pois ele é somente a afirmação da idealidade do ser, quer dizer, da sua realidade de pensamento. Esses fenómenos recolhem, no entanto, uma luz nova, quando olhados sob o primcípio da conservação da memória moral, parte do princípio da universal conservação".

[1155] ADG [1916], p. 124. Ou, no seguimento desta observação: "Comunicar com o Mistério e ouvir banalidades é que é bem pior que escutar o seu formidável Silêncio".

Mas em 1917, em *Uma nova arma de guerra*, baseado na obra de Oliver Lodge – *Raymond or Life or Death* –, que a conselho de Bergson publica a obra, *Outro Lado*, procura mostrar que estes fenómenos têm algo de positivo para a valoração da vida da humanidade, onde a experiência completa abrange o homem moral e a alma. Se os factos relatados podem ser negados por quem não acredita, sendo que Leonardo Coimbra professa a sua crença (não Fé) nos mesmos, porque são contados por um materialista convicto (*físico inglês*) com quem o filho morto, Raymond, comunica. Sendo a morte uma *catástrofe aparente*, o princípio de continuidade de Leibniz verifica-se, no repouso, o movimento diferencial, no corpo, o espírito instantâneo e, na morte, involução material. Porém,

> "incontestável é que o pensamento existe como uma realidade, e só ignora quem nunca pensou *originalmente*. // A transmissão do pensamento independentemente dos meios normais dos sentidos é um facto de ordem *experimental*, sobre o qual tenho as mais concludentes provas. // Desse facto: consciência realidade, não é lícito duvidar, mesmo sem a mais ligeira reflexão filosófica; porque, reflectindo, ele é mesmo a única realidade bem conhecida, em função da qual todas as outras tomam ser"[1156].

No seu livro, *A Luta pela Imortalidade*, de 1918, afirma que estes fenómenos são

> "inteiramente confirmados por experiências de muitos físicos, fisiologistas, psicólogos e homens de letras"[1157],

realçando a sua importância na denúncia da insuficiência das explicações da consciência por síntese de Kostyleff[1158], bem como as explicações medíocres de Maeterlinck. Porém, Leonardo Coimbra aceita a hipótese filosófica (argumentativa) do *espiritismo*, que toma

[1156] UNAG [1917], p. 206.
[1157] ALI (livro) [1918], p. 350.
[1158] Cf. ALI (livro) [1918], p. 384. Apresenta o seu método objetivo da síntese de reflexos psíquicos, referindo a sua obra – *Les Substituts de l'Âme dans la Psychologie Moderne* –, que pretende eliminar a introspeção num futuro inatingível, e, em nota de rodapé (nº2), afirma: "Esta doutrina é um duplo equívoco sobre o sentido da objectividade. Admitida só a objectividade materialista que aliás é prelógica e insubsistente, ficaria o seguinte absurdo: um grupo de objectos de que o sistema nervoso faz parte e depois um só destes objectos miraculosamente produzindo (ou pelo menos reproduzindo) todos os outros. Um *objecto*, que é, por definição, termo dum *conjunto dado*, criando esse conjunto que, portanto, *não* era *dado*: nem ele, nem o *objecto*. Se os objectos não são cousas, mas relações, é então compreensível que cada actividade sustente um dos lados da Relação".

como uma rubrica que se lhe tem revelado, em muito dos que escrevem e praticam-no, muito aquém da transmissão de pensamento, telepatia, psicometria, etc…

A parapsicologia, denunciando as fraudes e incoerências em muitos dos seus praticantes, merece-lhe crédito, e ele próprio tem assistido a diversas sessões. Mesmo que considere o seu *catecismo* preenchido de *disparates incomensuráveis e imbecis paralogismos*. E, mais ainda, com a preocupante falta à verdade e seriedade literária dos autores do dito catecismo, que citam autores de alto gabarito (como Victor Hugo, Darwin, Laplace e outros) como fautores do fenómeno. A fraude – reconhece o nosso filósofo – existe e é de difícil eliminação, e a desonestidade de alguns não está ausente, contudo, a sua *curiosidade científica* (é nestes preparos que assiste a estas sessões), encontrou

> "algumas pessoas bondosas, muitas boas intenções, mas a mais cega e estúpida credulidade"[1159].

Neste texto, embora continue a valorar a Parapsicologia, dá um salto qualitativo na abordagem da temática, reforçando o que vem de trás – a Consciência e a Memória –, percebendo que a questão de fundo é a morte e a *sobrevivência* da *alma humana*, a *Imortalidade da Alma*. E em 1922, num breve texto sobre o progresso e a imprensa, afirma algo que me é muito caro, a preferência pela expressão *eternidade* (que em termos cristãos se diz, preferencialmente, *Ressurreição*) e não imortalidade, de forte pendor pagão:

> "Com efeito, o *fim* dos mundos físicos é a Morte, a finalidade do mundo moral é a Imortalidade, que por ser a negação duma negação, prefiro substituir pela Eternidade"[1160].

Ainda não é uma consequência do pensamento da Fé cristã, mas é uma evolução filosófica deveras interessante no seu percurso de afirmação da espiritualização do Universo (embora pareça excluir, ainda, a matéria nesta espiritualização[1161], que se há de transformar em *deificação*). Ora, o espiritismo parece-lhe ser uma fuga para a frente, já não merecendo nem a sua *simpatia*, de quem se convence gratuitamente de que não há de morrer. Aliás, em artigo de 1929, percebe no espiritismo um materialismo anémico que brota da confusão com a atividade espiritual (que deveras valoriza) e o espiritismo melancólico, que se reduz

[1159] ALI (livro) [1918], p. 353.
[1160] DIP [1922], p. 68.
[1161] Cf. DIP [1922], p. 70 – escrevendo sobre uma *onda de espiritualização da Vida*, soando a um dualismo desprezador da matéria e do corpo, em grande ambiguidade, escreve: "o maior Poeta foi Cristo. Poeta é o sábio que visiona o *fazer* do mundo das almas ou o *desfazer* do mundo dos corpos". Mesmo que se justifique com o anteriormente se tem exposto sobre o conceito de alma e de corpo e/ou matéria, não deixa de soar a estranho esta forma de expor o seu pensamento no início da década de vinte. Esta espiritualização parece-me, para já, longe do conceito caro da teologia cristã da divinização/deificação do homem e da mulher como o *homem todo* e a *mulher toda*.

aos seus instrumentos e produtos, que se revela um mitigado materialismo[1162]. Assim, o cerne da questão é a atividade monadológica, como atividade original, da qual resulta a permanência da memória pessoal. A monadologia que propõe, já desde *O Criacionismo*, apresenta o pensamento como real e criador, colocando a hipótese muito viável da sua existência para além do espaço e do tempo.

Contudo, Leonardo Coimbra, agora enamora-se por um outro fenómeno, dando-lhe algum crédito científico, a *fotografia transcendental*. Aqui discute se se trata do *hóspede desconhecido* de Maeterlinck (que apresenta como um *vago «panteísmo» literário*[1163]) ou das presenças invisíveis de alguns casos que apresenta como paradigmáticos. Não quer valorar a hipótese espirista, mas o valor dramático destas fotos, que

> "nada temos ainda de nossa experiência pessoal"[1164].

No brevíssimo artigo, anteriormente citado, denuncia o grande equívoco que acompanha, ou pode acompanhar, estes *fenómenos espiritóides*, que consiste

> "no fácil transporte de conclusões de sobrevivência para conclusões de imortalidade"[1165].

Logo, e é bem percetível, que para o nosso filósofo a questão da imortalidade está num plano diferente da realidade: a *sobrevivência* é da ordem do experimental (e, por isso, este equívoco é um erro de lógica científica), um prolongamento no tempo das manifestações atuais de uma consciência. Devem, portanto, não entrar no plano da Fé (ele não é um *crente* espírita) e podem ser objeto de estudos científicos, mais ou menos consensuais. Já a *imortalidade*

> "ou é uma forma de vida intemporal e não pode cair directamente na experiência temporal, ou é uma presença em

---

[1162] Cf. OFESI [1929], p. 333: "um outro perigo muito vulgar nos teóricos da parapsicologia, qual o de confundir a *actividade espiritual* com os seus instrumentos e com os seus produtos o que, por vezes, dá ao chamado espiritismo um melancólico aspecto de mitigado materialismo, de ser uma como anemia materialista".

[1163] Cf. ALI (livro) [1918], p. 373: "Po isso não me agrada o «hóspede desconhecido» de Maeterlinck, que é uma forma do seu vago *panteísmo* literário. // Tal hóspede caprichoso e mutável, habitando os seres em relâmpagos esporádicos, faz lembrar uma unidade informe, um oceano raso de quando em quando encrespado por uma onda que a Fatalidade sopra. // De nada serviria essa abstracta unidade, pois a vida é relação e do vazio ficariam suspensas as relações dos seres se uma Consciência as não tomasse".

[1164] ALI (livro) [1918], p.358.

[1165] OFESI [1929], p. 330.

> *todo o tempo* e mesmo ainda poderá ser apreendida pela experiência, que é sempre *deste* ou *daquele* tempo"[1166].

Se esta parte final da citação deixa estupefactos os mais incautos e ignorantes da sua filosofia, recordo a importância do conceito de *razão experimental* e o não dualismo na conceção da realidade no seu pensamento, que não nega, mas afirma a dualidade da mesma. Provas da imortalidade serão impossíveis, mas provas da sobrevivência (prolongamento da consciência para além da morte) são possíveis na sua tentativa de obtenção ao *experimentalista*. Mesmo que, socorrendo-se de Duhem e Poincaré, negue a possibilidade da experiência crucial, podendo, contudo,

> "haver um conjunto de experiências tais que a velha hipótese as não suporte e uma nova hipótese as coordene, explique e acrescente de previsões a seguir verificadas"[1167].

A complexidade destes *fenómenos espiritóides* não facilitam o método científico como o conhecemos e aplicamos, mais centrado na quantidade, pois não se trata de arranjos elementares que a análise encontre para recompor em, mesmo que forçadas, sínteses explicativas. Só assintoticamente será possível chegar à hipótese da *sobrevivência*, mas sempre como casos indesdobráveis e irredutíveis. O resto é fraude… e isto é o que muito rapidamente tinha concluído o nosso filósofo desde sempre. Portanto, não é possível saltar da *sobrevivência* para a *imortalidade*, pois é

> "o salto (…) do finito para o infinito e nada poderá dar-nos a experiência"[1168].

Já o(s) teosofismo(s) são uma corrente que mistura a fadiga da vontade ocidental e a melancolia de outos planos postos pelo cientismo, e não passa de

> "medíocres epígonos"[1169].

Este é sempre um movimento enfraquecido por uma vontade informada pelas esperanças depositadas pelo cientismo, degenerado em dogmatismo, que acorda uma forma de vontade distinta da dos gregos ideorrealistas. Nesta vontade predomina a fadiga e a preferência para um naturalismo cientista do espírito-força. O idealismo realista dos gregos

[1166] OFESI [1929], p. 331.
[1167] OFESI [1929], p. 331.
[1168] OFESI [1929], p. 333.
[1169] RHHS [1935], p. 108.

era uma crença implícita no Verbo, mesmo que diminuído pelo afastamento da matéria, onde conhecer era uma ascese. Esta ascese, esforço, era total do espírito para o inteligível, que, como verdadeira realidade, era uma trans-realidade. Não estuprável, nem sujeita à magia. E a magia o que é, para Leonardo Coimbra? A

> "magia fora o balbuciar duma vontade imperiosa, tentando pela palavra e pelo gesto a conquista dum ilimitado poder sobre a natureza"[1170].

Assim, para o nosso filósofo, o cientismo está na base desta vontade dominadora, embora mágica, porque, mesmo contra o verdadeiro espírito da ciência, é um *produto híbrido*, e não previsto, desta união da razão construtora e pelos pactos mágicos com forças e vontades ocultas na natureza. O próprio espiritismo, nesta altura em descrédito total para Leonardo Coimbra, é filho deste casamento *sui generis*. Se estes foram caminhos trilhados pelo nosso filósofo para perceber, compreendendo, que a realidade é mais que o que se pode pesar e medir, o imensurável e a alma imortal, a imortalidade e o Infinito, fê-lo desaguar no que apelida por verdadeiro/autêntico espiritualismo. Aqui o espírito, realidade máxima, está perdido por completo. Onde se pode encontrar este *autêntico espiritualismo*? Numa ontologia do *homem integral*, nas verdades do cristianismo, e até, no bom ideorrealismo dos gregos:

> "e, em vez duma ontologia do homem integral, uma antropologia e um psicologismo de descoberta e descrição de simples tendências e forças. As verdades do cristianimo desantendidas e desentendidas, e até o bom idealismo-realista dos gregos quase perdido. // Este palpita ainda num ou noutro filósofo, mas perde-se na corrente do cientismo moderno"[1171].

Dois temas, plenos de atualidade, são presentes no seu pensamento humanista: a mulher e a homossexualidade. Como aborda Leonardo Coimbra estas problemáticas no tempo em que as refletiu e escreveu? Como vê a mulher e o papel social que lhe cabe na *cidade dos homens*? "Não obstante, podemos dizer com segurança que a mulher está presente em toda a obra do filósofo e não mencionada apenas casualmente. Ela surge em passagens importantes, de forma incisiva, para dizer algo do indizível, como expressão de ternura na memória de Leonardo colegial, filósofo amadurecido, Poeta em eterna adolescência, como verdadeiro e reconhecido termo do Amor. Mas surge igualmente no temor da sedução

[1170] RHHS [1935], p. 109.
[1171] RHHS [1935], p. 110.

como atracção aniquiladora. Ela é, por vezes personificada, a Mulher indeterminada e a Mulher nomeada, mas sempre envolvida numa aura nebulosa, mulher metafísica e do mistério, perigo velado, herança do século XIX, romântica e frágil"[1172]. Qual a sua visão da relação sexual, e da sexualidade, que traça a sua resposta à homossexualidade e aos homossexuais? Mas igualmente a castidade e o celibato, que aperfeiçoam, limando as arestas, o seu pensamento sobre a sexualidade humana como sintoma do humanismo que se propõe construir como mais dignificante da pessoa humana. Ou, que mais contribuem para que o *animal humano* se torne uma *pessoa/indivíduo humano*, em comunhão (ou relação) com os outros *animais ou natureza* e *pessoas*, humanas e divinas.

Leonardo Coimbra viveu em tempos sociológicos onde a emancipação da mulher, pela igualdade de voto e de participação social e académica, começa a dar os primeiros passos, muito pela mão da maçonaria, que não era de todo estranha ao nosso filósofo, sobretudo na primeira fase do seu pensamento filosófico. Mas em Portugal, onde foram defraudadas, na questão do voto, aspiração maior das mulheres da Primeira República, interrogo-me como se poderá classificar a sua posição político-filosófica: machista, feminista ou uma outra classificação bem mais difícil de definir? Em entrevista ao jornalista Marques da Cunha em 1926, mas publicada só em 1960 no jornal *Praça Nova*, tem consciência da dificuldade das mulheres no ensino liceal e universitário, problema que é preciso pensar (muitos no seu tempo nem esta atitude tinham…), percebendo que as mulheres são menos *reacionárias,* e não são tão afeitas a *cousismos*. As *modas* são a prova disso mesmo. Que poderiam trazer as mulheres, com este espírito, à política, à Universidade, etc[1173]? Defende a sua dignidade e beleza, mas ainda não é capaz de se libertar dos estereótipos do feminino. Porém, pergunto, para defender a dignidade da mulher é preciso ser feminista?! Julgo que não. Valorando a mulher na sua natureza digna e honesta, entende (não vencendo os estereótipos) que não se devem dedicar ao *labor científico*, mas se adaptam muito bem ao *labor artístico e literário* –

> "Uma música, uma poetisa, etc., são verdadeiros encantos femininos; uma naturalista, por via de regra é uma caso feio, uma matemática é um teorema, uma abstracção, uma «machine à raisonner» "[1174].

O nosso filósofo, *homem* do seu tempo, pensa à frente, mas não tão à frente. A mulher, antes de tudo, tem maior beleza do sentimento e do amor, e no seu heroísmo guia a humanidade no triunfo sobre a fatalidade interior, e torna-se superior ao homem no seu

[1172] MONTEIRO, Alina T. – "O Amor idealizado no pensamento de Leonardo Coimbra", in *Humanística e Teologia*, XI (1990) 2, p. 209.
[1173] Cf. EEEPS [1926], pp. 142-143.
[1174] EEEPS [1926], p. 146.

heroísmo humilde, e no amor de mãe, de irmã e de esposa, levando o homem a sonhar uma vida mais doce, em rigor, a Dulcineia de Dom Quixote –

> "As mulheres são Dulcineias do nosso espírito de Quixotes; elas revelam-nos no aconchego do lar, na ternura do mimo, a luz desse ideal amoroso, que tem o eterno feminino que descreveu Goethe, a aureolar a vida"[1175].

Assim o proclamou em conferência de 1927. Não condeno o nosso filósofo, e até o percebo no seu tempo, mas hoje é um pensamento reacionário que exclui metade da humanidade dos seus plenos direitos e deveres. Continua a ser a *rainha do lar*. Sem feminismo, sim; mas também sem machismos. Feminismo que não aprecia e apelida-o, em 1926, debatendo o problema da educação, de

> "desejo frenético dum feminismo atrabiliário", como, também, não lhe agrada muito as que reduzem o seu papel social às "recreativas festanças da Caridade"[1176],

e que desacreditam o valor das mulheres na sociedade.

Trilhemos, então, o caminho deste combate do nosso filósofo, apetrechado das armas do seu pensamento e da sua vivência em carne e osso, e procuremos discernir mais traços do seu humanismo em construção. Do outro lado da barricada deste combate está o *burguês grave*, este já denunciado num artigo de 1907, *O despotismo na família*, em que apresenta o homem casado como um

> "francamente ditador"[1177],

miniatura da sociedade moderna, onde transparece o despotismo sincero e a sua hipócrita liberdade. Aqui, as mulheres,

> "impossibilitadas absolutamente de o fazer, têm a doce ilusão de constituir a família, nomear o dono por uma escolha sexual livre"[1178].

[1175] CBVB [1927], p. 665.
[1176] PEN [1926], p. 180.
[1177] DF [1907], p. 94.
[1178] DF [1907], p. 95.

De tal forma que o divórcio torna-se a *emenda do casamento*. Denunciando a virgindade como virtude maior da mulher solteira, bem como a idealização da maternidade –

> "a mulher destrona a virgem do céu da poesia balbuciante e eleva-se ao altar da fecundidade, transformada em mãe"[1179].

Lamenta, em 1909, que a sociedade que assim procedeu e procede com as mulheres não perceba as

> "consequências do embrutecimento secular da Mulher"[1180];

quantas riquezas, na diversidade dos sexos e das suas personalidades diferentes, mas complementares, perderam o mundo e a humanidade? Parece-me uma posição equilibrada, sem machismos, nem feminismos, e esperando tempos novos de engrandecimento da humanidade. De tal forma que *profetiza* que

> "há-de ser livre, porque a ânsia libertadora dos grandes espíritos faz dos nossos tempos de luz e revolta, em que a verdade anda em peregrinação pelo mundo, encantado em mil formas, traduzindo-se no romance, na poesia, no teatro. A mulher poderá educar-se e, educando-se e adquirindo individualidade, será verdadeiramente livre"[1181].

Urgindo uma reforma da família em dissolução, e, como Engels, percebendo a evolução da família determinada pela evolução da propriedade, surpreende-me neste texto a seguinte afirmação:

> "A inteligência do homem é mais ampla e mais profunda que a da mulher. Esta pensa por agudezas, por subtilezas epidérmicas, tem menos poder de abstracção; por isso mesmo tem mais vivo o sentimento complexo da realidade concreta, natural, sente mais e melhor a poesia, a vida enfim"[1182].

[1179] DF [1907], p. 96.
[1180] OPL [1909], p. 133. Ou, em ADG [1916], p. 69: "Pelo que entreouve e vê, toma para si que a mulher é um objecto de prazer, e aquilo que começou por ser um generoso impulso *além de si* toma o aspecto dum simples gozo *seu*, como o dum bom prato, por exemplo".
[1181] OPL [1909], p. 133.
[1182] OPL [1909], p. 133.

Já no fim do artigo apresentou duas diferenças essenciais, na sua opinião, no homem e na mulher: a inteligência e o sentimento. Se quanto ao sentimento, *a manha*, o consigo perceber na sua lógica expositiva do pensamento sobre a mulher e a sociedade-casamento da altura, onde, embrutecida durante milénios, a mulher encontra no *ser manhosa* a sua arma de defesa na família e na sociedade na qual está reduzida *à mais completa escravidão* –

> "Tem-se dito que a mulher é manhosa e traiçoeira muito mais que o homem. É esquecer facilmente a história e sobretudo perder a vista a pequena distância do nariz"[1183];

mas também acrescento, que este sentimento não dignifica a mulher e *manhosos* também o são os homens (e de que maneira). Já quanto à inteligência, em que procura assentar as diferenças de um sexo e do outro, encontro, lamentavelmente, um recuo no seu humanismo. Nada estranho a muitos pensadores da época, mesmo os que promoveram, direta e indiretamente, a libertação da mulher deste jugo de séculos. Veja-se a situação das mulheres portuguesas na Primeira República, mesmo dentro da maçonaria nacional e internacional, ou as mulheres, que combateram como os homens nas barricadas da revolução bolchevique, a quem não foram reconhecidos os seus direitos mais legítimos. Leonardo Coimbra, perante a leitura destes textos, não defende a *igualdade de género*, tão cara a alguns setores da sociedade hodierna, nem tão pouco as famosas *quotas de paridade*, mas o mérito das mulheres que o manifestam na sociedade e mesmo na academia. Há algo de novo a germinar no seu pensamento, mas não abandona o paradigma antropológico de que o homem e a mulher são diferentes e complementares. Não a igualdade de género, mas os mesmos direitos e a valorização do mérito pessoal, deixando antever a esperança de que um dia as mulheres (algumas, pelo menos) mostrarão ao mundo a sua beleza e sabedoria.

Mas é neste mesmo artigo, *O pensamento e a liberdade*, que, à luz do verdadeiro critério de liberdade coloca a questão da emancipação da mulher. Aqui, e esta é uma primeira definição da sua posição, apresenta a literatura feminista como um

> "rico manancial de tolices"[1184],

[1183] OPL [1909], p. 133. "Reduzida pela ignorância e pela fraqueza à mais completa escravidão, colocada num meio consciente ou inconscientemente hostil, proibida de lutar com nobreza, apertada na gargalheira de uma vida doméstica que ela apenas sofre, sem valor no conselho, mãe de filhos cuja educação não pode, por ignorância sempre e quantas vezes por lhe darem tal importância, dirigir, a Mulher havia necessariamente de desenvolver a manha como única arma de algumas garantias para a sua fraqueza e para a sua situação inferior" (p. 134).

[1184] OPL [1909], p. 132.

denotando uma não identificação com o movimento feminista emergente na altura. Sem deixar de ser um homem do seu tempo, com os papéis bem definidos do homem e da mulher, longe de imaginar o que seria a ideologia do género no fim do século, o nosso filósofo começa a traçar um outro caminho entre estes dois extremos. Enquanto os *libertadores generosos* proclamam a plena igualdade entre o homem e a mulher, confundindo igualdade e igualitarismo, e aniquilando um no outro, leva-o a concluir que este

> "processo para conseguir tal dislate é naturalmente um amesquinhamento de um e outro, aproximando-os de um limite comum pelo propositado desprezo de certas irredutíveis qualidades"[1185].

Assim, ser homem e ser mulher não é a mesma coisa, mas ambos são humanidade, pois são expressões de humanidade diferentes que se complementam e se completam, e são de igual dignidade em carne e osso, e espírito (alma). Diz mais o nosso filósofo:

> "Não discutirei, particularizando, os pormenorizados argumentos em favor da identidade homem-mulher. // São grosseiros, falsos, e por vezes conscientemente falsos"[1186].

O que de facto contesta, e não lhe agrada de todo, é a identidade aniquiladora do ser homem e do ser mulher. Pois, o que marca o pensamento do nosso filósofo é um realismo concreto onde as mulheres durante séculos estiveram afastadas da vida secular. O que entende é que deve ser gradual a entrada das mulheres na vida académica, política, etc., para que a sua ingressão seja bem conseguida e duradoira. A democracia, que tanto preza,

> "vai-lhes dando os meios de conquistarem situações sociais e políticas – que as *conquistem* pelo mérito, então, e só então, poderemos confiar na sua capacidade social de educadores"[1187].

Já em *Adoração. Cânticos de Amor*, e estamos em 1921, o nosso filósofo apresenta o estatuto supracósmico e preexistencial da relação, neste caso amorosa, entre o homem e a mulher. Esta está tipificada na relação e união edénica de Adão e Eva, como duas metades que se completam, ou à maneira de São João Crisóstomo, *unidos são a criação completa*:

[1185] OPL [1909], p. 132.
[1186] OPL [1909], p. 133.
[1187] PEN [1926], p. 180.

> "Tu és o meu eterno feminino, a luminosa metade da concha doirada onde dorme a eterna semente dos mundos, a terra lavradinha e pronta onde o beijo do sol de Deus fez crescer os trigos, a rocha profunda onde a chuva dos céus se acumula, como na concha das tuas mãos, para as sedes do estio"[1188].

Não podemos olvidar que o *ágape* (a *união* entre Deus e o seu povo, e destes entre eles, ou, se quisermos, a *comunhão* com Deus e os irmãos de Fé), primeiro nome da Eucaristia entre a Igreja nascente, é a *caritas* do cristianismo ocidental. Paulo Borges, escrevendo sobre o erotismo no nosso filósofo, afirma, e com pertinência certeira – "O pensamento vivente do impulso e apelo erótico ocupa um lugar significativo no conjunto da obra e da evolução espiritual de Leonardo Coimbra, integrando-se bem na tradição galaico-portuguesa, a qual tende a assumir no amor entre os sexos uma instância sagrada e divinizadora, como o testemunha a tão arcaica como actual e desatendida proeminência lírica do nosso sentimento, em suas raízes míticas, trovadorescas e cavaleirescas, a que urge reconhecer o profundo sentido ontológico bem como a singularidade pela qual fraternamente se inscreve na cultura planetária"[1189] –, contudo, lamentavelmente, o "complexo da culpa", que o farisaísmo moderno aplica ao catolicismo em exclusivo, leva-o a concluir que, "os textos que Leonardo Coimbra consagra à questão da natureza e sentido do amor sexual, ou que expressam a sua intuição e vivência emotiva, condensam-se entre 1910 e 1922, facto que porventura não será alheio à progressiva inflexão, a partir de 1923, para um cristianismo mais próximo da ortodoxia católica"[1190]. E já sabemos que o "papão" mora em Roma… – lamentável. Caso contrário, continuando a sua perspetiva sobre o amor em Platão, propõe a sua solução no cristianismo (o platonismo resolve-se em cristianismo). É uma leitura do *amor platónico*, que não coloca na utopia das relações humanas esta dimensão fundamental da humanidade, mas na união de amor do homem e da mulher que não coisifica, nem se reduz ao sexo, mas é a entrega e o encontro de um e de outro. Talvez, e porque não, ainda antes do seu casamento se ter tornado *sacramento*, assim nos fala deste *encontrar-se*:

> "Duas almas *encontram-se*, entendem-se, amam-se; e logo se fez uma *unidade* que as abraça. // (…) // Nossas almas se

[1188] ACA [1921], p. 291. Mas antes desta afirmação, na p. 288 deste mesmo texto, afirma, taxativamente, que o *ser andrógino* multiplicou em duas a sua consciência, sendo esta ação de separação a *génese dos sexos*, acrescentando, *no Infinito*. E conclui: "E assim partiram, pelo Infinito, o homem e a mulher, em busca um do outro e por diferentes caminhos escabrosos sempre vêm ao *encontro* que os ilumine".

[1189] BORGES, Paulo Alexandre Esteves – "A Experiência Erótica em Leonardo Coimbra", in AA.VV. – *Pensamento Atlântico. Estudos e Ensaios de Pensamento Luso-brasileiro*. Lisboa: IN-CM, 2002, pp. 297-298.

[1190] Idem, *Ibidem*, p. 299.

> *encontraram* e *amaram*, é que o Amor lhes deu a unidade em que se abraçam. // Duas almas que se amam é porque se encontraram no puro Amor de Deus. // Eu sei, minha Saudade, que Satanás também imitou o amor; mas esse é um episódio do sexo a que o hábito pode colar, por favores trocados, um pouco de amizade. // O amor, de antes e para além dos mundos, é a pura unidade divina envolvendo as almas que se reencontram. // Que alegria, aleluias sem fim, vamos viver sempre juntos no eterno abraço deste eterno Amor. // Já reparaste, minha Saudade de Deus, como a Vida se comunica e junta?"[1191]

Este é um intróito perfeito ao *Sacramento do Amor*, o casamento cristão.

Não é verdade que, logo em *Do Amor e da Morte* (1922), que retrata o nosso filósofo em António e, sobretudo, em Célio, onde explicita e acentua o fundamento ontoteológico do amor sexual, supera nitidamente o platonismo. Esta é uma afirmação da unidade do amor, em que o cristianismo se lhe afigura como o ponto máximo da sua expressão. Não afirma Célio que o

> "Amor é o próprio Deus"[1192]?

Chegando mesmo a intuir o amor sexual como o *génio* que universalmente inicia a visão etérea da presença, sem deixar de descrever, e aceitar, os vários níveis da sua manifestação: desde o ardor sensível ao

> "cálido enternecimento, no íntimo das almas"[1193].

O nosso filósofo, mesmo depois da sua conversão oficial à Igreja Católica, não muda o rumo da sua agulha filosófica, sem nenhuma inflexão, mas vê, e afirma, na diferenciação dos sexos a atração que suscita como algo que extravasa a atração física e sexual da humanidade para se estender ao universo e a Deus –

> "*Deus separa para melhor unir*"[1194].

Aqui adquire um sentido divino, cósmico e escatológico:

[1191] ACA [1921], pp. 290-291.
[1192] AM [1922], p. 204. E na p. 205: "O mundo sem Deus pára, Deus sem o mundo adormece. // (…) // Deus é a perfeição, porque é o infinito *amor amante* e não porque, sendo o Amor, não deseje, nem ame".
[1193] AM [1922], p. 192.
[1194] AM [1922], p. 210.

> "Sejamos obedientes ao magnetismo que nos polariza, e, pelos olhos da Mulher amada, poderemos descobrir o caminho que nos conduza a Deus! // Amplo caminho de luz, vindo até nós pela Fada Branca, indo de nós para o Infinito em jubilosos cânticos de louvor à Beleza Incriada"[1195].

E, mais uma vez, com uma visão que a história futura comprova até à exaustão, denuncia a sociedade supérflua, ou consumista (como agora o dizemos), e sexista, do

> "torpe erotismo de uma civilização afrodisíaca", onde a mulher, e hodiernamente o próprio homem, é feita "uma escrava das propiciações sexuais numa agonística de luta sexual que a deforma, fazendo do homem um perseguido de incessantes desejos numa verdadeira «hantise» de lubricidade"[1196].

E isto, na consequência do anteriormente refletido e redigido, escreve-o em 1934, quando o seu compromisso cristão e católico é já uma realidade assumida. E como isto se verifica na sociedade contemporânea, sobretudo ocidental, em "plena luz do dia", onde a privacidade se faz pública nas redes sociais e nos diversos meios de comunicação, numa autêntica orgia pornográfica do quotidiano de milhões de pessoas de todo o mundo.

Qual será a saída para esta situação desumanizadora da *humanidade hedonista e prazerosa* em que nos querem transformar? Também, aqui, o nosso filósofo percebeu o "buraco existencial" em que nos metemos:

> "terminará pela loucura erótica ou por uma conversão a um ascetismo purificador"[1197].

Que atualidade extraordinária, quase profética, destas palavras descritivas das nossas sociedades contemporâneas. Talvez seja somente necessário, penso ser uma conclusão justa para o seu pensamento, regressar ao paradigma cristão do *Sacramento do Amor*, onde é na união (*eros*) da mulher e do homem que convive e faz conviver, com a pessoa amada, a sua *humanidade* e a sua *animalidade* (que neles coabitam), humanizando-se mutuamente (*humanização*). E todo o amor humano, consagrado na comunhão imanente (*ágape*), é já

[1195] AM [1922], p. 212.
[1196] AFHB [1934], p. 417.
[1197] AFHB [1934], p. 417.

saudade e amor dum Amor mais pleno e inesgotável[1198]. A mulher amada impele para o arquétipo, que se manifesta no seu corpo, como as ideias se manifestavam nos corpos dos deuses gregos, e, assim, a beleza feminina está na proporção e não na simetria. A mulher não é um objeto sexual, uma coisa a esgotar-se na fruição sexual, mas alguém que complementa o homem, e juntos são a *humanidade completa*. Um leitura correta de *Sobre o Amor Platónico*, de 1921, com seriedade intelectual, e sabendo que o platonismo se resolve em cristianismo, faz-nos concluir exatamente o mesmo. O amor não possui, mas dá-se em contemplação dadivosa e não alienante, dignificando um e outro na entrega e no encontro (sexual e espiritual) que fazem na totalidade do ser de cada qual no Ser (Deus).

> "O amor platónico não nega, pois, o amor genesíaco, a forma animal de transmissão da vida; nega-o sim como um absoluto que se baste mas mostra-o até, quando visto à luz da Verdade e da Beleza, como um caminho para a imaculada pureza do Amor Ideal ou União em Deus"[1199].

A diferenciação sexual, bem como o erotismo humano (ou o amor sexual), é perfeitamente claro e aceite pela positividade da realidade destas duas metades da humanidade, que na união amorosa se completam na sua diferente fisionomia e psicologia. Assim, no livro *A Luta pela Imortalidade* (1918), escreveu:

> "É que o homem conquista e a mulher dá-se; o homem prolonga a sua unidade, assimilando e apropriando, a mulher, parcelar e fragmentária, procura unidade, além de si, num abandono místico. // O amor pode ser para o homem um assalto, uma referta, um prolongamento da sua fisionomia, é para o conhecido que caminha; para a mulher o amor é a entrega, a partida para o desconhecido misterioso, que pode ser terrível. // Para o homem é o acto, para a mulher a virtualidade. // Por isso o amor tem o seu ritual, e nenhuma

[1198] Num artigo bem anterior ao que refiro em primeiro, Paulo Borges parece-me mais certeiro quanto à transmutação filosófica e à maturação religiosa do nosso filósofo: "Leonardo, em acordo com a índole Franciscana da sua espiritualidade, sabe que o verdadeiro estado de Graça, e a verdadeira renúncia, passam pela aceitação sem exclusões que todo o existente apreende na mínima centelha do Divino Incêndio que aí fulgure. Progressivamente se afastando das ilusões positivistas e antropolátricas do seu tempo, sem tombar numa espiritualidade acanhada e ressentida, Leonardo foi o grande núncio da fraternização pelo Espírito. Melhor que ninguém, ele viu constituir o Amor a única realidade sobre o céu e a terra, e como tal, o único poder capaz de redimir do mal, não pela aniquilação – o que seria perpetuá-lo – mas pela transmutação, chamando abismos e cinzas a laudarem sua íntima Fénix" (in "Da Teoria Leonardina do Amor", in AA.VV. – *Democracia e Liberdade*. (1987) Julho- Dezembro, p. 127).

[1199] SAP [1921], p. 308.

> mulher imaculada irá, para ele sem ritos propiciatórios que o sacratizem. // O amor é para a mulher um acto religioso"[1200].

Apercebendo-se da tensão dramática do impulso e da atração sexual como uma catarse que, aquém ou além do prazer e do desejo de possuir, permite ao indivíduo aceder à presença que superiormente informa o próprio amor sexual. Assim, em 1922, afirma que a

> "sexualidade como todos os esforços de evolução teria dois sentidos possíveis, de superiorização e inferiorização: para o despertar do Grande Ritmo ou para o sono do primitivo Caos. Qualquer cousa como a vida espiritual arrependida, caindo para a animalidade, como a vida espiritual reconfortada subindo para a própria exaltação do seu ritmo"[1201].

A carne para o nosso filósofo é, antecipando e superando Michel Henry, um *modo do espírito* e

> "o início dum tema musical que o espírito continua e acaba"[1202],

que na sua inquietude é já um reapossar-se da *Alegria Originária*, o incremento de plenitude e unidade. Uma teofania da carne, de um convívio ressoante de todo o universo – e, ainda, só estamos em 1916, bem antes da sua adesão *oficial* à Igreja Romana.

Leonardo Coimbra, numa perspetiva biológica evolutiva, vê a diferenciação sexual como

> "um caso muito curioso da unidade biológica no sentido da variedade artística", mesmo luxuoso, porém consciente que num ser vivo superior esta diferenciação sexual é, também, "o mais evidente motivo biológico de morte"[1203],

e que os casos de partegénese artificial demonstram a possibilidade de dispensa do elemento masculino. Chegado à adolescência, o homem e a mulher, vêm irromper em si próprios o instinto unificador, que é a própria *Alegria* que os impele para uma totalidade arquejante que os complete, e não o mero satisfazer de um desejo prazeroso –

[1200] ALI (livro) [1918], p. 312.
[1201] AM [1922], p. 178.
[1202] ADG [1916], p. 63.
[1203] ALI (livro) [1918], p. 330.

> "Por isso o homem ergue o amor até às mais nobres ideias e sentimentos, até às culminâncias do seu Espírito. // Como consequência desaparece o simples instinto de unidade carnal sob os seus acompanhamentos espirituais. // A unificação carnal pura desaparece com o seu moralíssimo fim imanente de unidade. // Fica o amor dádiva da alma, e, como caricatura do amor pura carnalidade animal, a prostituição, que é o prazer acessório tomado como essência, o meio de unificação tomado como fim, e deste modo, tornado egoísta e separador"[1204].

Ou, como João Vila-Chã, partindo da ideia do amor na obra do nosso filósofo conclui: "O amor humano na sua dimensão sexual constitui, por isso, uma das analogias que melhor nos permitem entender essa força centrípeta que, tal como vimos com a consideração do sistema de *Eros*, dá coesão ao próprio *cosmos*. No ser humano, o instinto amoroso coloca, já na sua realidade física mais imediata, o foco da vida individual para além de cada indivíduo. Mais ainda, e isso sobretudo a partir da sua dimensão imaginativa (humanamente falando, não há sexo sem *imaginação!*), a sexualidade constitui precisamente a esfera do ser que nos permite ir no enlace desse impulso que nos faz remontar à origem, ou, como diz Leonardo Coimbra, nadar «no sentido da corrente» da vida, fazendo-nos sentir «no estremecimento amoroso» a analogia que nos permite explicar a «a atracção dos corpos, a unidade da Vida, a centralização dos mundos» "[1205].

Opõe, o nosso filósofo, frontalmente, carnalidade e prostituição, que são coisas diversas. O primeiro é o *impulso natural para a unidade*, e a segunda não passa de uma caricatura do primeiro. Neste o

> "prazer acessório tomado como essência, [e] o meio de unificação tomado como fim"[1206].

Isto é, a *prostituição* consiste na

> "busca sistemática do simples prazer como fim". Em linguagem criacionista, um *cousismo*, ou como escreve – "a instituição dos mecansimos do prazer"[1207].

[1204] ADG [1916], p. 68.
[1205] VILA-CHÃ, João J. – "Leonardo Coimbra e a Ideia do Amor"…, p. 274.
[1206] ADG [1916], p. 68. Ou, C [1912], p. 299: "As pessoas novas de estreitas vistas todas se embebem na literatura, que *cousa* no vago amor sexual, pouco acima das solicitações do cio".

Será difícil perceber a sua opinião sbre a legalização da prostituição ou de *outros prazeres*? Não me parece…

> "Então, como a *carnalidade*, impulso natural para a unidade, se perdeu, é o falso substituto – a prostituição – que aparece legítimo e necessário. // Com efeito, as leis, ao *regulamentarem* a prostituição, reconhecem-lhe legitimidade. // Assim falsificam o amor, e as almas não poéticas, em que não é permanente a presença *dos outros*, o sentimento de unidade universal, perdem o único motivo capaz de lhes abrir ouvidos ao murmúrio da Vida cósmica, do Todo que os abraça. // E desviado para o prazer, eles irão procurar no amor conjugal uma nova fonte de prazeres, que para cada um, se resume no dinheiro que o outro possa trazer"[1208].

Tudo decai em egoísmo e cisão, perdendo-se o sentido superior, a síntese da espiritualidade e da carnalidade, que não nega o impulso sexual, mas afirma a sua transcendência. Para além da sua forma sensorial (animalidade), até aos planos superiores (humanização e/ou deificação). Isto enquadrado tudo na questão do uno e do múltiplo. Assim, e é caricata esta imagem, como sintoma, igualmente, do seu anticlericalismo, à

> "freirinha que um amor celestial esterilizava para o homem, poderia suceder a nova freira que o amor carnal esterilizasse para o espírito"[1209].

Quanto à homossexualidade, no entendimento antropológico que tem da humanidade e na valoração natural que faz da sexualidade e do sexo humano, bem como dentro da questão do mesmo e do outro, proclama a identificação dos sexos antes da unidade do amor humano. Assim, contrariando as psicologias que apregoavam (e apregoam) o homossexualismo no *alvor* da sexualidade humana, e que se esforçam para a denotar noutros seres, Leonardo Coimbra prefere falar do *pré-sexualismo ativo*. Ora, aqui nesta fase é perfeitamente normal a ânsia da identidade, que, todavia, pode-se prolongar de forma doentia, redundando em comportamentos sexuais doentios e censuráveis. Assim, a homossexualidade

---

[1207] ADG [1916], p. 69.
[1208] ADG [1916], p. 70.
[1209] ADG [1916], p. 70.

> "é um vício censurável, porque o homem tem fins superiores a cumprir, tem motivos novos de ordem moral a introduzir no amor. É um vício contra a natureza, porque é infecundo, e a natureza é a Vida e não o indivíduo; mas é contra uma natureza progressiva, dialéctiva viva de pensamento. Se por natureza se entendesse, como a maior parte, o imediato dado, sem entranhas, evolução e ideias directoras, então não seria o homossexualismo contra tal Natureza, pois existe nos homens civilizados e primitivos, e nos próprios animais"[1210].

Esta posição, de 1915, brota originariamente, da sua filosofia criacionista e do trágico profundo que denota no amor humano. A origem da tragédia é mesmo a questão de *eu e os outros*, que no amor cristão vence a opacidade do outro, onde a unidade essencial é vista na sua divina plenitude. É o cristianismo o verdadeiro momento da unidade do originário amor, porque os gregos ficaram na tangibilidade corpórea e os semitas são um incompleto teísmo que se afirma numa atitude separatista e de domínio. Cristo Jesus é a mais alta transcendência, concreta, que coloca a verdadeira questão de Deus: o problema do valor absoluto ou relativo da moral. Do real significado cósmico ou humano dos valores morais. E questiona-se, na linha de pensamento que lhe permite rejeitar a *homossexualidade como norma* (não vislumbro nenhuma condenação dos homossexuais):

> "Mas o homem limita a sua moral a um mais ou menos amplo humanismo?"[1211].

A castidade, isto é,

> "a afirmação verbal (artes, filosofia e ciência) desse impulso [a união sexual] para além de si, torna-se impossível, insuficiente a conter esse impulso desviado, que é já mórbido desejo de prazer"[1212].

Ora, o amor sendo a primeira manifestação da consciente assimilação do cosmos, que a arte, por exemplo, pode substituir, mas não como alegria sentida. Porém, mais à frente, neste mesmo texto de 1916, critica os celibatários, classificados como *vadios do sexo*,

---

[1210] PCri [1915], pp. 280-281.
[1211] PCri, p.291.
[1212] ADG [1916], p. 69.

> "sem justificados motivos de desinteresse, de outras obras do amor, ou de incapacidades da alma? // Não são eles uma ameaça ao trabalho espiritual, que é a santa alegria do lar? // Não terão eles de viver, como os vadios do trabalho, de mentiras e expedientes? // Neste ponto de vista, é bem interessante a propaganda de muitos celibatários a favor do casamento dos padres católicos! // E, no entanto, para estes, quando verídicos cristãos, haveria um motivo de dispensa, que, para muitos dos referidos propagandistas, não existe: a universal participação na ansiedade das almas"[1213].

Apesar do seu anti-clericalismo, consegue perceber a mais-valia do celibato na Igreja, mesmo que ironicamente, mas com seriedade, distingue os *sacerdotes* em *verídicos cristãos* e os, consequentemente, *não verídicos cristãos*. Ou, se quisermos recuar no tempo, a acusação de *vadios do sexo* que apontavam aos sacerdotes católicos. Ainda hoje, quando os celibatários aumentam exponencialmente na sociedade ocidental, por egoísmo pessoal e social dos seus fautores, dedicando a vida ao seu ego transbordante de vaidade e realização pessoal, é extremamente curioso perceber a denúncia que se faz do celibato católico, que está nas antípodas das atitudes anteriormente descritas. Os primeiros são *vadios do sexo*, porque o prostituem em relações fúteis e coisificadoras do outro, ou então, recusam a comunhão com os outros numa atitude egotista e atómica *do menos* existir humano. Porém, e segundo o meu julgamento teológico e filosófico, existe aqui uma confusão entre o conceito de celibato e castidade. Se para o vulgo são a mesma coisa, para os *cristãos verídicos* a castidade é uma exigência de todos, e não se reduz ao sexo, mas abrange a sexualidade total do homem todo e da mulher toda, e o celibato só consiste na renúncia ao casamento por um *bem maior* (*eunucos pelo Reino dos Céus*), e não querendo significar desprezo pelo sexo e a sexualidade humana (que é querida por Deus, na pespetiva da teologia cristã). Por outro lado, parece-me legítimo concluir que, apesar de tudo, o casamento é para o nosso filósofo superior ao celibato e cumpre melhor e mais satisfatoriamente a missão espiritual, criacionista, na vida da humanidade. Já agora (uma mera curiosidade), é preciso reparar que nas Sagradas Escrituras, desde o Livro do Génesis ao Apocalipse, o *casamento* é o paradigma maior da relação de Aliança entre Deus e o seu Povo? E, para concluir, o estudo da corporeidade e da sensação é inseparável da tese criacionista do pensamento como fundante do real, de tal forma, que *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* "vem reafirmar o sensível como instância de onde parte o pensamento, integrando a experiência ontológica da sensação no mais geral horizonte de uma ontologia

[1213] ADG [1916], p. 92.

do espírito"[1214]. Esta abordagem da diferenciação sexual e da sexualidade humana, para além do interesse socio-psicológico, é só mais uma pista de reflexão dos sinais da viva e infinita riqueza do ser. Aqui a sensação é o mínimo de realidade elaborada, que apela para um contexto percetivo e de relação, concebida como mediatização da ação reflexiva que sobe do imediato sensual ao mediato ideal, que se eleva à dignidade de uma nova e superior síntese – o livre ativismo da pessoa. O corpo, na sua noção de corporeidade – uma indiscutível unidade –, desenha a margem e o traço da união da vida biológica e da vida espiritual. É o contrário disto que lhe merece a condenação, não o *amor sexual*, mas o *cousismo fisiológico*. É uma ontologia "que aponta a ética, a dignificação do sensível, pelo combate ao *cousismo* ou *idolatrismo* da sensação"[1215].

É legítimo perguntar se *existe* um *humanismo cristão*, pois o humanismo propõe-se, e talvez necessariamente, num horizonte imanentista e, não raras vezes, negador da própria transcendência. O próprio Leonardo Coimbra, num texto algo pacato, quase meramente informativo, sobre a relação entre a Política e a Religião (1924), denotando neste o distanciamento político dos seus velhos pares por maturação do seu republicanismo e a relevância da Religião no pensamento e vida da humanidade, afirma:

> "Do positivismo caiu a ideia do *humanismo*, volvido idolatria da humanidade; do evolucionismo de Spencer caiu a ideia de evolução sem a presença misteriosa do *Acto* que a realiza, quer dizer, a simples ideia formal dum progresso *indefinido*"[1216].

Isto é, Leonardo Coimbra tem plena consciência de que o humanismo expresso em tempos desta reflexão colocava o *homem*, sem Deus, no lugar de *Deus*. Era o *novo deus*, uma humanidade ensimesmada nas suas muitas capacidades e embalada pelo balsamo do progresso que proclamava nos manuais da ciência salvadora. Este *humanismo*, não sendo mais que a afirmação absoluta do poder da ciência, solução de todos os males e potenciadora de todos os bens

> ("o seu mistéro inacessível transportou-se para o mistério da força ilimitada da Ciência"[1217], eis vencido o Incognoscível),

[1214] PIMENTEL, Manuel Cândido – "Uma ontologia do sensível. Corporeidade e Pensamento em Leonardo Coimbra", in *Arquípelago*, (1991-92) 2-3, p. 135.
[1215] Idem, *Ibidem*, p. 158.
[1216] PR [1924], p. 64.
[1217] PR [1924], p. 65.

é o *novo ídolo* a quem a humanidade presta culto de vassalagem. Por outro lado, fazendo minhas as palavras de Álvaro Ribeiro, desabafo que "infelizmente, porém, cada vez é mais forte a tendência para interpretar o cristianismo em termos de puro humanismo"[1218].

De facto a modernidade é tida por muitos como o oposto e o contrário ao antigo e ao ultrapassado, ao entre nós, correntemente, chamado medieval. Este é um conceito profundamente iluminista que marca o horizonte da nossa atual cultura filosófica e histórica. Contudo, aqui ou ali, novos rasgos se levantam nos diversos campos do saber humano que rasgam novos horizontes à nossa situação no tempo e no espaço da nossa história convivial, como o imanente e o transcendente (ou vice-versa, a ordem dos fatores não me parece determinante). São muitas as definições e as teorias da *modernidade*, a sua génese e o seu desenvolvimento. Leonardo Coimbra é, sem dúvida alguma que seja, um moderno fautor do iluminismo, mas que não se deixou cegar para a *luz absoluta* do positivismo materialista e do cientismo idealista. Como ninguém ele conhece, e até defendeu, as duas características mais comuns a todas as definições de modernidade – a secularização e o humanismo. Uma *secularização* com fauces de guerra e de terror, de combate ao *religioso* e *espiritual* na vida e no pensamento humano, tal nunca aceitou e até combateu. Porém, defendeu, talvez antes do tempo, um secularismo sadio do espiritual e do material, do religioso e do temporal, da Igreja e do estado, sem dualismos e sem oposição, sem competição, mas cooperando para a realização plena do Universo e da Humanidade. O *humanismo*, como no texto supra citado (*Política e Religião*, de 1924), percebe-o como alma gémea do positivismo cumprindo na história contemporêna o sofismo de que *o homem é a medida de todas as coisas*, realizando na imanência do *carpe diem* a sua estatura de pessoa. Mas irá propor um *humanismo* com outra medida, *Cristo Jesus*.

A secularização e o humanismo são as duas faces da mesma moeda, aparecendo o humanismo diante do fenómeno da secularização como sucedâneo da religião, na busca de um sentido para a existência da humanidade. "À medida que a secularização avança, emerge a necessidade do humanismo, como sucedâneo da Fé cristã e da religião, no seu papel de dar um sentido último à existência humana e à história, no âmbito de uma visão global da realidade"[1219]. Se é verdade que o próprio cristianismo secularizou (vendo no cristianismo o *chão fértil* da modernidade), e que até no seu cerne fervilha esta força secularizadora, ou se quisermos, valorizadora do secular, temporal e/ou imanente, hoje esta

[1218] RIBEIRO, Álvaro – *A Arte de Filosofar. Ensaios*. Lisboa: Portugália Editora, 1955, p. 116.

[1219] ALVES, Ângelo – "Modernidade e Humanismo Cristão …", p. 200. O nosso filósofo antecipou-se à proliferação dos *humanismos* do século XX, sobretudo do pós-guerra 39-45, apontando a questão identitária que o existencialismo e o marxismo questionaram à época, ou mesmo a problemática da posmodernidade. O caminho filosófico que traça no seu pensamento e na sua escrita, quanto à questão do indivíduo e do individualismo, na melhor fidelidade ao pensamento grego e clássico, banhado pelo dado do cristianismo, resolve muitas das questões que a filosofia ainde hoje levanta. A pessoa, que é o indivíduo em relação com outros indivíduos e Deus, em *sociedade*, e sem menosprezar a restante *criação*, é a sua mais cabal resposta que se resolve em *socialismo cósmico e universal*.

secularização é o oposto da anterior (a cristã), desaguando nas águas do niilismo e do humanismo ateu, e mesmo anti-religioso. Esta é formulada como uma secularização por exaustão, que Nietzsche e Heidegger hão de protagonizar. Todavia, e ao contrário dos *profetas da desgraça* da Metafísica, e mesmo da Teologia, a secularização não é, ou pelo menos não pode ser, a anulação do religioso na sociedade. E o nosso filósofo, como afirma Ana Hatherly, é "um pensador do homem, voltado para o mundo mas com os olhos postos no transcendente"[1220].

Quem é o *homem e a mulher*, a humanidade, de que fala o nosso filósofo. Se em *A Morte* (1913) afirma que o

> "Universo é surdo à voz humana; a palavra humana é um som sem acordo nos elementos, sem eco nas indefinidas estepes siderais"[1221],

por outro lado, e esta é a sua profunda crença filosófica, o homem e a mulher livres e criadores são os únicos capazes de falar diante de um Universo silencioso, e devem assumir este dever que os liberta e os fazem capazes de sentir *as ondas do infinito amor*, servindo o mundo e o Universo todo. Humanizando-se, ou espiritualizando-se, na carne e no espírito, que em rigor é o seu *Humanismo* que não se esgota, mas também não despreza, no imanente, mas o coloca em relação com o transcendente.

> "É justo, sim, que o homem abrace a terra que o amamenta, que cole o ouvido ao murmúrio do seu génesis, que desça os olhos sobre o planeta que o sustenta, mas que o homem não esqueça o percurso do planeta no espaço constelado, que os olhos lhe saibam procurar a face sideral, dando ao astro que pisa o mistério do astro que contempla"[1222].

Luís de Araújo interroga-se acerca desta humanidade e de quem é, para o nosso filósofo, *a mulher* e *o homem*; e o próprio responde desta forma esplêndida – "Decerto não apenas um «cadáver adiado que procria», como escreveu Fernando Pessoa, nem uma «paixão inútil» como afirmou Jean-Paul Sartre, nem tão-só efémera «poeira das estrelas», como apontava Carl Sagan – segundo outra perspectiva, Leonardo aprovaria sim a ideia de um «homo viator», peregrinante do Absoluto, tão admiravelmente desenvolvida na obra de Gabriel Marcel. Um ser que sempre vive em demanda de algo que o transcenda, presentificando-se

[1220] HATHERLY, Ana – "Prefácio", …, p. 6.
[1221] AMort [1913], p. 88. Ou, em ADG [1916], p. 103 : "Assim abre a alma humana no grande silêncio do mundo. // Vós e a vossa sombra percorrendo o espaço solitário… // Ser único no mundo, a isolada voz de um Universo mudo, a consciência dum formidável nada!".
[1222] AMort [1913], pp. 88-89.

«desterrado, sim; não do mundo inteligível para o mundo sensível, mas do mundo edénico para o mundo da prova, da dor, da angústia, do trabalho, que pode ser de perda ou de resgate», por consequência, a braços com essa incomensurável e assumida como inadiável tarefa esforçada de «procura de Absoluto», como Leonardo havia escrito; uma procura audaz, confiante, generosa e alegre, acreditando numa «espiritualização crescente da sociedade humana e assente num optimismo transcendente, como garantia da acção moral». Nesta ordem de ideias, a existência humana está como que envolvida numa esperança racionalizada no sobrenatural, mediante uma dinâmica de cariz intuitivo que a aproxima do «amor intelectual de Deus» que Espinosa referira e cuja imanência contribuirá para impedir uma «cousificação», palavra fundamental em Leonardo, isto é, uma aviltante diminuição da força espiritual que caracteriza a pessoa, preservando-a de um virtual voluntarismo, quase sempre moralmente indiferente ou arbitrário"[1223]. O *Cristianismo* é a resposta que gagueja desde sempre, onde encontra a afirmação de que o *reino espiritual* está lançado, como uma *semente*, no coração humano, isto é, na vida concreta do homem e da mulher concretos. É na *experiência humana* que se afirma o mundo espiritual, e a *vida cristã* é a própria vida do Amor. Esta *humanização* do homem e da mulher dá-se *à sombra da Cruz*, força espiritual por antonomásia,

> "uma invasão da vida terrena pelas ondas do infinito oceano divino"; pois a vida espiritual encarna-se na vida concreta da humanidade (não há nenhum dualismo ou maniqueísmo) e torna-se "a plena imortalidade das almas *convivendo* com o esforço dos vivos"[1224].

É na sua obra, mote principal deste trabalho académico, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, que o nosso filósofo assume este esclarecimento do(s) humanismo(s). Porém, o seu pensamento criacionista sempre o colocou em sintonia, uma vezes, mais acentuada, outras vezes, mais atenuada, com o cristianismo e a sua teologia, que afirma a pessoa humana como a mais alta realidade e o maior valor, que Deus não ofusca (pelo contrário, potencia) o seu crescimento para a plenitude. O texto que debatemos como tema central deste trabalho confirma a sua intuição inicial do pensamento criacionista, onde traça um quadro dos *humanismos*, seguindo o critério da sucessão histórica: parte do humanismo idealista, ao qual sucede o humanismo cristão, e, sobretudo nos tempos últimos do século XIX, e princípios do século XX, o humanismo antropolátrico, exaustivo ou niilista. Em rigor, assim os apresenta o nosso filósofo, são

---

[1223] ARAÚJO, Luís de – "Perspectivas Éticas …", pp. 165-166.
[1224] ODS [1924], p. 101.

> "as diferentes formas da luta do homem com o Destino", ou então, "a sua posição em frente do que para ele é, de modos diferentes, o problema do Destino"[1225].

É na Antiguidade Clássica, sobretudo Platão e Aristóteles, que começa o humanismo idealista (idealismo realista, mais propriamente, distinguindo-o, assim, do moderno idealismo). A ideia platónica contribui decisivamente para que a figura humana possa ser elevada à imortal plenitude de harmonia e da perfeição, mas é o *humanismo cristão* (que sucede ao humanismo da Antiguidade Clássica) que realiza o platonismo, que pela *Ressurreição de Cristo Jesus* o corpo mortal se transforma em ideia de corpo imortal. É à "luz desta nova mensagem que a alma humana é resgatada e integrada numa promessa de unidade intemporal verdadeiramente escatológica. A alma humana responde agora por um processo de inteligibilidade, porque é também o centro de um Processo de unificação, onde transparece a promessa de uma revelação suprema"[1226]. Contudo, na contemporaneidade de Leonardo Coimbra, o humanismo do moderno idealismo (que sucede ao humanismo cristão) é, sobretudo, um

> "humanismo de suficiência ou dispersão", ou "uma regressão e deliquescência"[1227],

e a génese do *humanismo antropolátrico* (presente no positivismo e no bolchevismo) é a própria "insuficiência do fundamento ôntico da forma, como condição legtimadora da ideia", e uma "ausência de ser, relativamente ao compromisso intrínseco com a ideia que, ao humanismo antropolátrico sucede, aquilo que Leonardo Coimbra chama de humanismo exaustivo (…), [e] revela nas sociedades toda a revoltante nudez do conteúdo voluntarista da razão, como evidente ameaça de sinal totalitário"[1228]. Em contraponto com a Modernidade, o humanismo idealista da Antiguidade Clássica

> "é um esforço do homem integral para encontrar o equilíbrio da sua personalidade em apoio na realidade do espírito"[1229].

E o que apelida de humanismo cristão, adiantando-se no Prólogo do Evangelho de João, onde o *Verbo se fez carne* e que *habitou* entre a humanidade, sem romper com o humanismo idealista da Antiguidade Clássica, Leonardo Coimbra apresenta-o como

---

[1225] RHHS [1935], p. 26.
[1226] FURTADO, Luís – "O Humanismo de Leonardo Coimbra", in *Democracia e Liberdade*, (1987) Julho-Dezembro, p. 118.
[1227] RHHS [1935], p, 29.
[1228] FURTADO, Luís – "O Humanismo …", pp. 120-121.
[1229] RHHS [1935], p. 29.

> "o Sol inteligível descendo voluntariamente a iluminar a indecisão platónica, é a resposta de Deus à insuficiência angustiosa dos homens"[1230].

No cristianismo o *ideal* é um Pessoa Viva, sempre presente, na eternidae e no tempo, abraçando o Céu e a Terra. O Infinito e o finito encontram-se e jamais se separaram, resolvendo a questão, herdada dos gregos antigos, da oposição inconciliável da Matéria e do Espírito.

> "O Absoluto não é a ideia das ideias, o bem dos bens, a verdade das verdades; mas o Deus abscôndito em presença humana, salvando os homens e, por estes, a própria matéria"[1231].

E, por último, é a Modernidade marcada pela Renascença e a Reforma que fazem eclodir o humanismo de suficiência na sua diversidade de correntes (contribuindo igualmente o idealismo moderno de tipo monista, panteísta e voluntarista), onde a humanidade torna-se o centro do Universo e da realidade total. Já no século XIX e princípios do século XX, juntando-se-lhe o ingrediente do cientismo, este humanismo torna-se antropolátrico. A idolatria do *homem que faz ciência*, tida como fabulosa e virtualmente omnipotente. Mas é o humanismo exaustivo e niilista, suprimindo Deus e deificando a humanidade, que lhe merece a maior e mais veemente condenação, e que vê refletido nos movimentos políticos e científicos da época em que escreve *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*. Em termos políticos vê-o realizado nos regimes totalitários, como o bolchevique na Rússia, e na ciência, na degradação permanente do cientismo em tecnicismo, forma exclusiva de progresso, e idolatrada, com promessas de bem-estar definitivo e sem limites, dominando absolutamente a Natureza como serva da humanidade. Uma conquista exaustiva de tudo o que não é humano e expressão do cientismo técnico. A perda de fé dos tempos contemporâneos é filha deste humanismo egotista. Ou, como escreveu Hannah Arendt: "A moderna perda de fé não é de origem religiosa – (…) – e o seu alcance não se limita de modo algum à esfera religiosa. Além do mais, mesmo que admitíssemos que a era moderna teve início com um súbito e inexplicável eclipse da transcendência, da crença de uma vida após a morte, isto não significaria absolutamente que esta perda tivesse lançado o homem de volta ao mundo. Pelo contrário, a história demonstra que os homens modernos não foram arremessados de volta a este mundo, mas para dentro de si mesmos. Uma das mais persistentes tendências da filosofia moderna desde Descartes, e talvez a mais original

[1230] RHHS [1935], p. 37.
[1231] RHHS [1935], p. 37.

contribuição moderna à filoosofia, tem sido uma preocupação exclusiva com o *ego*, em oposição à alma ou à pessoa ou ao homem em geral, uma tentativa de reduzir todas as experiências, com o mundo e com outros seres humanos, a experiência entre o homem e si mesmo. (…), a preocupação e o cuidado com o *ego*. O que distingue a era moderna é a alienação em relação ao mundo e não, como pensava Marx, a alienação em relação ao *ego*"[1232].

> "A ciência exclusivista dará um cientismo em que tudo é descoberto pela ciência – tudo é matéria, energia ou arranjos destas; tudo é determinismo: nem liberdade, nem espírito, nem Deus"[1233].

Este humanismo é definido pelo nosso filósofo como aquele em que a humanidade se coloca no centro de tudo, capaz de tudo conhecer e de tudo poder, exaurindo a realidade

> "de todo o ser que não seja o homem e os elementos da vida humana – humanismo antropolátrico, niilista e exaustivo"[1234].

Samuel Dimas afirma que Leonardo Coimbra antecipou "as teses existencialistas que se referem à noção do ser humano como *projecto*", e, referindo-se ao texto base deste nosso trabalho – *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* –, escreve que o nosso filósofo, e muito bem, "afirma que o sujeito que conhece e age é artesão do sentido de si e do mundo, sendo de sua essência aceitar-se como dádiva e possuir-se em consciência e liberdade, na medida em que nos começos do existir a identificação da essência humana como liberdade é mínima, aberta ao possível e efectivando-se pelo exercício do livre arbítrio no decorrer da acção existencial"[1235]. Porém, não podemos confundir o humanismo leonardino com o *existencialismo*, como corrente do pensamento filosófico. Em Leonardo Coimbra a *natureza humana* é afirmada e recebida *como dádiva e possuir-se em consciência e liberdade*, já no existencialismo, de sobremaneira depois de Sartre e de Simone Beauvoir, o caminho é muito divergente do *personalismo leonardino*. Já Maria Celeste Natário propõe uma espécie de *caminho misto*, ao definir a filosofia leonardina como "filosofia personalista e existencial de sinal cristão"[1236]. Ou, como Miguel Spinelli escreve na sua

---

[1232] ARENDT, Hannah – *A Condição Humana*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2001, p.317.
[1233] RHHS [1935], p. 140.
[1234] RHHS [1935], p. 140.
[1235] DIMAS, Samuel – "A experiência ontológica em Leonardo Coimbra: a orientação última da razão para a origem misteriosa do ser", in AA.VV. – *O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro (1850-2000). Actas do I Congresso Internacional*. Vol. I. Lisboa: IN-CM, 2009, p. 334.
[1236] NATÁRIO, Maria Celeste – *O Pensamento Dialéctico de Leonardo Coimbra. Reflexão sobre o seu valor Antropológico*. Amarante: Edições Tâmega, 1997, p. 46. Mais à frente, acrescenta: "Personalismo e

tese doutoral: "Mais que o movimento filosófico existencialista Leonardo Coimbra importou, via Miguel de Unamuno, a atitude existencial: não será o ser-essência o «objecto» ou o dinamismo do seu criacionismo, mas sim o ser-existência, melhor ainda, a Vida concreta de cada um"[1237], acrescento, de carne e osso. A realidade do *cogito* imerso no Universo através das suas significações dos atos de pensar e sentir, quer dizer, do viver da humanidade, encerra uma ligação encoberta com uma Presença, que na existência humana se traduz numa relação de conaturalidade profunda da inteligência com o Ser (ou da Humanidade com Deus). "Qualquer humanismo tem como objectivo a realização de um tipo de homem ideal, ou seja, a nobilitação do homem, o que na prática não se verificou em todos os humanismos. O humanismo que Leonardo entende que cumpre esse objectivo é o humanismo cristão onde o pensamento do filósofo claramente se integra. No cristianismo é afirmado que o homem ocupa um lugar proeminente, sendo também senhor do universo e seu porta-voz junto de Deus, que goza da dignidade de pessoa inviolável e sagrada, o que a filosofia leonardina também afirma"[1238]. Talvez Susana Soares S. Rocha Relvas, que reforça a ontologia leonardina, que sem deixar de ser do espírito, e sempre integral, como afirma Manuel Cândido Pimentel, se apresenta como uma "ontologia antropológica e cósmica (partindo do homem para a humanidade), assente numa sociedade de mónadas livres, regida pelos princípios do Amor e da Liberdade com vista a uma ontologia pátria e universal"[1239]. Mas sem dúvida, como escreveu João Vila-Chã, "no centro do projecto filosófico de Leonardo Coimbra está, com efeito, a *pessoa* e a sua *liberdade*", e "subjacente a toda a acção criadora, ou seja, ao processo de criação ontológica, está na realidade o *Amor*", que desemboca na "afirmação de um «personalismo divino», segundo o qual não há lugar para o esquecimento"[1240].

Para Leonardo Coimbra a humanidade é sobretudo um *ser de ideias*, que pelo pensamento é capaz de percorrer e medir o próprio Universo (mesmo a menor das partículas), mas este *animal estranho* (como tantas vezes apelida a humanidade), afirma em 1927, numa conferência aos Bombeiros Voluntários de Braga,

---

humanismo de perfil cristão decorrem também da reflexão moral da filosofia leonardina que sublinha a todo o momento o valor fundamental da pessoa e da sua dignificação de todos os seres humanos em harmonia com o universo e com Deus" (p. 103). A filosofia leonardina, que conduz este homem e esta mulher livres, remata a autora, e muito bem, caminha por caminhos paralelos ao cristianismo. Mas colocar um rótulo a Leonardo Coimbra não é fácil…

[1237] SPINELLI, Miguel – *A Filosofia de Leonardo Coimbra. O Homem e a Vida. Dois Termos da sua Antropologia Filosófica*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 1981, pp. 34-35.

[1238] NATÁRIO, Maria Celeste – "Deus e Pessoa em Leonardo Coimbra", …, p. 532.

[1239] RELVAS, Susana Soares S. Rocha – "Mesa Redonda – Leonardo Coimbra: a infância e a sua terra, o homem e a acção", in AA.VV. – *Leonardo Coimbra. O Tribuno e o Filósofo*. Felgueiras: Câmara Municipal de Felgueiras, 2005, p. 71.

[1240] VILA-CHÃ, João J. – "Leonardo Coimbra e a Ideia do Amor", …, pp. 267-270.

"é inadaptável à natureza pura"[1241].

O espiritualizar a vida na humanidade tem a ver com a necessidade sentida pela humanidade perante a fatalidade, interna (o pecado que nos distancia do ideal) e externa (a multiplicidade de forças naturais que nos confrontam). A história da humanidade é uma luta permanente contra a fatalidade, ou contra o destino, transformada em verdadeira epopeia. Com plena consciência da finitude das coisas, conclui que nada se conserva na natureza. Em Deus encontra-se a resposta, como comunhão com Ele e com os outros. "O homem criacionista define-se por uma postura social de universais aspirações éticas no contexto harmónico de um Todo, de que é representativa consciência, mantendo horizontais relações com os outros seres e modelando-se pela vertical relação com Deus"[1242]. Uma comunhão de consciências que no

> "mundo em *ascensão* é a atitude da vida, do espírito; a *queda* é atitude da matéria"[1243].

Esta humanidade, que não se deixa ficar na *atitude quixotesca de todo o ideal*, sairá vencedora na grande maré do amor e não permitirá que a consciência seja vencida pela *fatalidade externa*. E cabe à ciência combater esta queda, e daí sua relevância na filosofia e na antropologia filosófica que nos propõe, e não num desgaste das forças físico-cósmicas que nunca conseguirão dar solução à *eternidade corporal*. Mas quanto à *fatalidade interna* é o Cristianismo a melhor resposta para a mesma –

"um desarranjo inicial"[1244].

Sendo a vida uma tentativa de reação contra o desgaste, *algo que sobe*, o nosso filósofo propõe que o mais nobre é a memória como que a tendência para a eternidade. Daí apelidar de

"o sagrado mistério da memória"[1245].

E esta, com a sua epopeia heróica, faz *grande o homem e a mulher* (*terra que toca os astros*). A vida espiritual, referindo-a como *vida espiritual superior* (em relação com

---

[1241] CBVB [1927], p. 659.
[1242] PIMENTEL, Manuel Cândido – "A Filosofia Criacionista do Trabalho", in *Odisseias do Espírito. Estudos de Filosofia Luso-brasileira*. Lisboa: IN-CM, 1996, p. 191.
[1243] CBVB [1927], p. 661.
[1244] CBVB [1927], p. 661.
[1245] CBVB [1927], p. 662.

outras atitudes espirituais tidas como inferiores) é o grande combate do ideal do Amor, pois

"só ele se aumenta dando-se"[1246].

Manuel Ferreira Patrício, na sua Tese de Doutoramento, apresenta por etapas este humanismo personalista, que parte de uma filosofia monadológica a uma filosofia personalista, feita de pessoas livres e criadoras, num Universo que se apresenta como uma sociedade de consciências, sendo a pessoa o *indivíduo* que ascendeu pelo pensamento esforçado e criador, em realidade social, até Deus (Alfa e Ómega do seu criacionismo personalista). E define este personalismo como cristão e socialista, do amor, do encontro e da redenção cósmica[1247].

O seu humanismo não exclui o *individualismo*, compreendido diversamente hoje, mas já no seu tempo era presenteado com uma falsa noção e vivência do individualismo, sobretudo da parte daqueles que se diziam herdeiros de Ibsen e de Nietzsche (o maior profeta da contemporaneidade do individualismo e libertador do indivíduo). E estes são, escreve em 1909 em *O individualismo*, sobretudo

"temperamentos mórbidos, insociáveis e egoístas"[1248],

que se reclamam de tal herança filosófico-política. E o que entende Leonardo Coimbra por individualismo? Palavra de indefinidos sentidos e muito variável com

"o grau de riqueza e harmonia da personalidade"[1249],

valorizando a interpretação pessoal, sobretudo na moral, que quer dizer, na sociabilidade. Logo, uma condenação de todo o narcisismo egoísta, centralizado numa exaltação dos valores da personalidade biológica. Afirmando que o

"corpo é onde se marca a diferenciação individual"[1250],

mas a personalidade requer um nome, que é a autonomia de cada núcleo moral. Em 1913, no texto *A Morte*, afirma que a

---

[1246] CBVB [1927], p. 663.
[1247] Cf. PATRÍCIO, Manuel Ferreira – *A Pedagogia de Leonardo Coimbra…*, pp. 262-317.
[1248] I [1909], p. 119.
[1249] I [1909], p. 119.
[1250] ALI (livro) [1918], p. 317.

> "pessoa tem realidade essencial visto que as suas sínteses permanecem, tem realidade absoluta porque as sínteses conservadas implicam a presença de actividade sintéctica pessoal, pois de outra forma seriam complexos e não sínteses, blocos pensados, dispersos em poeiras de cousas"[1251].

Em rigor, a alma, a pessoa é o indivíduo, e vice-versa; não um mero conjunto de células e átomos, um corpo biológico. E em comunhão com o *outro* vive e afirma a sua pessoalidade/individualidade. Para Leonardo Coimbra não passa de uma imbecibilidade sem sentido e negadora do mais profundo caráter da humanidade: o ser sociável –

> "O mínimo que a vida moral exige é, pois, a liberdade moral ou pessoa, que, por sua vez, só existe em sociedade de pessoas"[1252].

Ora, a moral individualista, pois é nesta perspetiva que nos fala do individualismo,

> "é a expressão integral e *única* das relações do indivíduo agente com o seu mundo"[1253].

Esta é uma fundamentação da fraternidade universal ou socialismo cósmico, uma das traves mestre do seu pensamento, mas sem regras universais (estas regras negam o indivíduo e a sua liberdade, deixando de ser agente e tornando-se uma marioneta), e definidoras da relação do indivíduo com o ser. Esta moralidade, individualista no seu agir para o *esforço de fraternização*, gera o conhecimento. E porquê? Porque, como compreendeu António Teixeira Fernandes, mais "do que uma prioridade lógica, encontra-se nele a defesa de um primado ontológico do homem em relação à sociedade, retirando a esta toda a tentação de controlo que seja atentado à sua dignidade e liberdade"[1254]. Pode parecer uma moral relativista a que nos é proposta neste individualismo, contudo, e na pior das hipóteses, trata-se de uma moral relativa na qual o indivíduo é o agente principal e sem entraves ou *dogmas* à sua ação.

> "O moralista, que apregoa a sua moral eterna, é, na verdade, carcereiro de almas, fabricante de consciências"[1255].

[1251] Amort [1913], p. 111,
[1252] Amort [1913], p. 113.
[1253] I [1909], p. 120.
[1254] FERNANDES, António Teixeira – "O Pensamento Social de Leonardo Coimbra", …, p. 174.
[1255] I [1909], p. 120.

A rejeição da moral católica, nesta fase, brota desta mesma compreensão, pois é geradora de um dualismo na consciência do indivíduo ao propor um confronto entre o ideal perfeito e eterno e o concreto, marcado pela imperfeição, do existir do indivíduo humano. Contudo, mesmo nesta fase do seu pensamento, não deixa de reconhecer a mais-valia do cristianismo, só que

> "definindo a obra do Espírito, deu-a por concluída, e encarcerou-a na Torre sagrada do Dogma"[1256].

Em rigor, Leonardo Coimbra proclama este individualismo como a negação da atitude egotista do seu tempo e das doutrinas negadoras da própria humanidade, que a reduziam à matéria, tornada um automatismo ou uma organização de instintos, marioneta de deus ou de deuses fabricantes de moralidades em torres dogmáticas, e propondo uma moralidade individualista que encontra a sua garantia na consciência individual, encarnada e vivente na consciência iluminada, na qual o homem e a mulher são agentes ativos. Portanto, reclama a assunção do homem e da mulher não como meros indivíduos, mas como *pessoas*, seres morais. "A pessoa é o indivíduo ascendente, a imagem e sombra do criador. O homem legal é o homem de barro, o homem pessoal é o homem animado que respira dentro do homem de barro: o social inventaria o barro mas não prende o sopro. A pessoa é o que da situação ascende para o inusitado, o que, do limite, precede para o limite e o que, no labirinto da trama convencional sabe, em segredo, da saída para o jardim"[1257].

É preciso encontrar o equilíbrio, sempre precário, entre um gregarismo absorvente e um individualismo anárquico, tão denotado entre tempos de tirania (o gregarismo absorvente) e de revoluções que consistem, sobretudo, na subversão de todos os valores sociais[1258]. Se

---

[1256] I [1909], p. 119. E o guardião desta torre de marfim é o padre da Igreja Romana, à qual exprime, nos seus escritos iniciais, um ódio de cerrado anticlericalismo, denunciando um desconforto institucional com a Igreja Católica Romana. A imagem do sacerdote cristão, um malandro e devassador das consciências, é caricaturada e ironizada em artigo de 1909: "Eis uma interessante mentira na qual muita gente finge acreditar. // Padre liberal é um absurdo, os termos repelem-se, é como se disséssemos um malandro honrado. Se se é padre não se é livre, se se é livre não se é padre. O homem livre só aceita (como só afirma) verdades demonstradas, o padre aceita e afirma erros demonstrados. O homem livre, sendo senhor da sua consciência, respeita a consciência alheia; o padre, tendo por consciência a infabilidade do Papa, fabrica gazuas para devassar as consciências dos outros" (PL [1909], p. 125).

[1257] GOMES, Pinharanda – "O Humanismo Personalista de Leonardo Coimbra", in AA.VV. – *Leonardo Coimbra. Filósofo do real e do ideal (Colectânea de Estudos)*. Lisboa: Instituto Amaro da Costa, 1985, p. 253.

[1258] Cf. MOREIRA, José Manuel – "A Propósito de Leonardo Coimbra e do «Seu» Individualismo", in AA.VV. – *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1994, pp. 223-244. Este autor apresenta o individualismo de Leonardo Coimbra amputado da verdadeira aceção do social, ficando-se pela distinção entre o *homem-penedo* e o *homem prometeico*, esquecendo, este autor, que a sua resposta está no *homem católico* (não reduzindo a expressão à confissão de fé, mas na linha da sua fraternidade e/ou socialismo cósmico). E conclui: "quanto a nós, não se dá conta de que a verdadeira liberdade supõe o respeito por regras gerais de conduta justa: condição tanto da pluralidade do humano como do florescimento da espontaneidade. Mais que a oposição entre Autoridade e Liberdade, Razão e

a citação do parágrafo anterior, de Pinharanda Gomes, coloca o indivíduo e a pessoa como antinomia, onde o indivíduo é a pessoa cadente e a pessoa o indivíduo ascendente, ele sabe que Leonardo Coimbra não vive essa antinomia, mas "o indivíduo só vale como esforço personalizante, em movimento para se tornar pessoa"[1259]. Só este difícil equilíbrio pode vencer a tentação de um humanismo abstrato, isto é, de uma humanidade sem pessoas e de um mundo sem pátrias[1260]. O indivíduo e a pessoa tornam-se para Leonardo Coimbra, na prática, a mesma coisa. Se o indivíduo reflete a sua valoração moral, a pessoa reflete a *vida consciente* no clímax da sua expressão manifesta, logo, a *realidade* completa e verdadeira do indivíduo. A vida e a Consciência nunca desaparecem, mas as pessoas e as vidas fenecem. A pessoa é a *última realidade* da síntese filosófica, mas a pessoa consciente, ou melhor, a Consciência, que não é um epifenómeno ou um acidente da matéria, é a *máxima realidade* – a sociedade de seres livres e ativos, que livremente criam e exaltam os domínios da Consciência.

> "A consciência dirige a vida e é superiormente a pessoa. A pessoa (em nota de rodapé, 2 – Não a pessoa empírica, mas a pessoa do sistema moral cósmico) é uma irredutível realidade essencial; é, pois, eterna em si, ou numa fonte de eternas águas, que a realiza"[1261].

Pessoa empírica, pessoa do sistema moral cósmico e/ou consciência, são a mesma e são diferentes.

> "O homem é como aranha doirada que prendeu fios a todos os astros do Infinito e ao longo desses fios correm rios de luz que se cruzam e condensam em luminoso corpo central"[1262].

A pessoa é o *máximo de interioridade*[1263], e ambas as ideias são de 1921. A pessoa, o indivíduo, a mónada, são a liberdade em ação e a relação em comunhão, gerando o socialismo cósmico, a fraternidade universal. E Deus é, cada vez mais, a medida maior, plena, da humanidade (do ser *humano*). A "pessoa transporta o sobrenatural para o social,

---

Liberdade importava descobrir uma ordem assente no primado das leis gerais que não só harmonizassem liberdade e autoridade como possibilitassem o crescimento tanto da liberdade como da razão" (p. 235). Não confundir, digo, o seu *liberalismo cristão* como o atual *liberalismo político* e *económico*; com esses, com certeza, não estaria de acordo. E não olvidar que a *razão é filha da cidade*…

[1259] GOMES, Pinharanda – "O Humanismo Personalista …", p. 256.

[1260] Cf. OER [1919], p. 474.

[1261] C [1912], p. 316.

[1262] CC [1921], p. 191.

[1263] Cf. PFAQ [1921], p. 359.

mas nele não o dissolve, nem se dissolve. O indivíduo faz-se pessoa com a experiência social de que parte, e é no meio social que ele pode afirmar a singularidade pessoal"[1264].

Transpira atualidade o seu pensamento vincado, e trave mestre do mesmo e do seu agir em consequência, sobre a liberdade, quer no seu conteúdo, quer na sua extensão. A pessoa humana é o *homem de sempre*, o *homem livre*, mas o excesso de individualismo, ou a sua negação, o cousismo do *homem legal* é a *Rússia de hoje*. Quando escreve indivíduo, para o nosso filósofo, significa pessoa. Onde o legal não aprisione o natural, o estado não dissolva a personalidade, e a autoridade não silencie a liberdade. E a filosofia é, por excelência,

> "o órgão da liberdade"[1265].

A liberdade da pessoa humana é condição *sine qua non* da humanidade, daquilo que faz do homem e da mulher uma pessoa ou um indivíduo. Na imensa Natureza *a humanidade* vai-se fazendo, desde as sombras das cavernas que *esta virgem invisível*[1266] o acompanha (a *liberdade*, assim a apelida em artigo de 1920).

> "A nossa filosofia é uma filosofia da liberdade, porque o seu Universo é uma sociedade de consciências e a consciência feita pessoa é a actividade livre e criadora. O grandioso Cosmos material é, pela mais legítima das analogias, acção de consciências"[1267].

E esta não é uma abstração, mais ou menos elaborada, mas o agir, o ato concreto e realizado livremente, quer dizer,

> "acompanhado de um sentimento geral de acordo e plenitude"[1268].

Uma expressão íntegra e perfeita do caráter, primeira condição de liberdade, do agente do ato livre. Envolvendo toda a personalidade ativamente no agir livre e na ausência de imposições físicas ou morais, mesmo que só sugeridas, à vontade do agente. É

> "toda a riqueza interior do indivíduo que se revela e impõe no acto"[1269].

[1264] GOMES, Pinharanda – "O Humanismo Personalista …", p. 256.
[1265] C [1912], p. 19.
[1266] Cf. L [1920], p. 102.
[1267] C [1912], p. 317.
[1268] OPL [1909], p. 127.
[1269] OPL [1909], p. 127.

Aqui, ainda em 1909, data de *O pensamento e a liberdade*, Leonardo Coimbra reconhece e acentua a dualidade no homem – o homem interior e o homem exterior – que não significa um dualismo, mas antes um reconhecer na dignidade mais profunda de cada pessoa humana a morada da sua condição de humanidade, a liberdade. Em rigor é o seu *criacionismo*. Não um animal mecânico dos instintos ou de outros fatores, que não são desprezados por ele, mas colocados no seu devido lugar. Este traço do seu pensamento fá-lo-á desaguar no personalismo cristão. Assim, o *ato livre*

> "é então a harmonia da vida interior, concorrendo una e indecomponível, vibrando desde o cume faiscante da Ideia até às profundezas misteriosas do sentimento, acordando a inteligência que decifra os gestos do cosmos como o coração que os interpreta e ilumina. // Aperfeiçoar a vida inteira, enriquecendo-a e harmonizando-a, chocar uma ideia, debatendo-a e purificando-a, não deixar nunca um sentimento isolado, exterior, sem contacto com a alma, eis a verdadeira escola da liberdade, da grandeza, do progresso, da vida"[1270].

É o homem um todo, sem dualismos, que no seu processo de hominização superou a condição da animalidade pela humanização do seu existir e pensar *humanizados*, e que na consciência encontra o guardião da mesma. A vida, natural e impetuosa, nas suas dificuldades de adaptação para a humanidade, é a única capaz de gerar o caráter que o faz livre perante a carestia e a abundância do existir concreto do homem e da mulher[1271]. Uma

[1270] OPL [1909], pp. 127-128.

[1271] No confronto com Júlio de Matos, acerca da *Renascença Portuguesa* e do valor dos escritores e pensadores da mesma (no artigo, de 1912, "A voz da incompetência. *Júlio de Matos e a «Renascença Portuguesa»* "), afirma a dada altura a distrinça entre o *animal homem* e o *homem humano*, aprofundando que o que os distingue é, essencialmente, a *vida supranatural*. "O animal homem, com as vísceras em mau estado e o vinho ao alcance da mão, acha este mundo um paraíso de delícias. // O animal homem, com más vísceras e vida difícil, acha esta vida um inferno de amarguras. // O homem humano vê a distância da sua vida ideal de fraternidade e justiça à vida real de cegueira e amoralidade. Como a árvore que pudesse reflectir na distância das podridões das raízes aos aromas dos frutos. // Os fracos [entendo que se refere ao *animal homem*] suprimem-se e acham que tudo é podridão e as flores e os frutos epifenómenos duma subjacente podridão real. // Os fortes [entendo que se refere ao *homem humano*, bem como tudo o que dirá a partir daqui e que transcrevo] sentem-se e ordena-se o permanente esforço de erguer sobre a terra miserável as flores ideais. // Vivem no heroísmo de consciências morais, que se afirmam e, nesse próprio heroísmo, bebem a luz duma vida supranatural. // Neles e para eles, a vida é dramática e trágica. Dramática, porque a sua moral tem de romper e dominar a penedia dos instintos. Trágica, porque, neles, a vida supra-humana é exilada na indiferente natureza circundante. // Por isso a vida é, neles, melancólica; a sua atitude perante a vida é de livre afirmação de bem-querer. Nem vencedores ébrios, nem vencidos atordoados; mas vencedores pelas suas heróicas afirmações num mundo que aparentemente lhas inutiliza. Daí a sua confiança tocada da profunda seriedade das suas responsabilidades metafísicas. // Mas essa é a

consciência feita de uma vida una e indecomponível, de uma ideia vibrando no interior da existência concreta e transformadora da humanidade, e não uma consciência ornamentada de ideias exteriores e estranhas, composta por sentimentos dispersos, que gera escravos da ideia mais vistosa ou do último grito da vozeria intelectual, é a única capaz de dar à humanidade o caráter que faz dela um ser livre, capaz de agir livremente. Uma humanidade que não se contenta com uma atitude passiva diante do mundo, não é uma *inutilidade num mundo feito*, mas um construtor, *criacionista*, de um mundo que o desafia a construir, *obreiro de um mundo a fazer*. É sem dúvida um humanismo, desde logo traçado na sua primeira fase de pensamento (o Idealismo Criacionista), e manifestado na sua segunda fase de Pensamento (o Humanismo Cristão) com o primado da humanidade em carne e osso. Defenderá, antecipando a sua adesão ao conceito de *Pecado Original* (estamos em 1920), que para diversas cosmogonias a questão da liberdade foi ferida por um mau uso de uma *liberdade originária*, precipitando a humanidade e o mundo na dor e no mal que desgraça a existência do homem e da mulher. Porém, naquilo que carateriza a sua filosofia – o seu otimismo radical –,

> "se cada um de nós escutarmos a íntima voz da consciência, ouviremos a respiração ofegante da liberdade tentando libertar-se da cadeia em que uma queda anterior a diminui e enclausurou"[1272].

O pensamento é criador de liberdade, no santuário interior em que se torna a humanidade, e que é a pessoa humana. Liberta-se da fatalidade entregando-se ao amor maternal da divindade e busca no Infinito universais relações no amor cristão e pelo conhecimento científico[1273]. Um e outros são compatíveis, e mesmo complementares. Falando acerca das reformas que a Câmara Municipal de Lisboa pretendia levar avante, de sobremaneira com os seus operários, em 1909, o nosso filósofo revela uma linha fundamental do seu humanismo – a justiça – e manifesta o seu repúdio por uma sociedade política de *esmolas* e não de direitos que a pessoa humana, livre, na sua dignidade intrínseca exige. Revolucionará desta forma toda a sociedade, a *Cidade*, que deixa de depender da burguesia (capitalismo) e das suas ilusões que só a garante a ela própria, mantendo o resto da *Cidade* na prostração esclavagista.

única alegria legítima e forte, a outra [a do *animal homem*] é a fisionomia do animal contente, que o primeiro desengano volve em tristeza e suicídio. Para essa alegria é concludente o pessimismo de Schopenhauer" (VI [1912], p. 387).

[1272] LdaL [1920], p. 105.

[1273] Cf. LdaL [1920], p. 108: "A ciência moderna é a mais bela obra da liberdade humana, a idolatria da ciência é a negação e morte dessa liberdade".

"O pedido faz um escravo, a esmola faz dois. Quem esmola um direito é indigno dele, quem concede um direito é incapaz de ser livre. A liberdade conquista-se. Em tudo isto vive como erva daninha a subtileza antiga escolástica verbalista e oca. A liberdade não é uma substância, uma coisa que se dê ou que se receba, como se dá e como se recebe um vintém. // A liberdade é a harmonia de um processo psicológico progressivo, que cria e efectiva a cada momento a personalidade. Só é livre quem cria a sua personalidade. // E não venham malevolamente confundir estas reflexões com a velha querela entre o necessitarismo e o voluntarismo. // É um facto irredutível que o homem se atribui os seus actos. // A isto se chama personalidade"[1274].

[1274] OR [1909], p. 155.

Conclusão

O filósofo Leonardo Coimbra marca o seu filosofar com os caminhos da sua existência concreta, quer filosófica, quer política, num permanente palpitar religioso que sempre titubeou no carreiro da sua vida pessoal e social. Homem comprometido com o tempo, o seu tempo, não se inibiu de travar os combates que a sua sinceridade filosófica e científica não permitiam que se acobardasse, e marcado pela ânsia da liberdade opõe-se a tudo o que coagia a liberdade humana na sua realização cósmica e universal. Este homem de família valoriza os laços de relação, marca indelével do existir humano, não só de sangue, mas o que definindo a realização do ser humano, o projeta para além no aquém da sua existência. O caso do Colégio de Penafiel é paradigmático desta sua postura, não da frustração que derrota o caminhar da humanidade em crescendo de amor e liberdade, mas como sinal de fecundante outeiro de superação da humanidade nas suas contrariedades e dificuldades. A cultura do Porto, ancoradouro do seu pensamento e ação, lança-o com tantos (como a *geração de 70*, a *Renascença portuguesa*, e outros) que se magoam no palmilhar da vida científica e política, literária e filosófica, na defesa dos valores maiores em que depositam toda a sua mundividência e apostam as suas vidas.

O seu empenho republicano, como projeto político capaz de realizar a fraternidade, livre e amorosa entre os povos, e em cada homem e mulher concretos (o seu socialismo), questiona-se (sem questionar a República em si) perante a amputação, mesmo perseguição, até obliterar, a religião e o fenómeno religoso do meio da humanidade. Ora, o homem e mulher não se compreendem sem esta dimensão constitutiva da sua humanidade, a dimensão religiosa, e encerra a humanidade num aquém redutor e escolástico do pensar, sentir e agir da mesma. E, como afirmo, o seu socialismo é cósmico (universal) e profundamente democrático; logo, essa amputação e perseguição redundam num cousismo científico e político que a Primeira República portuguesa lhe tinha dado a conhecer – o caso do ensino religioso é sintomático disto mesmo. O empenho pelas causas da humanidade livre, gerada e geradora de amor universal, em que sempre acreditou, e que não o fez hesitar, jamais, quando estas eram postas em causa na ciência, na política e na sociedade. Este é o campo abundante da colheita da sua escrita e da sua oratória filosófico-política.

Se sempre questionou a instituição Igreja Católica, nunca deixou de colocar na transcendência divina o seu horizonte na promoção de homens e mulheres marcados pela liberdade e pelo amor, num crescente socialismo cósmico e/ou universal. E estas são traves mestras do seu humanismo, primeiramente moralista e de formação científica, sublinhando-o na sua *Ideia de Deus* e no lugar que a religião desde sempre lhe mereceu. Deus e a Humanidade são inseparáveis, que a sua filosofia, o *Criacionismo*, potenciou e desenvolveu até às últimas consequências, e que o encontro com figuras marcantes e leituras profundas o levaram ao encontro de Cristo Jesus, e, posteriormente, da Igreja

Católica. O seu conceito de *razão experimental*, que lhe abre a possibilidade da *revelação*, permite o salto do Deus transcendental para o Deus Pessoal de Cristo Jesus, o Infinito e Transcendente Amor amante de Deus encarnado na imanência de um menino nascido de mulher. A tradição e a fé cristã católica são assumidas por ele num esforço filosófico que se abre à graça da Fé: e eis a sua conversão ao catolicismo. A vida em esforço para a fraternidade humana só se realizam em pleno neste encontro com Ele.

A sua obra filosófica define-se por uma maturação, paulatina e ponderamente pensada no seu querer e agir. Mais que uma transmutação – que taxativamente não nego; ou, então uma transmutação filosófica e uma maturação religosa –, percebo uma continuidade, ou aprofundamento, do seu criacionismo e das suas ideias políticas e sociais, que apesar de se poder acusar o filósofo de falta de sistematização da obra filosófica, se percebe em todos os seus escritos (bem como relatos da imprensa das suas oratórias) como um pensamento unitário mas em permanente maturação. Os seus temas e conceitos/noções nos primeiros escritos encontram-se nos últimos, só que os conceitos/noções e o enredo do seu pensamento pensante apresentam um cuidado maior nas suas definições e desenvolvimentos nos combates que trava com todas as correntes filosóficas e científicas, políticas e sociológicas, psicológicas e religiosas, que encerram a humanidade em conceitos, noções, leis e atitudes escolásticas e dogmáticas com a consequente degradação da pessoa do ser humano. As suas fases filosóficas não significam ruturas insolúveis no e do seu pensamento, mas dizem o seu empenho sério e honesto do seu pensar e agir consequente pela verdade integral da humanidade e do mundo, e na denúncia de tudo o que *cousa* a humanidade e o mundo. O texto central, e mote, deste trabalho, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, não é percetível para aqueles que não são capazes de ler toda a sua obra filosófica nesta perspetiva de conjunto.

O seu humanismo, apelidado de cristão, afirma, assim, o seu humanismo de sempre, que encontra no cristianismo a realização mais plena do socialismo cósmico, universal, de fraternidade enlaçada em amor e liberdade que se realiza no *homem católico*. As obras, grandes e pequenas, livros ou artigos, que seleccionei para manifestar esta harmonia de pensamento filosófico, em textos políticos, científicos, literários e religiosos, são a prova desta percebida continuidade e maturação do seu pensamento e ação. A sua caminhada filosófica, desde a hora primeira do seu cismar, denota uma antropologia de profundo cariz religiosa e humanista, onde Deus e a humanidade, de carne e osso, são companheiros abraçados no amor e na liberdade fraterna e universal. Nestes textos percebe-se que a sua afirmação humanista se faz em contraponto com o positivismo e o cientismo, essa *nova escolástica*, que encarcera a humanidade e o mundo em determinismos depauperadores do homem e da mulher na sua existência. Onde tudo se reduz a um automatismo que nega a condição *sine qua non* do ser humano, e o universo um mero depósito de *cousas* ao dispor do antropolatrismo da suficiência humana. O nosso filósofo cultiva os valores morais e espirituais, promotores de uma humanidade em crescente fraternização amorosa e livre, o

socialismo cósmico e/ou universal. Uma *sociedade de consciências* e de *seres hierarquizados* onde o homem e a mulher ocupam o lugar cimeiro, e afirmando uma comunhão de todas as criaturas, coloca a humanidade como *resumo de toda a escala*. Sendo a inteligência e a liberdade, memória e palavra, a expressão maior da dignidade de cada ser humano.

O seu *criacionismo* apresenta a humanidade como obreira de *um mundo a fazer*, que sem negar a sua animalidade, o humaniza enquanto ser livre e criador, e que não se fica apenas por uma dimensão imanentista, mas que progressivamente avança para uma dimensão transcendente, ou seja, em comunhão com Deus. Uma atitude ou uma vida comovida e total, uma criação permanente que perpassa toda a natureza e se torna consciente na humanidade, manifestada em liberdade: a própria vida do pensamento na sua elaboração de noções, e a ciência uma dialética de noções, real e racional, e não de cousas. Daqui brota o seu *anti-cousismo*. O conceito/noção de *pessoa*, que não existe sem pessoas, não dilui o *indivíduo* no todo, mas afirma a importância da sociedade na afirmação da sua consciência pessoal, pois a pessoa tem precedência sobre a sociedade. Contudo, a verdadeira fraternidade, ou seja, a *fraternização no absoluto*, só acontecerá na consciência religiosa que encontre Deus, e em Deus, o Amor. A união fraterna e universal, verdadeiro socialismo cósmico, das mónadas em Deus. Deus e a humanidade, mesmo sendo uma proposta de forte teor kantiano, são parceiros neste caminho de humanização de cada homem e de cada mulher, os únicos que falam (a *palavra*) num universo silencioso. A dimensão espiritual da realidade é cada vez mais afirmada num pensamento concreto e encarnado, que numa leitura identificativa de tantos como *filósofo da liberdade* (que o é de facto), mas mais ainda uma *filosofia da libertação* individual, social e política que se exprime no seu humanismo, que n'*A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* se apresenta como *humanismo cristão*. Uma humanidade que não se esgota em animalidade e matéria, que não nega, mas igualmente um fim sobrenatural, de pessoas de carne e osso *em luta com o Destino*, e nesta se humaniza na busca da *luz originária*. Não um niilismo, tão em voga no seu tempo, mas uma *consciencialização* ou *espiritualização* da humanidade.

O texto base deste trabalho, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, entendida por alguns como uma obra menor, ou mesmo de nenhuma ou pouca relevância filosófica, é segundo a minha leitura um texto de chegada de toda a caminhada, ou itinerário, filosófico de Leonardo Coimbra. Esta obra manifesta a assunção de uma nova sensibilidade filosófica, mas que não se traduz numa infidelidade à dimensão vivencial e existencial da mesma, e o conduz à questão fundamental da humanidade na história, depois de passar por Jesus, Francisco de Asis e Paulo de Tarso. Numa abordagem científica e político-social, histórica e literária, psicológica e religiosa, procura apresentar o homem e a mulher concretos na sua *antropologia filosófica*, definindo o seu humanismo cristão em contraste com uma história concreta – o Povo russo e o bolchevismo – e os diversos humanismos, ou

formas de luta com o destino. Entre as expressões *humanismo cristão* e *personalismo cristão*, como o apelida Manuel Ferreira Patrício, prefiro esta segunda designação, como já no texto da tese o expliquei e mais à frente o concluirei. Uma humanidade criada em natureza e realizada em liberdade e amor, não se coaduna, mas apouca-se, numa visão materiaista e determinista, positivista e cousista, que os novos humanismos propõem na ciência e na política. Nem o *imperialismo* contente com as conquistas da ciência e da técnica, nem os *messias políticos e sociais* do bolchevismo, do fascismo e do nazismo, são os melhores promotores da dignidade de cada homem e mulher, em *carne e osso* e *espiritual*. E esta dualidade não é, de todo, um dualismo, que nunca aceitou ou professou o nosso filósofo. Na negação do antropolatrismo (ou antropolatrismos) professado por todas as correntes, filosóficas e políticas, que denuncia, defende o que entende por *humanismo cristão*, ou se quisermos, a dimensão espiritual e religiosa da humanidade como a melhor salvaguarda de uma humanidade que não se deixa apanhar nas malhas dos *cousismos* (seja ele qual seja), e que no cristianismo encontra a melhor e mais acabada expressão da humanidade na sua beleza e diginidade: o *indivíduo* feito *pessoa*.

Se o platonismo, que nas respostas dadas nem sempre mereceu do nosso filósofo total concordância, se resolve em cristianismo, é na medida e na estatura de Jesus, de Francisco Assis e de Paulo de Tarso, bem como naqueles que na dimensão espiritual da vida, sem desprezo da dimensão material, encontraram a verdadeira essência da humanidade, apresentada na sua existência como peregrina do Infinito em Liberdade e Amor. E, por outro lado, o catolicismo, pela integridade da Fé e da Tradição, é, após o itinerário filosófico e religioso de Leonardo Coimbra, a melhor expressão do cristianismo, e o *homem católico* é o modelo acabado desta humanidade. Ao contrário dos *humanismos* denunciados, que abafam e sacrificam a humanidade na sua individuação em prol de um coletivismo social, político e/ou económico, que apagam o *indivíduo* e a *pessoa* humana no anonimato e na massa das *cousas*, o cristianismo favorece a descoberta e a promoção da dignidade de cada homem e mulher e a beleza da criação. Ora, para o nosso filósofo o Cristianismo é a mais firme e transcendente expressão do individualismo: uma humanidade *portadora da divindade* (alma) e *a própria liberdade da escolha do caminho do Amor* entre os diversos caminhos, ou, a *luta do homem com o Destino*. Este texto, que verdadeiramente proclama o *humanismo cristão*, culmina na proposta de uma sociedade de indivíduos, ou pessoas humanas, em convivência (em sociedade), imbuída por uma ética criadora de seres humanos suscetíveis de uma permanente experiência concreta de Amor e Justiça em Fraternidade Universal: eis o seu, desde sempre, *socialismo cósmico*. Não deixa de ser uma apologia da civilização cristã, e não somente do cristianismo; mas se o é, é operada de uma forma muito *sui generis*: procura em contraste, e mesmo em oposição, com outras civilizações demonstrar filosoficamente (sem desprezo de outros saberes) a autenticidade do cristianismo e a sua mais-valia na definição da pessoa e da sua convivência em sociedade/comunidade.

Uma *antropologia filosófica*, que se pode e se deve definir como *humanismo personalista*, que se recusa a esquartejar o homem e a mulher em partes distintas e separadas, mas que os estuda como um todo, desde a biologia ao espiritual/religioso, passando pela sua dimensão política e social. Um programa humanista, ou de humanização plena da humanidade num horizonte de totalidade que assume o imanente da existência no encontro com o transcendente do Ser, o próprio Deus (sendo este o Deus de Cristo Jesus), e não num progresso ilimitado. Mas, em *luta com o Destino*, atinge, nesse processo de fraternização cósmica/universal (espiritualização e humanização), o seu pináculo no encontro, comunhão, com Deus. O seu *criacionismo*, em transmutação filosófica e maturação religiosa, expressa-se numa *ontologia do espírito* e numa *filosofia da liberdade*, apresenta a humanidade como obreira de um mundo a fazer e não uma inutilidade num mundo feito, onde se reduz a ser mais um animal entre os outros animais e seres vivos. O homem e a mulher de carne e osso são uma *alma*.

Penso ser compreensível a leitura que faz da história do Povo Russo e da Ortodoxia em geral, e, em particular da Ortodoxia Russa, mas já não me parece legítimo expressar na sua escrita um assassinato de caráter do povo da Rússia. Se a literatura russa, bem como a teologia de muitos russos ortodoxos, parece ser a base que sustenta a sua visão da religião e da história russa, que confirmam muito da etnologia e teologia, bem como da sua prática religiosa, entendo como exagerada a generalização que parece fazer dessas leituras. A Ortodoxia cristã é uma tradição antiquíssima do cristianismo, que favorece uma espiritualidade muito própria e uma liturgia e arte muito belas. Por outro, a alienação do ideal cristão aconteceu, e acontece, em todas as profissões de Fé do cristianismo – o catolicismo teve, e tem, as suas alienações às origens, ao *kerigma* da Fé primitiva. Mas o cristianismo é sempre reformável na fidelidade à sua origem, Cristo Jesus e os Apóstolos (ou a Primitiva Igreja), e sabe inculturar-se nos povos diversos e nos tempos e espaços onde a Evangelização chega. Contudo, não deixa de ser verdade que a Ortodoxia russa se deixou manietar, como se fosse a *ponta da lança*, do czarismo e das suas ambições imperiais (a 3ª Roma da Cristandade), bem como é marcada por um certo pessimismo existencial que se exprime numa expetativa apocalíptica; geradora de um quietismo anestesiante. O consequente desprezo do mundo e do material, grassando num dualismo crónico que mais os aproxima do maniqueísmo e de outros dualismos (que as seitas do século XIX e princípios do século XX comprovam) era um dos traços mais fortes da Ortodoxia russa nos tempos que precedem a Revolução Bolchevique. O niilismo, ou fundo niilista, inquietou o nosso filósofo, que por aí percebeu a presença fraca deste cristianismo no povo russo e na sua menorização cívica e política. Uma igreja ao serviço de um estado e não uma presença de homens e mulheres levantados em Cristo Jesus e de esperança caridosa na história dos povos e da humanidade, reconstruindo o mundo totalizado e unido. A Ortodoxia russa permanece, segundo o nosso filósofo, na cabeceira da moribunda

Bizâncio, hipnotizada pelas suas lamentações e dores, de um povo que se entende como teóforo e filho da terra sagrada da Mãe Rússia.

Ora, a povo assim cristianizado pacere-lhe fácil substituir a Parúsia cristã pela Parúsia do Operário, e a Ortodoxia pela Estado Soviético, bem como a Mãe Rússia pelo Partido: está encontrado o chão fértil do bolchevismo, sucedâneo do czarismo. Talvez se perceba melhor, assim, o epíteto dado aos chefes comunistas de *czares vermelhos*… É com este *messianismo marxista*, na leitura dos bolcheviques, que agora o povo russo caminha para a terra prometida nesta *Rússia de Hoje*. Mas o nosso filósofo não se encerra num pessimismo derrotista, e acreditando no *Homem de Sempre* aguarda pelo dia em que este homem e mulher se libertem destas amarras onde a sua humanidade se depaupera em finalismos biológicos e deterministas dos ideólogos do cientismo e da anti-religião. E como crê, no seu otimismo cristão, continuando o seu otimismo criacionista, afirma que mesmo no *Homem comunista* palpita o *Homem de sempre*. Estes *humanismos antropolátricos e exaustivos* ganham contornos devastadores no Povo russo, como numa Tragédia grega, em virtude do seu a-historicismo: a falta do sentido ontológico da história. Torna este povo, evadido deste mundo, capaz de erguer qualquer Ideal, impessoal ou mesmo vagamente divino, e servi-lo dedicadamente nas suas formidáveis criações (por exemplo, a indústria soviética). Só o humanismo cristão, expressão maior no *homem católico*, entendido como uma proposta do Infinito Amor Omnipotente ou Caridade Criadora, libertará a humanidade de todos os cousismos que a encarceram e a depauperam, e a realizará em fraternização universal ou *universal convivência na Origem e no Fim*, que na e pela história se faz com o *socialismo cósmico*.

Este caminho da *filosofia criacionista* de Leonardo Coimbra é marcado, no seu *itinerário*, por momentos e acontecimentos, que marcam indelevelmente a sua filosofia, numa continuidade de aprofundamento e consequente com as suas vivências e reflexão. O seu pensamento pensante não cousa em nenhuma fase, mas em transmutação filosófica e maturação religiosa, desbrada novas clareiras na floresta filosófica dos muitos saberes que domina e reflete na sua escrita e na sua oratória. Este homem moderno, e religioso, em contraste com muitos do seu tempo, compromete-se com o seu pensamento e com a ação no mundo e na sociedade em que habita, não raras vezes em prejuízo de si e dos seus. Desde um acontecimento político, ou um evento cultural, ou mesmo de uma leitura de revista ou jornal, o filósofo espreita demoradamente a realidade com que se depara no quotidiano da sua existência, com um espírito criador diante de uma realidade plural. Os que se contentam com os limtes ridículos da sua suficiência não sabem contemplar, e esses são os *verdadeiros ateus*. O nosso filósofo não é homem de dar por encerrado o seu caminho de *indagação da verdade* num pensamento pensado, e no diálogo com todos, concordando e discordando, ortodoxos e heterodoxos, desenha a sua própria filosofia e o seu itinerário filosófico. Também a sua *antropologia filosófica* (e até a sua teologia

filosófica), o seu *humanismo cristão*, está sujeito à mesma lei, que o seu lirismo metafísico embeleza e lhe permite uma maior fundura, sem rutura, no seu pensamento filosófico e político, científico e religioso, e que se diz numa fisionomia profundamente dramática. Este é um *caminho do absoluto* divino e humano. José Marinho apelidou-o, e bem, de *poetiforme* (pois só a linguagem poética é capaz de dizer o indizível do humano e do divino), ele que gosta de bater na porta do mistério e de escutar a voz de cada homem e mulher, e nos seus acontecimentos, dos mais corriqueiros aos mais marcantes, encontar a *alma da humanidade* e o *sentido do universo*. Este itinerário fá-lo na liberdade e no amor que a arte e a literatura tão indelevelmente assinalam e mostram à saciedade de todos.

Sem dúvida, o contacto direto e/ou indirecto com o *ideorealismo tomista* e dos tomistas (ou neotomistas) agilizam o seu humanismo com a descoberta do Deus de Cristo Jesus e da Igreja, que procura encarnar no século a proposta do Deus encarnado. Mas este não significa, nem implica, uma rutura com o seu pensamento anterior, mas sempre fiel ao seu criacionismo evolui no seu pensamento filosófico por *maturação crítica* a tudo aquilo que possa permitir uma maior liberdade amorosa e contribua para a compreensão da humanidade na sua dignidade, bem como do universo que vale por si e não somente como cousa reduzida à utilidade e manipulação, encontrando a presença de um Deus criador e providente diante do qual a humanidade responde e o universo perdura.

Cientista de formação, *matemático*, percebe desde sempre que a *ciência* não esgota a realidade e que não é capaz de *visão completa*, consciente que outros saberes concorrem com ela para a melhor compreensão da humanidade e da relação com o universo e o mundo, a natureza e a matéria. Mas sempre afirmando o seu papel relevante na construção do real, do qual conhece alguma coisa, mas não absolutamente. O *cousismo científico*, a nova escolástica, afirma-se no tempo do seu pensamento como *positivismo* e *cientismo*, como senhores de uma verdade que se confunde com certeza, e traduz-se num *materialismo* cerrado que tudo encarcera em mecanismos autómatos e determinismos: a humanidade e o mundo. Negando, mesmo com hostilidade, Deus e a dimensão espiritual da existência. Uma *ciência conquistadora* que domina e esgota a humanidade e o universo, negando a liberdade (tão cara a Leonardo Coimbra) e o amor, e olvidando-se que uma das missões mais nobre da ciência é a promoção da caridade. Em rigor, não raras vezes tornada uma *metafísica inconsciente*. A sua filosofia da ciência, em contraste com os seus pares do positivismo, é uma atitude de inquérito que não exclui ninguém do diálogo a estabelecer. Num predomínio de intencionalidade metafísica e na tentativa de elaborar uma síntese filosófica, fundamentadora e omnicompreensiva da experiêcia humana, é o seu motivo maior e que mais contribuiu para a conceção do seu humanismo, e consequente antropologia e mundividência. Assim, a ciência é o processo que a humanidade inventou para se furtar à evolução, ou pelo menos demorar, ou mesmo limitar, o ritmo da evolução da natureza. Os animais evoluem, a humanidade inventa e cria instrumentos. Todavia,

Leonardo Coimbra não se contenta em afirmar a superioridade da humanidade em relação aos outros animais, mas descobre o seu destino maior: uma *natureza superior*.

Este ser mental, a ciência, não é um decalque da experiência, mas é a experiência trabalhada pelo espírito; um conjunto de noções e não de cousas, uma realidade dinâmica e uma dialética de noções (não uma coleção de factos). E esta é a atividade mais notável das atividades do pensamento, de que só a humanidade é capaz, sem se encerrar numa escolástica positivista e numa metafísica exterior, mas valorizando o movimento exterior como o interior e vice-versa, torna-se uma ciência móvel e progressiva. A ciência mais do que prever para prover, prova ser pensável a realidade. E, por isso mesmo, não uma mera técnica, *tecnicismo*, do saber que parece permitir ao homem e à mulher a sensação de ser o centro de tudo, desaguando num humanismo de conquista e imperialista, que falsamente idolatra a humanidade e as suas conquistas. Uma degradação, e consequência, do *humanismo antropolátrico exaustivo*. A ciência, como a entende o nosso filósofo, é um verdadeiro regresso do realismo platónico, valorando a matéria pela presença do cristianismo, perante um panorama de esquecimento ontológico do Ser e a sua confusão com o ente, bem como notória confusão de *infinito* e *indefinido*, quando o *Infinito* é o Deus Transcendente e Pessoal e não um mero infinito matemático. Estas confusões denotam um querer implacável que não passa de uma extroversão delirante desta humanidade triunfante e encantada pelo positivismo e pelo cientismo conquistador e evasivo.

A sua última obra, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, mostra um homem comprometido com a *política* do seu tempo, denunciando as doutrinas e os regimes que se deixam invadir por homens providenciais e encarceram a humanidade em estreitos caminhos, que numa perspetiva de conquista (bem à maneira do antropolatrismo exaustivo do positivismo e do cientismo) oprime o mundo e o universo. Desde o jacobismo ao integralismo lusitano, do bolchevismo ao fascismo e ao nazismo, o nosso filósofo, ao longo da sua vastíssima obra, é claro na demarcação das posições radicais e autoritárias que à direita e à esquerda se propõem resolver a situação de governo da humanidade e do mundo, não raras vezes com o preço doloroso da liberdade individual e no apoucamento da pessoa. As revoluções e os revolucionários nunca mereceram crédito deste filósofo da liberdade, que promove a crescente fraternização no Amor. E sem moral, mesmo que com grandes laivos de kantismo, mas sobretudo de Cristianismo, não seremos capazes de gerar pessoas criadoras de justiça, de beleza e de amor, harmoniosa e ricamente realizada na *personalidade livre*. Estamos diante de um *socialista democrata*, ou melhor, um democrata convicto, para além dos socialismos do século dezanove, que mesmo assim estão presentes no seu *socialismo cósmico*, que reforça na proposta cristã do *reino dos céus*: a sua proposta política de fundo. Deus tem de entrar nesta equação, o que o faz divergir daqueles que não entendem, e até rejeitam, a presença de Deus neste convívio da humanidade e do universo. Que não significa unanimidade, como as unanimidades do manicómio bolchevista,

hitleriano e do fascismo de Mussolini. O anarquista dos primeiros tempos, muito à sua maneira, era um inconformado com a situação de injustiça herdada de tempos idos e dos revolucionários sem Deus e sem humanidade, que em nome de uma suposta justiça praticavam injustiças bem mais graves do que aquelas que procuravam erradicar. O seu socialismo, como afirmo no texto da tese, *abraça em fraternidade amorosa toda a humanidade e toda a criação, em convivência de uns e outros, discutindo ideias e não pessoas, iluminado pela justiça e pela ordem entre iguais, respeitando o indivíduo que não se anula no coletivo, mas se une em socidade*. Quer dizer, um *socialista cósmico, democrático e republicano*, e um *religioso* tornado cada vez mais *cristão* e finalmente *católico*: um *socialista católico*.

Ora, é este epíteto de católico que incomoda muitos dos que o apelidam de fascista ou de simpatizante com o salazarismo, não conseguindo entender os seus silêncios, nem a sua escrita e a sua oratória, mas, sobretudo, por preconceito ideológico fazem corresponder *catolicismo* e *salazarismo*. Como poderia alguém que propõe uma república tolerante com as crenças e os sentimentos, e intolerante com os atos de agressão à tolerância e liberdade, promover, na existência pessoal e social, regimes políticos e sociais que defendem e realizam exatamente o contrário? Ele que foi uma vítima, numa ardilosa armadilha, do Estado Novo, que lhe encerra a *sua* Faculdade de Letras, fruto de uma nova perspetiva, pensada e maturada, para o país, e uma nova pedagogia universitária, tão à frente da sua época? Só o enviesamento político e sectário, e a má-fé, em relação à pessoa de Leonardo Coimbra, é a leitura mais capaz de fornecer a compreensão para os que o querem ver como reaccionário. Nada de novo em Portugal…. É só ler a afirmação de José Saramago, magno escritor da língua portuguesa, acerca de Agustina Bessa-Luís: "*reaccionaríssima*". A palavra de testemunho de Paulo Castro ajuda-nos a perceber melhor o que aconteceu à época, mas, mesmo assim, há compreensão para Fernando Pessoa e outros intelectuais e artistas da época, porém não para o nosso filósofo, que cometeu o pecado capital de ser católico. Que pensar disto, senão o que afirmo, sem dúvida em abonação do nosso filósofo, no corpo desta tese. Álvaro Ribeiro, que muito bem conhece o seu mestre, sabe que ele é antítese de Salazar e de todos os totalitarismos de esquerda ou de direita. E difícil é a tarefa, e nestes tempos de rótulos ainda mais, dos que o querem classificar entre direitas e esquerdas, conservador ou revolucionário. Leonardo Coimbra foi sempre um homem consequente com o seu pensamento que, sem amarras e exclusivismos, lhe permitiu escolher o caminho que mais dignifica a pessoa humana, sem negar a sua individualidade, e que favoreça a convivência amorosa em sociedade livre e justa. Onde Deus, o espiritual e a interioridade, merecem lugar de relevância maior na construção do mundo das vivências, dos sentimentos e do pensamento, sempre marcado pelo seu inconformismo e a sua irredutível liberdade. É sem dúvida um anti-bolchevista, como é um anti-fascista e anti-nazi, e seguramente, percebendo cada vez melhor o regime militar surgido em 1926, e seguidamente, o Estado Novo, estaria na linha da frente na denúncia de regime tão bafiento

e reaccionário como o que Portugal conhecerá durante quase 50 anos (e não me merece dúvidas a hipótese académica de o ver criticar a postura da Igreja em Portugal em relação ao Estado Novo, nem em relação ao PREC, se tanto ele tivesse vivido entre nós).

Melhor testemunho do seu espírito de democrata, e que marcou a sua ação política, é o seu empenho pela educação e o ensino. O pensador e realizador, com outros, da Universidade Popular, pensa a educação e o ensino na perspetiva maior do seu criacionismo, cada vez mais assinalado por um *personalismo cristão* ou *humanismo personalista*. Assim, uma educação integral e um ensino ao serviço da humanidade não podem esquecer as diversas dimensões que fazem parte da convivência humana e do universo, destacando a mais ignorada: a dimensão espiritual; e, por outro lado, não pode deixar de ser uma teoria da cultura. Que promova, como propõe o iluminismo – e Leonardo Coimbra é um moderno –, como fator primeiro, o progresso e a renovação da humanidade e da sociedade livre. Que não seja tratado como um assunto isolado, mas como obra de conjunto, onde todos são chamados a intervir, e criadora de cidadãos: homens e mulheres da *civitas*. Porém, e percebendo e denunciando os vícios da época (que hoje ainda perduram), um ensino e uma educação que faça homens e mulheres, e só depois profissionais/técnicos. Um caminho no ensino, e na cultura, e não um termo (um fim em si mesmo) de *humanização* da humanidade. Em rigor, uma conceção criacionista do ensino e da educação que crie pensadores críticos e não autómatos, homens e mulheres em processo continuado de humanização, e não eruditos estagnados nas suas torres de marfim. Pois, pensar é construir e criar, investindo uma vida comovida e total, na formação de uma humanidade completa. A sua proposta primeira de juntar estudantes e operários, em 1910, é paradigmática da sua visão do ensino e da educação, que promove fraternidade de uma *religião nova* de esforço e sacrifício; ou seja, que transcenda os estigmas e preconceitos que enclausuraram o ensino nas paredes institucionais dos que nela encontram somente eruditismo e elitismo. A razão é *filha da cidade*.

E este é, igualmente, um sinal do seu *ideário socialista* pela dignidade do homem e da mulher que anda de pé neste mundo que é nosso. A denuncia do determinismo positivista e do materialismo está bem patente na sua teoria de educação e ensino, que a sua pedagogia e paideia propõem como o mais conseguido para a dignificação da humanidade em convivência livre e amorosa, e em fraternidade, de uns e outros, e com o universo, pois *educar* é cultivar as liberdades criadoras de um homem e de uma mulher que é intrinsecamente um indivíduo psico-social. Uma humanidade capaz de criar valores pelos quais se rege, e livre, mas sobretudo valores antropológicos. E, por isso mesmo, afirma uma filiação intrínseca entre a *atividade cultural* e a afirmação da pessoa humana. E a atividade cultural é sempre um meio, e nunca um fim em si mesma, uma memória que promova que a humanidade se dê a si mesma e a faça capaz de abraçar o universo. Por outro lado, as formas de cultura correspondem a necessidades substanciais da humanidade,

já a filosofia corresponde à necessidade de saber e de unir, e a ciência à necessidade de saber e de poder, mas sem esquecer, jamais, que o fim é tornar a *humanidade livre* e *amorosa* numa *educação integral*. A cultura não é de um grupo ou partido, nem de uma elite, pois ninguém, nem nada, pode existir sem cultura. E a *religião*, ou o sentimento religioso, cada vez mais esclarecido no seu pensamento, ocupa um lugar de cultura cada vez mais relevante: encontro da humanidade e do universo, com Deus e por Deus, com a própria humanidade e com o próprio universo, como gestos da mesma força ou *movimentos da mesma alma*.

A teodiceia leonardina define, e muito, a sua antropologia, pois a *questão Deus* leva-o à *questão humanidade* e *universo*, na sua interpretação alegórica da fome de *Infinito* e de *Eterno*, de Deus. A *saudade* leonardina, sobretudo em traços metafísicos, é espelho desta *saudade de Deus*, um rouxinol da saudade, que se diz em fome e sede de Infinito. Mas uma humanidade que não se limita a ter saudades, mas *encarna a saudade*, numa *tensão para o futuro* e num *sentimento de uma unidade perdida*. Nesta perspetiva adquire grande relevo a *visão ginástica*, herdada dos franciscanos, e não num postulado de razão prática, à maneira kantiana, fazendo do *problema de Deus* o *problema do significado humano*, isto é, uma interpretação da humanidade concreta e da sua existência. Em rigor, a Vida na relação com o Totalmente Outro que se fez próximo da Sua criação em *Cristo Jesus*, que é a Saudade de Deus e a Saudade da Humanidade. A criatura, homem e mulher, imagem de Deus, é nesta relação transcendente e imanente que constrói a sua *existência* nesta relação essencial de amor. E esta escancara à humanidade um *Infinito abraço* (que não se deve confundir com o *infinito matemático*, que não passa de um indefinido), origem e fim de todas as coisas. Pois o Nada e o Infinito são dois pólos do magnetismo da Vida, no primeiro é a destruição da criatura num niilismo depauperador da humanidade, no segundo, o Infinito, Deus, a humanidade atinge o pináculo da sua condição humana: é totalmente *humanizada* a criatura que apelidamos de *humana*. A passagem de uma *Metafísica* para uma *Ontologia do Espírito*, no seu processo de transmutação filosófica e de maturação religiosa, o Deus que existe, e sempre existiu Deus para o nosso filósofo, é cada vez mais *o Deus da revelação judaico-cristã*, o Deus do *Cristianismo Católico*. E no tom dramático, às vezes trágico, com que aborda estas realidades, que o nosso filósofo equipara a humanidade a Dom Quixote, mas um *Quixote consciente*: numa vida pensada, sentida e agida.

A questão do *Uno* (*Unidade*) e do *Plural*, questão fundamental da sua filosofia teológica (teodiceia), bem como uma das traves mestre do seu Criacionismo, são apresentados como relações do pensamento criacionista, dialético e evolucionista. Deus, o Ser, é a fonte da Unidade e o criador da Pluralidade da existência concreta dos seres, que, por sua vez, são chamados à comunhão amorosa e livre, na Pluralidade, construindo a Unidade. E esta é a libertação, ou ascensão, do natural ao *sobrenatural*. A capacidade de relação no real, e não a sua incomensurabilidade, manifesta no diverso do universo onde

melhor se manifesta a tendência para a unidade. Expressão disso é a *sexualidade* e o amor sexual dos homens e das mulheres, não do sexo animalesco reduzido ao instinto, mas como *expressão maior da completude da criação da humanidade*. Mas é na *abertura a Deus*, celebrada numa vontade livre e amorosa, que a pessoa humana atinge a sua *autenticidade*: o indivíduo ascensional no e pelo social, a pessoa, no universal, cósmico (o socialismo cósmico). A pessoa faz-se, ou vai-se fazendo, nesta abertura à realidade em estremecimento amoroso e livre pelo imanente do ser, transcendentemente unificado pela fraternização das consciências. Em rigor, sobrenaturaliza-se, espiritualiza a sua natureza e a do mundo que a rodeia. Perante isto o mal, o erro ou a morte, numa abordagem metafísica e ontológica, que se encarnam na existência concreta de cada homem e de cada mulher, são momentos da existência humana que ajudam a humanidade a definir o seu *Destino*, ou se quisermos, *o homem e a mulher, a humanidade, às mãos com o Destino*.

É dentro desta lógica de pensamento que o *espiritismo*, que inicialmente lhe atiçou interesse, é descartado desde a primeira hora, embora cientificamente lhe merecesse sempre atenção. O homem e a mulher concretos, em carne e osso, não são marionetas ou espíritos desencarnados, e encara-o cada vez mais como obscuro e confuso problema. Mas esta *hiperpsicologia* não deixou de o fazer perscrutar o caminho da *eternidade*, mas bem diverso do que estes propunham. A ideologia do facto, o cousismo, também afetava esta corrente, mas, por outro lado, tornou-lhe manifesta um outro horizonte, reforçando a sua convicção de sempre: a humanidade não se esgota na matéria, nem no espaço, nem no tempo. A *sobrevivência da alma humana*, da sua imortalidade (embora prefira o conceito judaico-cristão de Ressurreição, Eternidade), que joga com os seus conceitos de consciência e memória. Mas o espiritismo parece-lhe uma fuga para a frente, sem deixar de ser um tempo de estudo e reflexão que o fez indagar e descobrir um sentido, um fim, um *Destino* para a humanidade para além da sua existência terrena. Daí a sua relevância para a sua antropologia filosófica e para o seu Humanismo Cristão e Personalista. Apelidar a sua posição filosófica como um *teosofismo*, leva-me a entender como completamente absurda, e própria de quem desconhece a sua obra, ou, talvez, só queira desacreditar o nosso filósofo.

A antropologia leonardina expressa dois temas de premente atualidade: a mulher e a homossexualidade. A sua visão da sexualidade, dita e definida na sua conceção de amor platónico, apresenta-a como um dom que constrói a humanidade na relação concreta de um homem e de uma mulher. Vivendo em tempos dos inícios da emancipação da *mulher*, sem deixar de ser homem do seu tempo, não o podemos definir como um feminista, mas também julgo ser injusto apelidá-lo de machista. A mulher é para ele um ser humano de igual dignidade e uma companheira de vida, que pelas suas qualidades físicas e psíquicas seria mais habilitada para umas funções e não para outras. Deixa-me algo desalentado quando não a vê capaz dos mais abstratos pensamentos e capaz, ou mais habilitada, para as

tradicionais funções atribuídas às mulheres, e numa linguagem de carinho, e não raro de ternura, se refere ao seu afeto e presença na vida do homem e do mundo. Percebo este homem nascido no fim do século XIX e que viveu até meados da década de 30 do século XX, mas não escondo alguma deceção por causa destas conclusões. Mas uma coisa é certa, sobretudo em tempos do movimento *Me Too*, Leonardo Coimbra nunca olha para a mulher como um mero instrumento de satisfação sexual ou de fada do lar, mas como uma companheira, diferente do homem, na vida e no mundo. Já quanto à *homossexualidade*, na denúncia que faz de uma humanidade hedonista e prazerosa, e apostando numa humanidade em processo de humanização, sem negar a nossa animalidade, mas sem animalismos, num amor que faz comunhão (*ágape*), o seu entendimento antropológico leva-o a não aceitar a homossexualidade como uma normalidade no comportamento sexual da humanidade. Contudo, não se percebe em linha alguma que seja a condenação ou o ostracismo do homossexual, da pessoa homossexual. A homossexualidade não passa de um vício contra a natureza, que não é o indivíduo, mas a Vida. E este vício, como outros da sexualidade humana, generalizados pelos *vadios do sexo*, mesmo que heterossexuais, são uma adulteração da sexualidade humana, prostituindo em relações fúteis e coisificadoras do outro, ou então, recusando a comunhão com os outros numa atitude egotista e atómica do menos existir humano. Em questão, para o nosso filósofo, está o *amor sexual*, que é uma expressão maior e natural da nossa humanidade, mas o *sexo fisiológico*, ou animalesco, apouca o ser humano numa relação fútil, que esvazia a pessoa da sua cabal realização.

O *humanismo* é, na modernidade, o sucedâneo da religião, mais propriamente, do cristianismo, que o ocidente propõe em tempos de negação de Deus e do valor sobrenatural do cristianismo. Deus é expulso do centro da vida da humanidade e do Universo, e o Homem e a Mulher tornam-se o centro e a medida de todas as coisas. Por isso, parece-me legítima a *questão de se existe humanismo cristão*. Leonardo Coimbra usa, e sem dificuldade alguma, a expressão *Humanismo Cristão* para a sua posição filosófica e política na obra em estudo, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*; contudo, parece-me igualmente necessário discernir bem o que é o humanismo e o que se entende, em Leonardo Coimbra, e nos tempos hodiernos, por *Humanismo Cristão*. Ele sabe muito bem, como demonstro no texto da tese, que a expressão humanismo é filha do positivismo, os que em nome da idolatria da ciência, idolatram a humanidade (antropolatrismo), e o fazem exaustivamente. Não se trata dos humanistas (ou do humanismo) da Renascença, mas deste que denuncia nesta sua última obra, o *Humanismo Antropolátrico e Exaustivo*. A sua posição é de contraste e de afirmação de *um outro humanismo*, onde a humanidade se encontra no centro das suas preocupações, sem excluir Deus, e de modo especial, o Deus cristão do catolicismo, ou seja, o que apelida de *Humanismo Cristão*. Se a modernidade é tida por muitos como contrária e oposta à tradição cristã, o nosso filósofo, que é um

moderno, não vê antíteses, nem contradições, entre uma e outra, nem tão pouco incompatibilidades que levem necessariamente à negação de Deus e/ou da humanidade.

Historicamente, é inegável, que ao avanço da *secularização* corresponde uma necessidade maior do Humanismo como sucedâneo da Fé cristã e da Religião, procurando dar um sentido último à existência humana e à história: uma visão total. E este humanismo é de suficiência ou dispersão, filho de um exclusivismo científico que tudo descobre e sabe, e tudo reduz a matéria, energia e seus arranjos, e num determinismo biológico e químico, nega a liberdade, o espírito e Deus. Ora o *Humanismo Cristão* de Leonardo Coimbra é a sua contra-proposta, onde o Homem e a Mulher concretos são o *centro*, mas não se deixam reduzir a um determinismo e materialismo depauperador da essência da humanidade, mas na sua existência se vai fazendo em liberdade, e ao mundo em que existe, com um sentido espiritual e transcendente, sem negar a imanência, o projeta para o Totalmente Outro em convívio fraterno com os outros. E em Deus a humanidade atinge a sua plenitude. O seu *socialismo cósmico* é uma equação da existência da humanidade com Deus, os outros e toda a criação. Mas, filosoficamente, parece-me mais apropriado o conceito de *Humanismo personalista*, que afirma no seu cerne o valor cristão da Pessoa, sem negar o indivíduo, e realça a comunhão universal (quer moral, quer social).

A pessoa é sempre o *máximo de interioridade*, e em Deus é a medida maior da humanidade: a humanização do ser humano corresponde ao conceito cristão de divinização, onde Cristo Jesus é a medida e a estatura do ser homem e ser mulher. Este é o *Homem de Sempre*, livre e amoroso (capaz de comunhão, de socialismo), em oposição ao homem da *Rússia de Hoje*, o homem legal (o cousismo do humanismo antropolátrico, exaustivo e de suficiência). A humanidade não é uma inutilidade, a que se poderá reduzir, como se de uma máquina se tratasse; não, o homem e a mulher concretos são uma *alma*. Uma consciência feita de uma vida una e indecomponível, de uma ideia vibrando no interior da existência concreta e transformadora da humanidade, e não uma consciência ornamentada de ideias exteriores e estranhas, composta por sentimentos dispersos, que gera escravos da ideia mais vistosa ou do último grito da vozeria intelectual. A única capaz de dar à humanidade o caráter que faz dela um ser livre, capaz de agir livremente, e não se contentando na atitude passiva de se deixar conduzir pelos determinismos proclamados e nem pelas máquinas. Uma afirmação madura do seu criacionismo, que encontra no cristianismo, e cristianismo católico, a melhor expressão deste humanismo cristão, ou personalista: o *homem católico*.

Bibliografia

1. AIRES-BARROS, Luís – "Do criacionismo de Leonardo Coimbra o paradigma de Thomas Kühn", in *Didaskalia*, XVII (1987), pp. 111-118.
2. Idem – "Leonardo Coimbra e a Caracterologia das Leis (Parcimónia, Comodidade e Fecundidade) ", in AA.VV. – *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1994, pp. 71-78.
3. ALEKSIEVITCH, Svetlana – *O fim do homem soviético*. Porto: Porto Editora, 2015.
4. ALMEIDA, José Carlos S. de – "Cientismo, Antropolatrismo e Niilismo", in *Humanística e Teologia*, IX (1988) 3, pp. 329-338.
5. ALMEIDA, Ramos de – "A Faculdade de Letras do Porto", in *Gazeta Literária*, Segunda Série (Outubro-Dezembro de 1960) 16-18, p. 13.
6. ALVES, Adelino – "Leonardo Coimbra e a Liberdade de Ensino", in AA.VV. – *Leonardo Coimbra. Filósofo do real e do ideal (Colectânea de Estudos)*. Lisboa: Instituto Adelino Amaro da Costa, 1985, pp. 87-125.
7. ALVES, Ângelo – "A Conversão de Leonardo Coimbra. História e Interpretação. Excurso sobre a evolução religiosa de Guerra Junqueiro", in *Humanística e Teologia*, V (1984) 2, pp. 179-217.
8. Idem – "A Conversão de Leonardo Coimbra. II. Comentário à tese do Dr. Sant'Anna Dionísio", in *Humanística e Teologia*, V (1984) 3, pp. 337-364.
9. Idem – "A estatura moral de Leonardo Coimbra (À luz de três episódios da sua vida e de dois documentos inéditos) ", in *Humanística e Teologia*, XV (1994) 1-2, pp. 61-79.
10. Idem – "A hora da reconciliação e da justiça para Leonardo Coimbra", in *Humanística e Teologia*, X (1989) 3, pp. 289-314.
11. Idem – "A Metafísica Criacionista de Leonardo Coimbra e a sua Transmutação", in AA.VV. – *Leonardo Coimbra. O Tribuno e o Filósofo*. Felgueiras: Câmara Municipal de Felgueiras, 2005, pp. 131-158.
12. Idem – "Bibliografia de Leonardo Coimbra: Edição completa de *A Filosofia de Henri Bergson*. Dois artigos não referenciados", in *Humanística e Teologia*, XVI (1995) 3, pp. 275-286.
13. Idem – "Filosofia e Religião no Criacionismo de Leonardo Coimbra", in *RPF*, LI (1995) 1, pp. 87-120.
14. Idem – "Introdução Geral à Edição Crítica", in COIMBRA, Leonardo – *Obras Completas*. Vol. I. Tomo I. Lisboa: UCP/IN-CM, 2004, pp. 9-51.
15. Idem – "Leitura Metafísica de *A Alegria, a Dor e a Graça*, obra-prima de Leonardo Coimbra", in *RPF*, XLI (1985) 2-3, pp. 181-208.

16. Idem – *Leonardo Coimbra. 1883-1936. Filósofo, Orador e Político*. Porto: Estratégias Criativas, 2007.
17. Idem – "Modernidade e Humanismo Cristão: encontros e desencontros. Incidências na Escola Portuense", in Idem – *Prolegómenos a uma Ontologia Pluridimensional: Dialéctica, Ascensional, Plenificante*. Lisboa: IN-CM, 2005, pp. 199-129.
18. Idem – *O Sistema Filosófico de Leonardo Coimbra. Idealismo Criacionista*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1962.
19. Idem – "Prefácio", in COIMBRA, Leonardo – *Obras Completas*. Vol. VII. Lisboa: UCP/IN-CM, 2012, pp. 9-18.
20. Idem – "Teoria e experiência metafísicas no pensamento de Leonardo Coimbra", in *Didaskalia*, XVII (1987), pp. 179-233.
21. APPLEBAUM, Anne – *Gulag. Uma História*. Porto: Livraria Civilização Editora, 2004.
22. ARAÚJO, Luís de – "O Humanismo em Leonardo Coimbra", in AA.VV. – *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1994, pp. 213-221.
23. Idem – "Perspectivas Éticas do pensamento de Leonardo Coimbra", in *Revista da Faculdade de Letras do Porto*, Segunda Série (1986) 3, pp. 163-174.
24. ARENDT, Hannah – *A Condição Humana*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2001.
25. ARESTAS, Eugénio – "Leonardo Coimbra. O Homem e a Obra", in AA.VV. – *Leonardo Coimbra. Testemunho dos seus Contemporâneos*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1950, pp. 61-67.
26. ASSOCIAÇÃO DOS JORNALISTAS E HOMENS DE LETRAS DO PORTO – *Relatório dos Actos e Contas da Direcção. Referentes ao Exercício de 1929-30*. Porto, Tipografia Empresa Guedes, s/d.
27. BARROS, João de – "Leonardo Coimbra", in AA.VV. – *Leonardo Coimbra. Testemunho dos seus Contemporâneos*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1950, pp. 89-90.
28. BEJA, Mons. Fino – "A Evolução Religiosa de Leonardo Coimbra", in Idem – *Cultura Social e Religiosa (Palestras no Rádio Clube Português)*. Lisboa: Livraria Popular Francisco Franco, 1937, pp. 7-62.
29. BERDIAEFF, Nicolas – *De la Destination de l'Homme. Essai d´´ethique paradoxale*. Paris: Editions «Je Sers», 1935.
30. BOAVENTURA, Armando – "O Homem e o Destino – Conversão e Morte de Leonardo Coimbra", in *Diário de Notícias (Lisboa)*, 09 de Janeiro de 1936, p. 1.
31. BORGES, Paulo Alexandre Esteves – "A Experiência da Criação em Leonardo Coimbra: Pessoa e Cosmicidade", AA.VV. – *Filosofia e Ciência na Obra de*

Leonardo Coimbra. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1994, pp. 253-263.

32. Idem – "A Experiência Erótica em Leonardo Coimbra", in AA.VV. – *Pensamento Atlântico. Estudos e Ensaios de Pensamento Luso-brasileiro*. Lisboa: IN-CM, 2002.
33. Idem – "Da Teoria Leonardina do Amor", in AA.VV. – *Democracia e Liberdade*, (1987) Julho-Dezembro, pp. 123-163.
34. BOTELHO, Afonso – "Diálogo Interior na Obra de Leonardo Coimbra", in AA.VV. – *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1994, pp. 287-291.
35. Idem – "Filosofia Criacionista da Morte", in AA.VV. – *Saudade. Regresso à Origem*. Lisboa: Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1997, pp. 97-104.
36. Idem – "Leonardo Coimbra: A ALEGRIA, A DOR E A GRAÇA", in *Studium Generale*, VIII (1961) 1, pp. 96-98.
37. Idem – "Morte essencial e morte existencial em Leonardo Coimbra", in *Didaskalia*, XVII (1987), pp. 157-163.
38. Idem – *Três Mestres do Conhecimento*. Lisboa: Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1993.
39. BRANCO, Carlos – *Situação Actual do Pensamento Filosófico Português e Outros Ensaios*. Lisboa: Edições Ática, 1960.
40. CAEIRO, Francisco Gama – "Nota Preliminar", in COIMBRA, Leonardo – *Dispersos. III. Filosofia e Metafísica*. Lisboa: Editorial Verbo, 1988, pp. 9-13.
41. CARMO, Luís Miguel Moura do – "Da Fonte Una à Plural Existência – da fecunda relação entre o Amor e a Liberdade em Leonardo Coimbra", in AA.VV.- *Actas do Congresso Internacional. Pensadores Portuenses Contemporâneos (1850-1950)*. Vol. II. Lisboa: UCP/INCM, 2002, pp. 281-292.
42. CARREIRO, Carlos – *Leonardo Coimbra e o seu culto por Antero*. Ponta Delgada, São Miguel, Açores: Ed. Diário dos Açores, 1936.
43. CARVALHO, Adalberto Dias de – "O Problema da Educação em Leonardo Coimbra e na Actualidade", in AA.VV. – *Leonardo Coimbra. O Tribuno e o Filósofo*. Felgueiras: Câmara Municipal de Felgueiras, 2005, pp. 81-91.
44. CARVALHO, Amorim de – "A dissolução mística do sistema filosófico de Leonardo de Coimbra", in *Prometeu, Revistada Ilustrada de Cultura*, I (1947) 3-4, pp. 169-176.
45. CARVALHO, Paulo Archer de – "Da *Nação Portuguesa* (1914-1938) ao *Integralismo Lusitano* (1932-1934): insurreição dos intelectuais", AA.VV. – *Revistas – Ideias e Doutrinas. Leituras do pensamento Contemporâneo*. Lisboa: Livros Horizonte, 2003, pp. 135-151.
46. CASTRO, José Acácio Aguiar de – "Criacionismo e conhecimento em Leonardo Coimbra", in *Humanística e Teologia*, XXXIV (2013) 2, pp. 53-71.

47. Idem – "Leonardo Coimbra, leitor e crítico de Henri Bergson", in AA.VV. – *Actas do Congresso Internacional. Pensadores Portuenses Contemporâneos (1850-1950)*. Vol. II. Lisboa: UCP/IN-CM, 2002, pp. 339-349.
48. CASTRO, Paulo de – "Evocação", in AA.VV. – *Leonardo Coimbra. Testemunho dos seus Contemporâneos*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1950, pp. 131-135.
49. CÉSAR, Amândio – "D.ª Sílvia Cardoso – Um anjo na encruzilhada de Leonardo Coimbra", in *A Rua*, 04 de Janeiro de 1979, p. 365.
50. CHESTERTON, Gilbert Keith – *Ortodoxia*. 5ª Edição. Porto: Livraria Tavares Martins, 1974.
51. COELHO, António Pina – *Os fundamentos filosóficos da obra de Fernando Pessoa*. 2 Vols. Lisboa: Editorial Verbo, 1971.
52. COIMBRA, Leonardo – *Obras Completas*. 8 Vols. Lisboa: UCP/INCM, 2004-2014.
53. COSTA, António Martins da – "O Criacionismo leonardino como filosofia crítica", in *Humanística e Teologia*, XXXIV (2013) 2, pp. 73-90.
54. Idem – "O Homem e a Liberdade em Leonardo Coimbra e Arnaldo Pinho. Uma aproximação possível", in *Humanística e Teologia*, XXXIII (2012) 2, pp. 131-155.
55. Idem – "O Humanismo Anticousista em Leonardo Coimbra", in AA.VV. – *O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro (1850-2000). Actas do I Congresso Internacional*. Vol. II. Lisboa: IN-CM, 2009, pp. 393-406.
56. Idem – *O Pensamento Filosófico Português Contemporâneo. A receção de Kant em Leonardo Coimbra*. Porto: Universidade Católica Editora, 2012.
57. COSTA, Dalila Pereira da – "Criação, Queda e Redenção na Obra de Leonardo Coimbra", in AA.VV. – *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1994, pp. 245-251.
58. CUNHA, Jorge Teixeira da – "A Moral em «O Criacionismo» ", in AA.VV. – *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1994, pp. 201-212.
59. CUNHA, Norberto – "Leonardo Coimbra perante a acrasia sergiana", in *RPF*, XXXIX (1983) 4, pp. 453-479.
60. CUNHA, Paulo Ferreira da – "Leonardo, o Direito e a Justiça", in AA.VV. – *Actas do Congresso Internacional. Pensadores Portuenses Contemporâneos (1850-1950)*. Vol. II. Lisboa: UCP/IN-CM, 2002, pp. 305-325.
61. D'OLIVEIRA GUIMARÃES, Cláudio e António Corrêa – "Ressurreição espiritual de Leonardo Coimbra", in *Gil Vicente*, XIII (1937) 1-2, pp. 12-17.
62. DE PEDRO, V. – "Prólogo: Leonardo Coimbra, El Filósofo Creacionista", in COIMBRA, Leonardo – *La Alegría, El Dolor y La Gracia*. Madrid: Calpe, 1921, pp. 5-8.
63. DESCARTES, René – *Meditações sobre a Filosofia Primeira*. Coimbra: Livraria Almedina, 1976.

64. DIMAS, Samuel – "A experiência ontológica em Leonardo Coimbra: a orientação última da razão para a origem misteriosa do ser", in AA.VV. – *O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro (1850-2000). Actas do I Congresso Internacional*. Vol. I. Lisboa: IN-CM, 2009, pp. 333-357.
65. Idem – "A Loucura do Amor de Deus e o Mistério da Glorificação do Mundo em *São Paulo* de Teixeira de Pascoaes e em *São Francisco* de Leonardo Coimbra", in CARVALHO, Sofia A. (coord. geral) /Anabela Rita e José Eduardo Franco (coord. cienífica) – *Teixeira de Pascoaes: As Biografias no Pensamento português*. Vol. 1. Lisboa: Edições Colibri, 2017, pp. 239-254.
66. Idem – *A Metafísica da Experiência em Leonardo Coimbra. Estudo sobre a dialéctica criacionista da razão mistérica*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2012.
67. Idem – *A Metafísica da Saudade em Leonardo Coimbra. Estudo sobre a Presença do Mistério e a redenção integral*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2013.
68. Idem – "A noção judaico-cristã de ressurreição do corpo nas teologias filosóficas de Michel Henry e Leonardo Coimbra", in *Humanística e Teologia*, XXXIV (2013) 1, pp. 263-278.
69. Idem – "A visão franciscana da Vida em Leonardo Coimbra", in *Itinerarium*, LIX (2013) 207, pp. 441-451.
70. Idem – "A Visão Mistérica da Alma Pátria Portuguesa no espírito da *Renascença Portuguesa* de Teixeira de Pascoaes e de Leonardo Coimbra", in CARVALHO, Sofia A. (coord. geral) /Anabela Rita e José Eduardo franco (coord. científica) – *Teixeira de Pascoaes. A "Arte de Ser Português" e a Renascença Portuguesa*. Vol. 2. Lisboa: Edições Colibri, 2017, pp. 115-124.
71. Idem – "O alcance universal das teorias metafísicas da experiência e da redenção em Leonardo Coimbra", in *Nova Águia*, 10 (2012) 2, pp. 34-38.
72. Idem – "O contributo D'*A Águia* para a educação integral", in *Nova Águia*, 5 (2010) 1, pp. 60-61.
73. DINIS, Alfredo – "Filosofia da Ciência na Obra de Leonardo Coimbra", in AA.VV. – *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1994, pp. 137-155.
74. Idem – "Prefácio", in COIMBRA, Leonardo – *Obras Completas*. Vol. V. Tomo I. Lisboa: UCP/IN-CM, 2009, pp. 9-21.
75. DIONÍSIO, Sant'Anna – "A Fisionomia Espiritual do Porto. Leonardo Coimbra e Teixeira de Pascoaes", in *Gazeta Literária*, I (1952) 6-7, pp. 122-125.
76. Idem – "As ideias e intuições fundamentais do pensamento filosófico de Leonardo Coimbra", in *Gazeta Literária*, IV (1956) 50, pp. 138-141.

77. Idem – "Duas Palavras", in COIMBRA, Leonardo – *Obras Completas de Leonardo Coimbra (A Alegria, A Dor e A Graça. Do Amor e da Morte)*. Vol. I. Porto: Livraria Martins Tavares, 1956, pp. 7-16.
78. Idem – "Introdução", in COIMBRA, Leonardo – *Obras de Leonardo Coimbra*. Vol. 1. Porto: Lello e Irmão Editores, 1983, pp. V-XL.
79. Idem – *Leonardo Coimbra, contribuição para o conhecimento da sua personalidade e seus problemas*. Porto: Imprensa Portuguesa, 1936.
80. Idem – *Leonardo Coimbra. O Filósofo e o Tribuno*. Lisboa: IN-CM, 1985.
81. Idem – *Objecções a António Sérgio sobe o valor da obra filosófica de Leonardo Coimbra*. Porto: Imprensa Portuguesa, 1938.
82. Idem – "Sentido Humano e Transcendente da Eloquência em Leonardo Coimbra", in AA.VV. – *Leonardo Coimbra. Testemunho dos seus Contemporâneos*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1950, pp. 269-296.
83. Idem – "Valor da Ciência para Leoardo Coimbra", in *Studium Generale*, III (1956) 2, pp. 350-368.
84. DOMINGUES, Joaquim – "Coimbra, Leonardo José", in NÓVOA, António (dir.) – *Dicionário de Educadores Portugueses*. Porto: Edições ASA, 2003, pp. 374-382.
85. Idem – "Educação, Ciência e Democracia: em torno de «O Problema da Educação Nacional» de Leonardo Coimbra", in AA.VV. – *Filosofia e Ciência em Leonardo Coimbra*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1994, pp. 47-55.
86. DUARTE, Manuel Dias – *História da Filosofia em Portugal. Nas suas conexões políticas e sociais*. Lisboa: Livros Horizontes, 1987.
87. DUQUE, João Manuel – "III. Entre filosofia e teologia (Escola Portuense) ", in DUQUE, João Manuel – *Fronteiras – Leituras Filosófico-teológicas*. Porto: Universidade Católica Editora, 2011, pp. 87-110.
88. Idem – "IV. Saudade imanente e saudade transcendente (Leonardo Coimbra), in DUQUE, João Manuel – *Fronteiras – Leituras Filosófico-teológicas*. Porto: Universidade Católica Editora, 2011, pp. 111-122.
89. DURKHEIM, Émile – *De la Division du Travail Social*. Septième Édition. Paris: Presses Universitaires de France, 1960.
90. EPIFÂNIO, Renato – "Entre *A Alegria, a Dor e a Graça* e a *Teoria do Ser e da Verdade*", in *Humanística e Teologia*, XXXIII (2012) 2, pp. 717-744.
91. ESPINOSA, Baruj – *Ética demonstrada según el orden geométrica*. Madrid: Editorial Trotta, 2000.
92. FAVA, Fernando Mendonça – *Leonardo Coimbra e a I República. Percurso político e social de um filósofo*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008.

93. FERNANDES, António Teixeira – "O Pensamento Social de Leonardo Coimbra", in AA.VV. – *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*. Porto: Fundação eng. António de Almeida, 1994, pp. 169-200.
94. FERREIRA, João – "A «embebência ontológica» como prova da existência de Deus em Leonardo Coimbra, in *Itinerarium*, V (1959) 24, pp. 184-199.
95. Idem – "Leonardo Coimbra (1883-1936). A filosofia é mais do que um sistema e um tratado", in *Humanística e Teologia*, XXXIV (2013) 2, pp. 25-35.
96. Idem – "Prefácio(s) e conclusão", in COIMBRA, Leonardo – *Obras Completas de Lonardo Coimbra (Jesus. S. Francisco de Assis. S. Francisco de Assis e a Visão Franciscana da Vida. O Homem às Mãos com o Destino)*. Vol. IX. Porto: Livraria Tavares Martins, 1964, pp. 7-9/45-52/132-133/135/157-163 e 245-248.
97. FIGUEIREDO, Fidelino de – "Da Saudade, do Amor e da Graça", in Idem – *Epicurismos.* Lisboa: Ed. Empresa Literária Fluminense, 1924, pp. 119-125.
98. FIOLHAIS, Carlos – "Bergson, Einstein, Coimbra e o Problema do Tempo", in AA.VV. – *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1994, pp. 79-91.
99. FRAGA, Gustavo – "Os Discípulos de Antero", in SILVA, Vítor Aguiar e/ROCHA, Acílio/CUNHA, Norberto (org.) – *Homenagem a Lúcio Craveiro da Silva*. Braga: Centro de Estudos Humanísticos/Universidade do Minho, 1994, pp. 135-164.
100. FRANÇA, José-Augusto – *Os Anos Vinte em Portugal*. Lisboa: Editorial Presença, 1992.
101. FRANCISCO, Elisabete Correia Campos – "Como Pensar o Portugal de Amanhã", in *Nova Águia*, 9 (2012) 1, 49-52.
102. FRANCO, António Cândido – "Leonardo Coimbra e Teixeira de Pascoaes", in AA.VV. – *Leonardo Coimbra. O Tribuno e o Filósofo*. Felgueiras: Câmara Municipal de Felgueiras, 2005, pp. 93-102.
103. FREIRE, João Paulo (Mário) – *A Questão Leonardo Coimbra*. Porto: Livraria Civilização, 1927.
104. FREITAS, Manuel B. da Costa – "As provas da existência de Deus segundo o método criacionista de Leonardo Coimbra", in *Itinerarium*, V (1959) 25, pp. 302-322.
105. Idem – "Aspectos do saudosismo em Leonardo Coimbra", in *Itinerarium*, IV (1958) 21, pp. 277-298.
106. Idem – "Leonardo Coimbra. Incidências positivistas na sua Filosofia", in *RPF*, XVI (1960) 2, pp. 157-173.
107. Idem – "Leonardo Coimbra: um comentário ao *S. Paulo* de Teixeira de Pascoaes", in *Nova Renascença*, XVII (1997) 64/66, pp. 627-643.

108. Idem – "O criacionismo de Leonardo Coimbra. Trajectória de uma ideia", in *Didaskalia*, XVII (1987), pp. 5-26.
109. Idem – "O Humanismo Cristão no Discurso Criacionista de Leonardo Coimbra", in AA.VV. – *Actas do Congresso Internacional. Pensadores Portuenses Contemporâneos (1850-1950)*. Vol. II. Lisboa: UCP/IN-CM, 2002, pp. 243-252.
110. Idem – *O Pensamento Criacionista de Leonardo Coimbra (Pars dissertationis)*. Braga: Editorial Franciscana, 1957.
111. Idem – "O Pensamento Criacionista de Leonardo Coimbra", in *Itinerarium*, III (1957) 15 e 16-17, pp. 329-348 e 491-509.
112. Idem – "O tema da saudade no pensamento criacionista de Leonardo Coimbra", in *Itinerarium*, XXIX (1983) 117, pp. 420-438.
113. FURTADO, Luís – "O Humanismo de Leonardo Coimbra", in *Democracia e Liberdade*, (1987) Julho-Dezembro, pp. 115-121.
114. GAMA, José – "Do Enigma à Verdade, no Pensamento Português Contemporâneo", in SUMARES, Manuel/CATALÃO, Helena B./GOMES, Pedro M. D. Valinho (org.) – *Religiosidade. O Seu Carácter Irreprimível. Perspectivas contemporâneas*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia/UCP, 2010, pp. 213-228.
115. Idem – "Filosofia e Poesia no Pensamento de Leonardo Coimbra", in *RPF*, XXXIX (1983) 4, pp. 365-381.
116. Idem – "Kant no Pensamento Filosófico Português – A crítica de Leonardo Coimbra", in Idem – *Cultura e Filosofia. Estudos sobre o pensamento português*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 2009, pp. 241-251.
117. Idem – "Leonardo Coimbra e a Poesia Portuguesa", in *Nova Renascença*, VII (1987), pp. 261-272.
118. Idem – "Leonardo Coimbra: Filosofia em Portugal e/ou Filosofia Portuguesa", in Idem – *Cultura e Filosofia. Estudos sobre o pensamento português*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 2009, pp. 219-240.
119. Idem – "O «Lirismo Metafísico» de Leonardo Coimbra", in *Brotéria*, Série Mensal, CXVII (1983) 5, pp. 452-457.
120. Idem – "O Tema da Cultura em Leonardo Coimbra", in *RPF*, LXVII (2011) 2, pp. 305-316.
121. GAMA, Manuel – "O Mistério da Morte-Imortalidade em Leonardo Coimbra", in SILVA, Vítor Aguiar e/ROCHA, Acílio/CUNHA, Norberto (org.) – *Homenagem a Lúcio Craveiro da Silva*. Braga: Centro de Estudos Humanísticos/Universidade do Minho, 1994, pp. 325-340.

122. GANHO, Maria de Lourdes Sirgado – "O Sentimento na «A Alegria, A Dor e A Graça» ", in AA.VV. – *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1994, pp. 293-300.
123. GOMES, Pinharanda – *A "Escola Portuense". Uma Introdução Histórico-Filosófica*. Porto: Edições Caixotim, 2005.
124. Idem – "A Herança Leonardina: Álvaro Ribeiro, o exame crítico do positivismo", in NATÁRIO, Maria Celeste/BRITO, António José de/EPIFÂNIO, Renato (coord.) – *A Reacção contra o Positivismo e o Movimento da Renascença Portuguesa*. Sintra: Zéfiro, 2008, pp. 139-154.
125. Idem – "A Política Cultural de Leonardo Coimbra", in *O Tripeiro*, Série 7, XX (2001) 7/8, pp. 200-207.
126. Idem – "A Tensão Doutrinal na Génese da «Renascença Portuguesa» ", in *Nova Renascença*, VII (1987), pp. 277-290.
127. Idem – *A Teologia de Leonardo Coimbra*. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.
128. Idem – "Leonardo Coimbra (1883-1936) ", in *Jornal de Letras*, 03 de Janeiro de 1984, pp. 18-19.
129. Idem – "Leonardo Coimbra em Braga (Outubro-Dezembro de 1911) ", in *Itinerarium*, XXXVII (1991) 141, pp. 408-449.
130. Idem – *Leonardo Coimbra na Póvoa de Varzim (1912-1914)*. Póvoa de Varzim: Separata do Boletim Cultural da Póvoa de Varzim, XXVII, 1, 1990.
131. Idem – "No 1º Centenário de *O Criacionismo*", in *Nova Águia*, 10 (2012) 2, pp. 8-21.
132. Idem – "No 1º Centenário de *O Criacionismo*. Uma leitura descalça", in *Humanística e Teologia*, XXXIV (2013) 2, pp. 13-24.
133. Idem – "Nota Preliminar", in COIMBRA, Leonardo – *Cartas, Conferências, Discursos, Entrevistas (Registos da Imprensa). Bibliografia Geral de Leonardo Coimbra*. Compilação e notas de Pinharanda Gomes e Paulo Samuel. Lisboa: Fundação Lusíada, 1994, pp. 9-17.
134. Idem – "Nota Preliminar", in COIMBRA, Leonardo – *Dispersos. I Poesia Portuguesa*. Lisboa: Editorial Verbo, 1984, pp. 7-13.
135. Idem – "O Humanismo Personalista de Leonardo Coimbra", in AA. VV. – *Leonardo Coimbra. Filósofo do real e do ideal (Colectânea de Estudos)*. Lisboa: Instituto Amaro da Costa, 1985, pp. 245-260.
136. Idem – "O Santo Padre Cruz e a Conversão Religiosa de Leonardo Coimbra", in GALA, Elísio/SAMUEL, Paulo (coord.) – *As Linhas Míticas do Pensamento Português (Colóquio)*. Lisboa: Fundação Lusíada, 1995, pp. 125-134.
137. GONÇALVES, Joaquim Cerqueira – "A razão em «A razão experimental» de Leonardo Coimbra", in *Didaskalia*, XVII (1987), pp. 51-56.

138. Idem – "Leonardo Coimbra. A Filosofia Criacionista", in AA. VV. – *Leonardo Coimbra. Filósofo do rel e do ideal (Colectânea de Estudos)*. Lisboa: Instituto Amaro da Costa, 1985, pp. 127-144.
139. Idem – "No Cinquentenário da Morte de Leonardo Coimbra. A Natureza Leonardina da Razão", in *Revista da Faculdade de Letras do Porto*, Segunda Série (1986) 3, pp. 103-123.
140. GRAÇA, Santos – "Leonardo Coimbra, Professor do Liceu da Póvoa de Varzim", in AA. VV. – *Leonardo Coimbra. Testemunhos dos seus Contemporâneos*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1950, pp. 127-129.
141. GROSSMAN, Vassili – *Vida e Destino*. Lisboa: D. Quixote, 2011.
142. HATHERLY, Ana – "Prefácio", in COIMBRA, Leonardo – *Adoração. Cânticos de Amor*. Lisboa: Delfos, s/d, pp. 5-17.
143. HEIDEGGER, Martin – *Carta sobre o Humanismo*. 2ª Edição. Lisboa: Guimarães Editores, 1980.
144. JARDIM, Estêvão – "Influências de Hamelin no Criacionismo de L. Coimbra", in *RPF*, XV (1959) 1, pp. 10-35.
145. JÚNIOR, Teófilo – "O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra", in *Seara Nova*, nº 11 (1.IV.1992), pp. 287-289.
146. LEÃO, Francisco da Cunha – *O Enigma Português*. 4ª Edição. Lisboa: Guimarães Editores, 1998.
147. LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm – *Princípios da natureza e da graça / Monadologia*. Lisboa: Fim de Século, 2001.
148. LOPES, Óscar – "Anrique Paço D'Arcos e Leonardo Coimbra", in Idem – *História Ilustrada das Grandes Literaturas. VIII Lietratura Portuguesa*. 2º Vol. Sétima Parte – Geração da República. Lisboa: Editorial Estúdios Cor, 1973, pp. 509-511.
149. LOURENÇO, Eduardo – *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1988.
150. MACHAQUEIRO, Mário – *A Revolução Soviética, Hoje. Ensaio de releitura da revolução de 1917*. Porto: Edições Afrontamento, 2008.
151. MAGALHÃES, António de – "A Perenidade do Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra", in *RPF*, XII (1956) 4, pp. 337-359.
152. Idem – "Do Criacionismo à Fé", in AA. VV. – *Leonardo Coimbra. Testemunho dos seus Contemporâneos*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1950, pp. 197-221.
153. Idem – "Iniciação ao moderno Pensamento Português", in *RPF*, X (1954) 4, pp. 502-511.
154. Idem – "O Pensamento de Leonardo Coimbra. Esboço à Luz de um Inédito", in *RPF*, VI (1950) 1, pp. 3-10.

155. Idem – "Um Grande Convertido Português", in *Magnificat*, (1951) 7-8, pp. 13-24.
156. MALPIQUE, Cruz – "Leonardo Coimbra (1883-1936) ", in *O Tripeiro*, Séria 7, X (1991) 2, pp. 62-64.
157. MARINHO, José – "Apologia de Leonardo", in Idem – *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e outros textos*. Vol. IV. Edição de Jorge Croce Rivera. Lisboa: IN-CM, 2001, pp. 579-614.
158. Idem – *Ensaios de Aprofundamento e outros textos*. Vol. II. Edição de Jorge Croce Rivera. Lisboa: IN-CM, 1995.
159. Idem – *Filosofia Portuguesa e Universalidade da Filosofia e outros textos*. Vol. VIII. Edição de Jorge Croce Rivera. Lisboa: IN-CM, 2007.
160. Idem – "Iniciação Filosófica", in Idem – *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e outros textos*. Vol. IV. Edição de Jorge Croce Rivera. Lisboa: IN-CM, 2001, pp. 519-543.
161. Idem – "Lições aos médicos", in Idem – *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e outros textos*. Edição de Jorge Croce Rivera. Lisboa: IN-CM, 2001, pp. 227-489.
162. Idem – "Lições no Jardim Universitário das Belas Artes", in Idem – *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e outros textos*. Edição de Jorge Croce Rivera. Lisboa: IN-CM, 2001, pp. 545-575.
163. Idem – "O Homem, suas Possibilidades e Valores no Pensamento de Leonardo Coimbra", in *Presença*, XI, Vol. III (Dezembro, 1937) 50, pp. 2-4.
164. Idem – *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra. Introdução ao seu estudo*. Porto: Livraria Figueirinhas, 1945.
165. Idem – *Teoria do Ser e da Verdade*. Lisboa: Guimarães Editores, 1961.
166. Idem – "Textos sobre Filosofia e Filosofia em Portugal", in Idem – *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e outros textos*. Lisboa: IN-CM, 2001, pp. 491-517.
167. Idem – "Textos sobre Leonardo Coimbra", in Idem – *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e outros textos*. Lisboa: IN-CM, 2001, pp. 35-119.
168. Idem – *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*. Porto: Lello & Irmão, 1976.
169. MAUSS, Marcel – *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70, 1988.
170. MILHAZES, José/DOMINGUES, João (org. & trad.) – *Antologia do Pensamento Geopolítico e Filosófico Russo (século IX – século XXI)*. 2ª Edição (reimpressão). Lisboa: D. Quixote, 2017.

171. MONTEIRO, Américo Enes – "Ecos do Pensamento Nietzschiano na Obra de Leonardo Coimbra", in AA. VV. – *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1994, pp. 279-286.
172. MONTEIRO, Alina T. – "O Amor idealizado no pensamento de Leonardo Coimbra", in *Humanística e Teologia*, XI (1990) 2, pp. 199-214.
173. MOREIRA, José Manuel – "A Propósito de Leonardo Coimbra e do «Seu» Individualismo", in AA.VV. – *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1994, pp. 223-244.
174. MORUJÃO, Carlos – "A interpretação leonardina de Kant", in AA.VV. – *Actas do Congresso Internacional. Pensadores Portuenses Contemporâneos (1850-1950)*, Vol. II. Lisboa: UCP/IN-CM, 2002, pp. 327-338.
175. NATÁRIO, Maria Celeste – "Deus e Pessoa em Leonardo Coimbra", in *Humanística e Teologia*, XXXIII (2012) 2, pp. 529-533.
176. Idem – *O Pensamento Dialéctico de Leonardo Coimbra. Reflexão sobre o seu valor Antropológico*. Amarante: Edições Tâmega, 1997.
177. OLIVEIRA, Francisco de – *Questão de Deus em Leonardo Coimbra: maturação religiosa e contributo de década de 20*. Braga: Axioma – Publicações da Faculdade de Filosofia, 2016.
178. ORIGÈNE – *Traité des Principes*. Col. Sources Chrétiennes. V Tomos. Paris : Les Èditions du CERF, 1978.
179. PACHECO, Maria Cândida Monteiro – "Positivismo e Antipositivismo no Pensamento de Leonardo Coimbra", in AA.VV. – *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1994, pp. 17-29.
180. PAPA FRANCISCO – *Laudato Si*. Carta Encíclica Sobre o Cuidado da Casa Comum. Lisboa: Paulus Editora, 2015.
181. PASCAL, Blaise – *Pensamentos Escolhidos*. Lisboa: Editorial Verbo, 1972.
182. PASCOAES, Teixeira de – "Lembrança", in AA.VV. – *Leonardo Coimbra. Testemunhos dos seus Contemporâneos*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1950, pp. 17 22.
183. Idem – *O Homem Universal e Outros Escritos*. Obras de Teixeira de Pascoaes, 12. Lisboa: Assírio e Alvim, 1993.
184. PATRÍCIO, Manuel Ferreira – "A Influência de Charles Renouvier em Leonardo Coimbra", in *Nova Renascença*, III (1983), pp. 382-392.
185. Idem – "A Pedagogia Filosófica de Leonardo Coimbra, à luz de *A Alegria, a Dor e a Graça*", in *Nova Águia*, 10 (2012) 2, pp. 43-46.
186. Idem – *A Pedagogia de Leonardo Coimbra. Teoria e Prática*. Porto: Porto Editora, 1992.

187. Idem – "Delfim Santos e Leonardo Coimbra: diálogo em dois andamentos", in PASZKIEWICZ, Cristiana de Soveral e – *Delfim santos em Diálogo com…* Porto: Edições Caixotim, 2009, pp. 151-180.
188. Idem – "Influência de Hamelin e Brunschvicg na Filosofia de Leonardo Coimbra", in *Brotéria*, Série mensal, CXVII (1983) 6, pp. 494-511.
189. Idem – "Introdução ao estudo da ideia de tempo em Leonardo Coimbra", in AA.VV. – *Filosofia e Ciência em Leonardo Coimbra*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1994, pp. 93-106.
190. Idem – "Leonardo Coimbra e Henri Bergson: semelhanças e diferenças", in AA.VV. – *Leonardo Coimbra. Filósofo do real e do ideal (Colectânea de Estudos)*. Lisboa: Instituto Amaro da Costa, 1985, pp. 145-183.
191. Idem – *Leonardo Coimbra e Teilhard De Chardin*. Évora: Edição da Universidade de Évora, 1983.
192. Idem – "O anti-aristotelismo explícito de Leonardo Coimbra (Contribuição para o estudo do problema) ", in *RPF*, XXXIX (1983) 4, pp. 408-452.
193. Idem – "Prefácio", in COIMBRA, Leonardo – *A Filosofia de Henri Bergson*. Lisboa: IN-CM, 1994, pp. 4-34.
194. PEREIRA, Paula Cristina – "O sentido ético da experiência saudosa ou da ausência como *presença* em nós", in AA.VV. – *O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro (1850-2000). Actas do I Congresso Internacional*. Lisboa: IN-CM, 2009, pp. 553-565.
195. PIMENTEL, Manuel Cândido – "A filosofia criacionista de Leonardo Coimbra", in AA.VV. – *História do Pensamento Filosófico Português. O Século XX*. Vol. V. Tomo I. Lisboa: Círculo de Leitores, 2003, pp. 55-102.
196. Idem – "A Filosofia Criacionista do Trabalho", in *Odisseias do Espírito. Estudos de Filosofia Luso-brasileira*. Lisboa: IN-CM, 1996, pp. 187-212.
197. Idem – "A Leitura de Leonardo Coimbra do *São Paulo* de Teixeira de Pascoaes", in CARVALHO, Sofia A. (coord. geral) /Anabela Rita e José Eduardo Franco (coord. científica) – *Teixeira de Pascoaes. As Biografias no Pensamento Português*. Vol. 1. Lisboa: Edições Colibri, 2017, pp. 173-180.
198. Idem – "A Metafísica da Dor em Leonardo Coimbra", in AA.VV. (coord. Maria José Cantista) – *A Dor e o Sofrimento – Abordagens*. Actas do Colóquio Internacional realizado no âmbito do "Porto 2001 – Capital Europeia da Cultura". Porto: Campos das Letras, 2001, pp. 325-332.
199. Idem – *A Ontologia Integral de Leonardo Coimbra. Ensaio sobre a Intuição do Ser e a Visão Enigmática*. Lisboa: IN-CM, 2003.
200. Idem – "A Tese de 1912. Chaves para uma leitura de Leonardo Coimbra", in Idem – *Odisseias do Espírito. Estudos de Filosofia Luso-brasileira*. Lisboa: IN-CM, 1996, pp. 125-135.

201. Idem – "Aspectos da Crítica Leonardina ao Pensamento Filosófico de Antero de Quental", *RPF*, XLVII (1991) 2, pp. 293-310.
202. Idem – "Da ciência à Antroplogia cristã: Leonardo Coimbra", in AA.VV. – *O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro (1850-2000). Actas do I Congressso Internacional*. Vol. I. Lisboa: IN-CM, 2009, pp. 521-528.
203. Idem – *Filosofia Criacionista da Morte. Meditação sobre o Problema da Morte no Pensamento Filosófico de Loenardo Coimbra*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1994.
204. Idem – "Filosofia Criacionista e Filosofia Messiânico-Profética em torno de *O Pensamento Criacionista* de Leonardo Coimbra e a *Arte de Ser Português* de Teixeira de Pascoaes", in CARVALHO, Sofia A. (coord. geral) /Anabela Rita e José Eduardo Franco (coord. científica) – *Teixeira de Pascoaes. A "Arte de Ser Português" e a Renascença Portuguesa*. Lisboa: Edições Colibri, 2017, pp. 63-68.
205. Idem – "Leonardo Coimbra e Antero de Quental", in *RPF*, XLV (1989) 1, pp. 43-70.
206. Idem – "O Fundamento Social e Religioso da Ética Criacionista. Em torno de Leonardo Coimbra e Henri Bergson", in Idem – *Odisseias do Espírito. Estudos de Filosofia Luso-brasileira*. Lisboa: IN-CM, 1996, pp. 165-186.
207. Idem – "O Irracional Criacionista. Considerações de epistemologia e de ontologia", in Idem – *Odisseias do Espírito. Estudos de Filosofia Luso-brasileira*. Lisboa: IN-CM, 1996, pp. 137-143.
208. Idem – "Poesia e Filosofia na Renascença Portuguesa: em torno de Leonardo, Pascoaes e outros", in NATÁRIO, Maria Celeste/EPIFÂNIO, Renato (coord.) – *Entre Filosofia e Literatura. Ciclo de Conferências*. Sintra: Zéfiro, 2011, pp. 119-126.
209. Idem – "Prefácio", in COIMBRA, Leonardo – *Obras Completas*. Vol. I. Tomo I. Lisboa: UCP/IN-CM, 2004, pp. 55-69.
210. Idem – "Uma ontologia do sensível. Corporeidade e Pensamento em Leonardo Coimbra", in *Arquipélago*, (1991-92) 2-3, pp. 133-163.
211. PINA, A. Ambrósio de – "Implicações Augustinianas no Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra", in *Studium Generale*, VIII (1961) 1, pp. 106-110.
212. Idem – *Memórias de Leonardo Coimbra*. Braga: Livraria Cruz, 1979.
213. PINHO, Arnaldo Cardoso de – "A busca do Absoluto e suas figuras na obra de Leonardo Coimbra", in AA.VV. – *Leonardo Coimbra. O Tribuno e o Filósofo*. Felgueiras: Câmara Municipal de Felgueiras, 2005, pp. 35-42.
214. Idem – "Experiência e conhecimento de Deus em Leonardo Coimbra", in *Humanística e Teologia*, XVI (1995) 1-2, pp. 9-24.

215. Idem – *Leonardo Coimbra – Biografia e Teologia*. Porto: UCP – Centro Regional do Porto/Lello Editores, 1999.
216. Idem – "Leonardo Coimbra e o S. Paulo de T. de Pascoaes: os pressupostos da filosofia", in *Nova Renascença*, XVII (1997) 64/66, pp. 243-248.
217. Idem – "Leonardo e Pascoaes, o filósofo e o poeta. A propósito de S. Paulo", in *Revista da Faculdade de letras do Porto*, II Série, XXI (2004), pp. 181-185.
218. Idem – *Leonardo Coimbra, ou o caminho do absoluto*. Vol. 4. Matosinhos: Letras e Coisas, 2018.
219. Idem – "Um perfil de Leonardo Coimbra", in AA.VV. – *Leonardo Coimbra. O Tribuno e o Filósofo*. Felgueiras: Câmara Municipal de Felgueiras, 2005, pp. 121-128.
220. Idem – "Uma Leitura Teológica da Graça em «A Alegria, a Dor e a Graça» de Leonardo Coimbra", in *Nova Renascença*, XI (1991) 41, pp. 41-55.
221. PLATÃO – *A República*. 9ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
222. Idem – *Fédon*. Coimbra: Livraria Minerva, 1988.
223. Idem – *Fedro*. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 1973.
224. Idem – *O Banquete*. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 1973.
225. Idem – *Timeu*. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.
226. QUADROS, António – "A Filosofia Portuguesa de Bruno à Geração do 57. Seguido de O Brasil Mental Revisitado", in *Democracia e Liberdade*, (1987) Julho-Dezembro, pp. 7-69.
227. Idem – "A Obra de Leonardo Coimbra no Contexto Cultural da sua Época", in AA.VV. – *Leonardo Coimbra. Filósofo do real e do ideal (Colectânea de Estudos)*. Lisboa: Instituto Amaro da Costa, 1985, pp. 17-60.
228. REAL, Miguel – "Do anticlericalismo ao espiritualismo: Bruno, Coimbra e Junqueiro – três percursos singulares – II", in *Brotéria*, Série Mensal, CLXIII (2006) 1, pp. 47-61.
229. RELVAS, Susana Soares S. Rocha – "A «Embaixada Cultural» de Leonardo Coimbra. Relações culturais com Brasil e Espanha", in AA.VV. – *Actas do Congresso Internacional. Pensadores Portuenses Contemporâneos (1850-1950)*. Vol. II. Lisboa: UCP/IN-CM, 2002, pp. 351-364.
230. Idem – "Leonardo Coimbra e Ortega y Gasset: entre a Razão Experimental e a Razão Vital", in *Nova Águia*, 10 (2012) 2, pp. 52-63.
231. Idem – "Mesa Redonda – Leonardo Coimbra: a infância e a sua terra, o homem e a acção", in AA.VV. – *Leonardo coimbra. O Tribuno e o Filósofo*. Felgueiras: Câmara Municipal de Felgueiras, 2005, pp. 71-74.

232. RIBEIRO, Álvaro – *A Arte de Filosofar. Ensaios*. Lisboa: Portugália Editora, 1955.
233. Idem – *A Razão Animada. Sumário de Antropologia*. Lisboa: Livraria Bertrand, 1957.
234. Idem – *As Portas do Conhecimento – Dispersos escolhidos*. Compilação e Prefácio de Pinharanda Gomes. Lisboa: Instituto Amaro da Costa, 1987.
235. Idem – *Leonardo Coimbra (Apontamentos de biografia e de bibliografia)*. Lisboa: Editorial Império, 1945.
236. Idem – *Memórias de um Letrado*. 3 Vols. Lisboa: Guimarães Editores, 1977/1979/1980.
237. ROBINSON, Richard A. H. – "Os Católicos e a Primeira República", in TEIXEIRA, Nuno Severino/PINTO, António Costa (coord.) – *A Primeira República Portuguesa. Entre o Liberalismo e o Autoritarismo*. Lisboa: Edições Colibri/Instituto de História Contemporânea da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas de Universidade Nova de Lisboa, 2000, pp. 91-105.
238. ROCHA, Afonso – *A filosofia da religião em Portugal (1850-1910)*. Porto: Universidade Católica Editora, 2013.
239. Idem – *O Pensamento Moderno em Portugal: Traços emblemáticos*. Porto: Universidade Católica Editora, 2015.
240. Idem – "Prefácio", in COIMBRA, Leonardo – *Obras Completas*. Vol. VIII. Lisboa: UCP/IN-CM, 2014, pp. 11-25.
241. RODRIGUES, João Resina – "A Componente Científica no Pensamento de Leonardo Coimbra", in AA.VV. – *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1994, pp. 57-70.
242. ROSA, Eliana Brites – "Leonardo Coimbra e a Utopia Cultural. Da *Nova Silva* a *O Criacionismo*", in *Humanística e Teologia*, XXXIV (2013) 2, pp. 91-116.
243. ROSAS, Fernando – *Pensamento e Acção Política. Portual Séc. XX 81890-1976)*. Lisboa: Editorial Notícias, 2004.
244. ROUSSEAU, Jean-Jacques – *Obras de Jean-Jacques Rousseau. Obras Políticas*. Vol. II. Rio de Janeiro/Porto Alegre/São Paulo: Editora Globo, 1962.
245. RUAS, Henrique Barrilaro – "Leonardo Coimbra e Émile Boutroux", in AA.VV. – *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1994, pp. 125-136.
246. Idem – "Nota Preliminar", in COIMBRA, Leonardo – *Dispersos V: Filosofia e Política*. Compilação, Fixação de Texto e Notas de Pinharanda Gomes e Paulo Samuel. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 1994, pp. 9-14.
247. SAMPAIO BRUNO – *A Idéa de Deus*. Porto: Livraria Chardon, Lello & Irmão, Editores, 1902.

248. SAMUEL, Paulo – "Educação e Nacionalismo na «Renascença Portuguesa» ", in *Humanística e Teologia*, XXXIII (2012) 2, pp. 657-694.
249. Idem – "Leonardo Coimbra Intérprete da Poesia Moderna Portuguesa", in AA.VV. – *Leonardo Coimbra. Filósofo do real e do ideal (Colectânea de Estudos)*. Lisboa: Instituto Amaro da Costa, 1985, pp. 61-86.
250. SANTO, Luís do Espírito – *Henri Bergson e Leonardo Coimbra. Estudos Comparativos*. Lisboa: Ésquilo, 1999.
251. SANTOS, Alfredo Ribeiro dos – *A Renascença Portuguesa. Um movimento cultural portuense*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1990.
252. Idem – "O Porto culto na década de trinta", in *Nova Renascença*, XIII (1993) 48, pp. 45-63.
253. Idem – *Perfil de Leonardo Coimbra*. Lisboa: Fundação Lusíada, 1998.
254. SANTOS, Delfim – "Actualidade e Valor do Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra", in *Stutdium Generale*, III (1956) 1, pp. 51-67.
255. Idem – "Dialéctica Totalista", in Idem – *Obras Completas de Delfim Santos. I Da Filosofia*. 2ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, pp. 31-38.
256. Idem – "Leonardo Coimbra e o sentido da sua contribuição filosófica", in *Studium Generale*, VIII (1961) 1, pp. 81-95.
257. Idem – "O Pensamento Filosófico em Portugal", in Idem – *Obras Completas de Delfim Santos. I Da Filosofia*. 2ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, pp. 437-454.
258. Idem – "Prefácio", in COIMBRA, Leonardo – *Obras Completas de Leonardo Coimbra. II. O Criacionismo (Síntese Filosófica)*. Porto: Livraria Tavares martins, 1958, pp. VII-XV.
259. SARDICA, José Miguel – *Terminar a Revolução. A política portuguesa de Napoleão a Salazar*. Lisboa: Círculos de Leitores/Temas e Debates, 2016.
260. SARDINHA, António – "O «filósofo» Leonardo", in Idem – *Purgatório das Ideias. Ensaios de crítica*. Lisboa: Livraria Ferrin, 1929, pp. 195-209.
261. SEABRA, José Augusto – "Leonardo Coimbra e a Faculdade de Letras: uma filosofia da liberdade criadora", in *Nova Renascença*, VII (1987), pp. 257-260.
262. Idem – "Leonardo Coimbra e a Liberdade da Educação e da Cultura", in *Nova Renascença*, XI (1991) 41, pp. 35-39.
263. Idem – "Leonardo Coimbra, o Político e o Educador", in AA.VV. – *Leonardo Coimbra. O Tribuno e o Filósofo*. Felgueiras: Câmara Municipale de Felgueiras, 2005, pp. 43-52.
264. SEBESTYEN, Victor – *Lenine, o Ditador: Um Retrato Íntimo*. Lisboa: Objectiva, 2017.

265. SILVA, Armando Barreiros Malheiro da – "A República e o Reformismo democrático autoritário (1890-1926). Uma proposta interpretativa", in RIBEIRO, Maria Manuela Tavares (coord.) – *Portugal-Brasil. Uma Visão Interdisciplinar do século XX*. Actas do Colóquio 2 a 5 de Abril de 2003. Coimbra: Quarteto, 2003, pp. 19-62.
266. SILVA, Armando Barreiros Malheiro da – "Leonardo Coimbra e o Integralismo Lusitano", in *Bracara Augusta*, XXXVI (1982), pp. 433-489.
267. SILVA, Carlos Henrique do Carmo – "O tempo e a «visão ginástica» em L. Coimbra. Ambiguidades do Continuismo Criacionista", in *Didaskalia*, XVII (1987), pp. 129-143.
268. SILVA, Lúcio Craveiro da – "Considerações em torno de «A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre» ", in AA.VV. – *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1994, pp. 11-16.
269. SOARES, Maria Luísa de Castro – "Leonardo Coimbra e *O Criacionismo*, 100 anos depois", in *Nova Águia*, X (2012) 2, pp. 22-27.
270. SOLJENÍTSIN, Aleksandr – *O Arquipélago Gulag*. Porto: Sextante Editora, 2017.
271. SOUSA, Eudoro – "Leonardo e Bergson. Trecho do prefácio a uma antologia de Leonardo Coimbra", in *Acção, Semanário da Vida Portuguesa*, nº 269, 14 de Junho de 1946, p. 2.
272. SOVERAL, Eduardo Abranches de – "Análise de «O Criacionismo» de Leonardo Coimbra (1883-1936) ", in *Didaskalia*, XVII (1987), pp. 27-40.
273. Idem – "As três vias da Metafísica Moderna. Razão Moderna e Razão Contemporânea", in Idem – *Modernidade e Contemporaneidade*. Porto: Elcla Editora, 1995, pp. 37-69.
274. SPINELLI, Miguel – *A Filosofia de Leonardo Coimbra. O Homem e a Vida. Dois Termos da sua Antropologia Filosófica*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 1981.
275. Idem – "Criacionismo: um velho nome para uma nova forma de pensar", in *RPF*, XXXIX (1983) 4, pp. 382-407.
276. Idem – "O Criacionismo de Leonardo Coimbra", in *RPF*, XXXVII (1981) 1-2, pp. 3-35.
277. TEIXEIRA, António Braz – "A Filosofia Portuguesa Contemporânea", in SILVA, Vítor Aguiar e/ROCHA, Acílio/CUNHA, Norberto (org.) – *Homenagem a Lúcio Craveiro da Silva*. Braga: Centro de Estudos Humanísticos/Universidade do Minho, 1994, pp. 77-106.
278. Idem – "A Ideia de Deus na Filosofia Luso-Brasileira, de Silvestre Pinheiro Ferreira a Leonardo Coimbra", in Idem – *Deus, o Mal e a Saudade. Estudos sobre*

o Pensamento Português e Luso-Brasileiro Contemporâneo. Lisboa: Fundação Lusíada, 1993, pp. 15-59.

279. Idem – "A Ideia de Deus no Pensamento de Leonardo Coimbra", in AA.VV. – *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1994, pp. 301-312.
280. Idem – "Convergências entre o pensamento português e o pensamento russo (1874-1936) ", in Idem – *Diálogos e Perfis. Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro*. Lisboa: Europress, 2006, pp. 61-75.
281. Idem – "Introdução à Filosofia da Saudade", in Idem – *Deus, o Mal e a Saudade. Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro Contemporâneo*. Lisboa: Fundação Lusíada, 1993, pp. 117-132.
282. Idem – "Introdução ao pensamento filosófico de Leonardo Coimbra", in Idem – *Diálogos e Perfis. Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro*. Lisboa: Europresss, 2006, pp. 193-206.
283. Idem – "O Mal na Filosofia Portuguesa dos Séculos XIX e XX", in Idem – *Deus, o Mal e a Saudade. Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro Contemporâneo*. Lisboa: Fundação Lusíada, 1993, pp. 61-78.
284. Idem – "O Pensamento Filosófico na Obra de Leonardo Coimbra", in AA.VV. – *Leonardo Coimbra. O Tribuno e o Filósofo*. Felgueiras: Câmara Municipal de Felgueiras, 2005, pp. 23-34.
285. VELOSO, Agostinho – "A mensagem de Leonardo Coimbra", in *Brotéria*, LII (1951) 1, pp. 5-27.
286. VILA-CHÃ, João J. – "Leonardo Coimbra e a Ideia do Amor", in AA.VV. – *Actas do Congresso Internacional. Pensadores Portuenses Contemporâneos (1850-1950)*. Vol. II. Lisboa: UCP/IN-CM, 2002, pp. 253-279.
287. VILLAVERDE CABRAL, Manuel – "A estética do nacionalismo: modernismo literário e autoritarismo político em Portugal no início do século XX", in TEIXEIRA, Nuno Severino/PINTO, António Costa (coord.) – *A Primeira República Portuguesa. Entre o Liberalismo e o Autoritarismo*. Lisboa: Edições Colibri/Instituto de História Contemporânea da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2000, pp. 181-211.
288. VITORINO, Orlando – "Leonardo e a Política", in AA.VV. – *Leonardo Coimbra. Filósofo do real e do ideal (Colectânea de Estudos)*. Lisboa: Instituto Amaro da Costa, 1985, pp. 233-243.
289. Idem – "Portugal e o Futuro", in GALA, Elísio/SAMUEL, Paulo (coord.) – *As Linhas Míticas do Pensamento Português (Colóquio)*. Lisboa: Fundação Lusíada, 1995, pp. 43-48.

APÊNDICE

A. As influências filosóficas em Leonardo Coimbra na conceção do seu humanismo

O **Pensamento Helénico**[1275], segundo o nosso filósofo, "criou um mundo de pura e harmoniosa beleza. O mundo transparente e leve penetra-se de pensamento"[1276]. É uma atmosfera que envolve a humanidade e o mundo, tornando-o mais habitável, pois "sem esse pensamento, o planeta seria exílio, apenas"[1277]. Na vetusta Hélade a antropologia, a questão humana, bem como a psicologia, no pensamento filosófico surge somente depois da cosmologia[1278]. Em tendências oposocionistas, e através de ciclos, e em seu extremismo "dualista no mobilismo de Heraclito de Éfeso e no imobilismo de Parménides e escola de Eleia"[1279]. O *Cosmos* e as suas relações, as forças e os acontecimentos presentes, são o espaço e o tempo onde o homem e a mulher concretos vivem e sentem. Uma Realidade que não se deixa dominar e que resiste entre uma pluralidade fluente e uma unidade imóvel, como dois pólos da antinomia fundamental da filosofia iniciada na vetusta Hélade. O *conhece-te a ti mesmo* é a base desta antropologia e psicologia. De especial apreço, revelado inúmeras vezes, e muitas outras vezes criticado por ele, Platão (fazendo a *ideal República*) e o platonismo é uma marca indelével na sua filosofia, pois esta filosofia foi "na manhã do pensamento clássico uma doutrina tão alta que em breve tinha de descer para ficar ao nível das melhores inteligências planetárias"[1280]. A sua teoria das ideias e as evocações mnésicas coloca a razão social como governante. Mas Leonardo Coimbra, aprecia muitos outros gregos, antes e depois de Platão. Assim, com o saber dos **jónios** e da **escola de Mileto** analisa e recompõe a Realidade. Já os **eleatas** negam a pluralidade como se tratando de uma simples aparência. A *Razão* domina: em **Heráclito** é o Fogo, em **Pitágoras** é o Número e em **Anaxágoras** é a força-Razão. Aqui o *socius* põe-se por cima do *humanitas*. Porém este é, no seu início, um pensamento cosmológico e só mais tardiamente antropológico. São os **sofistas** que destaca na crítica da vida social e, de

[1275] Cf. OPC [1924], pp. 30-47.
[1276] Pca [1911], p. 250. Em PEN [1926], p. 157: "o povo grego, mostra, num abrir e fechar de olhos do tempo, num curto espaço de séculos, a eclosão, o crescimento e a vitória do verdadeiro espírito científico, a alma e essência de toda a cultura humana". Leonardo Coimbra é um verdadeiro apreciador e cultor da cultura e da filosofia helénica.
[1277] CP [1919], p. 28.
[1278] Cf. RE [1923], p. 59.
[1279] AA [s/d], p. 384.
[1280] SAP [1921], p. 305.

sobremaneira, com **Protágoras** aparece o valor singular do indivíduo. Contudo, é **Sócrates**, "o grande cidadão, justificando a *Lei* ao ponto de por *ela*, confiada e candidamente, se sacrificar"[1281].

E a **Arte Helénica**, no teatro e na escultura, na arquitetura e na literatura, na religião e na mitologia, etc, como o atrai? Antes de tudo, entende a arte como a relação harmónica das atividades solidárias e unificação feita pela reciprocidade porprocionada e medida. Aqui, a comunicação politeísta dos seres dá a beleza, e o sublime dá-se no encontro do ser com a Unidade, que tudo une e de onde todos os seres se irmanam. "A arte helénica é essencialmente uma arte do belo"[1282]. Mas na tragédia grega o sublime surge no contraste e na negação, que a unidade politeísta, e não a Unidade, se traduz em Destino (*moira*), acaso ou fatalidade. "Os maiores poetas gregos foram os seus filósofos e os seus trágicos – uns pela luz que espalharam, outros pela sua imensa sombra de Fatalidade"[1283]. A máscara do teatro grego tolda o espanto da humanidade perante o Destino da ausência da Unidade. Este *sublime* insinua o *nada*, a aniquilação. Chega a vislumbrar o *rosto* Jesus na literatura e no teatro grego: "O velho Édipo, cego e derrotado, feito pó de desgraça pela Fatalidade, encontrou os olhos e as mãos de Antígona, a sublime cristã anterior a Cristo, para conduzir a sua triste mendicidade"[1284]. É neste *pensamento*, que exalta, como critica, e discernindo, que encontra os **pré-socráticos**. Um pensamento de matemáticos, mesmo que animistas (embora distinto do animismo primitivo), onde não existe diferenciação entre o pensamento científico e artístico. Porém, segundo Afonso Botelho, Leonardo Coimbra alegoriza, a partir do *momento estético*, a "representação da filosofia helénica ao passar o testemunho à filosofia cristã. E este acordo metamórfico, promove-o a dinâmica do pensamento português, a partir das suas mais remotas tradições"[1285].

E vê-se esta transição, ou passagem de testemunho, sobretudo na questão do *Eros* e da *Ágape* em *Do Amor e da Morte* (1922). O conceito assume, dominando e medindo, a própria realidade, e tendo por modelo a própria vida. Vê a filosofia dos **eleatas** como um "incidente natural"[1286] dentro de um pensamento onde o Ser é Uno e o movimento ilusório por ser ilógico. Isto é, o monismo do eleatismo. Cita, em alguns dos seus textos, muitos dos filósofos gregos, revelando conhecimento e domínio da filosofia da antiguidade grega. **Diógenes De Apolónia** (séc. V a.c.), para quem todas as coisas eram modificações de uma substância básica, e a qual continha a inteligência divina, e que dirige tudo para o melhor. Essa inteligência, bem como a vida, deve-se ao ar, que é a substância de tudo quanto existe e toma diferentes formas, segundo as suas variações em calor, movimento e outras. Para Diógenes, sobretudo o afirma na sua cosmogonia, todas as coisas estavam em movimento e

[1281] TD [1922], p. 26.
[1282] ALI (livro) [1918], p. 318.
[1283] CP [1919], p. 28.
[1284] ACA [1921], p. 256.
[1285] BOTELHO, Afonso – *Três Mestres do Conhecimento*…, p. 33.
[1286] Pca [1911], p. 250.

os mundos eram incontáveis. Ora, é nesta perspetiva que Leonardo Coimbra o cita, procurando provar, desde logo, que o *pensamento é a sua própria garantia*. Assim, e " se achamos que Diógenes não responde peremptoriamente aos argumentos eleáticos contra o movimento caminhando, é por isso mesmo que o argumento ainda não é pensamento"[1287]. Belíssima maneira de lidar com os pré-socráticos, a quem conhece, e neles encontra traves fundamentais para a sua filosofia. Uma das presenças mais significativas em Leonardo Coimbra, sobretudo na receção compreensiva e extensiva do pensamento filosófico que enquadra o seu humanismo como ponto de chegada da sua filosofia, **Heráclito** (séc. VI-V a.c.) apresenta o mundo como um fluxo permanente (*as mesmas águas jamais subirão o mesmo rio*), exceto a hipótese das repetições, pois "não é numerável"[1288]. Há de apelidar de *fuga heraclitiana da vida*[1289], um fluxo permanente. E **Pitágoras** (Séc. VI-V a.c.) é valorizado pelo seu estudo dos números, nas suas propiredades e relações, e, obedecendo a um sério e concreto desejo de unidade, "a mais profunda e sólida manifestação do verbo criador. // E, quando a música aparece submissa à lei dos números, é todo o universo que se lhe revela em harmonioso acordo"[1290]. Já **Anaxágoras** (Séc. VI-V a.c.) representa a introdução de uma componente secularizante e de crítica racional numa comunidade que estava ainda muito ligada pela crença nos valores ético e religiosos tradicionais na *Pólis*. Foi mesmo acusado de impiedade. Para ele todas a scoisas estavam juntas e nenhuma delas era evidente em virtude da sua pequenez. Esta mistura ("mixismo"[1291]) continha um número infinito de sementes, sendo todas diferentes umas das outras. Desta indiferenciação, por ação do *Noûs*, surgem todas as coisas do movimento rotatório e, após este, a separação das coisas. O predomínio, de umas sementes sobre as outras, dita o que a coisa é. São as suas *homeomerias*. Afirma a divisibilidade infinita da matéria, o princípio constitutivo das homeomerias, o princípio da mistura universal e o princípio da predominância. Assim, conclui o nosso filósofo, Anaxágoras com a sua "doutrina duma panmixia originária, donde saiu, por um desequilíbrio para o qual Anaxágoras precisava de um Deus «Separado», o pluralismo dos seres e das cousas"[1292]. Aponta como grande consequência desta teoria a separação completa da consciência e da matéria.

Zenão de Eleia (Séc. V a.c.), conjugado com Kant, contribui para o desenvolvimento argumentativo do nosso filósofo para a atribuição correta do termo *infinito*, bem como para a solução das antinomias que têm desafiado o pensamento humano desde tempos remotos. Este discípulo de Parménides deixou-nos em herança as suas famosas aporias ou paradoxos (de Aquiles, da Tartaruga e das Setas), que com base na divisão infinitesimal do espaço e do tempo, forçavam à conclusão da impossibilidade do movimento. Assim, combinado

[1287] C [1912], p. 15.
[1288] C [1912], p. 33.
[1289] Cf. JLu [1918], p. 239.
[1290] ALI (livro) [1918], p. 263.
[1291] RHHS [1935], p. 115.
[1292] RHHS [1935], p. 116.

com o Kant, permite-lhe chegar à definição de que o "único infinito para nós real está na continuidade da vida moral"[1293]; definindo, assim, o seu mais essencial princípio, significando o mesmo que liberdade moral ou o motivo e garantia da liberdade. Se o criacionismo, que é a própria vida do pensamento, através da ciência, das artes e da moral, fica demonstrado, isto para o nosso filósofo, pelo vício do cousismo em todos os outros sistemas por ele estudado, no seu momento positivo tem a seu favor a resolução dos impasses que desafiam, desde longa data, o pensamento humano tais como os sofismas de Zenão de Eleia (que conjuga com as antinomias de Kant, e mesmo de Renouvier)[1294]. Até Leonardo Coimbra estas pareciam insuperáveis, mas para ele resultam do vício cousista, pois, as "antinomias só existem para o pensado, nunca para o pensamento pensante"[1295]. O que Zenão de Eleia está a *cousar* é o espaço e o tempo[1296]. Em *A Alegria, a Dor e a Graça* (1916) o nosso filósofo especifica a origem deste cousismo: "O Espaço e o Tempo são criações do movimento e toda a argumentação de Zenão de Eleia se reduz a uma inversão das verdadeiras relações"[1297]. Portanto, esta inversão das relações brota da negação em Zenão de Eleia do movimento como profundamente realista, e consequente negação do universo como uma sociedade. Sem o movimento, que conta e realiza o tempo, no espaço, tudo se esfumava numa fugaz realidade de *movimento interior* das sensações. Mas umas e outras desaparecem "quando atendermos à função do juízo e suas determinações em vez de atendermos às categorias como formas da sensibilidade e do entendimento, caso de Kant, ou como imagens de cousas ou abstractas de cousas, reais e existentes por si e em si"[1298]. No futuro, nos **estóicos** e nos **epicuristas**, a razão social continuará a prevalecer, ofuscando o indivíduo na grande maré do coletivo. N'*A Razão Experimental* (1923) conclui por antonomásia – "O pensamento degenera e estiriliza-se na absorção da sua identidade"[1299]. Mas é com **Parménides** (séc. VI a.c) que define a sua dialética criacionista como uma espiral, subindo em círculos alargados indefinidamente, assintoticamente, a diluir-se sobre si mesma, tornando-se esfera e centro; uma dialética ascensional, espiralada, plenificada e assintótica. É com ele que se inicia o movimento de desocultação da realidade natural, libertando a humanidade do temor místico da ordem mítica. Parménides, que afirma a dupla necessidade lógica e ontológica, com os seus famosos aforismos – "o ser é, o não ser não é" e "é o mesmo ser e compreender" – é uma presença em Leonardo Coimbra que, na sua questão inquietante do Ser, percebe-o como compreensão e inteligibilidade. O Real e o Ser são é o inteligível, o que compreende. Para estes, mestre e

[1293] C [1912], p. 329.
[1294] Cf. RE [1923], pp. 230-252.
[1295] Amort [1913], p. 93.
[1296] Cf. PFAQ [1921], p. 438.
[1297] ADG [1916], p. 154.
[1298] RE [1923], p. 238.
[1299] RE [1923], p. 233.

discípulo, "o puro inteligível é oposto ao mundo dos sentidos"[1300]. Colocando o problema do Uno e do Múltiplo, não geram a angústia. Já **Heráclito**, citado linhas acima, "pensador isolado e terrível"[1301], entre os contemplativos por antonomásia da velha Hélade, é um turbilhão do irracional (tema tão caro a Leonardo Coimbra), lembrando "o trabalho oculto mas contínuo da vida interior, criadora e fecunda"[1302]. Isto é o cerne do seu criacionismo.

Mas **Demócrito** (Séc. V-IV a.c.), sem dúvida um *grande pensador*, com a sua doutrina do atomismo é um regresso ao naturalismo anterior (a sua doutrina do *Conhecimento Derivado da Matéria*) e ao necessitarismo que envolve a matéria, é acusado de "não deixa lugar para o aparecimento do indivíduo psicológico"[1303]. E **Leucipo** (Séc. V-IV a.c.), que apresenta a visão de um Universo vazio de animação e ideia, deixa campo aberto para a vontade dominadora e conquistadora da humanidade[1304], como sendo um antecipador do humanismo conquistador e exaustivo. **Empédocles** (Séc. V a.c.) é quem coloca, pela primeira vez, a hipótese do acaso[1305] para o surgimento da Vida, ou o primeiro a por o problema das condições gerais da existência, capazes ou não de criarem *as existências*[1306], que Espinosa há de repor e a *moderna biologia transformista* renova. Leonardo Coimbra entende o *acaso* como uma noção negativa de um determinismo ausente, porém reconhece que em Empédocles é mais viável esta hipótese do que nos materialistas modernos qua a colocam por absurdo e mal fundamentada. E lembra que este pensador grego tinha a ideia da sobrevivência dos mais aptos. Contudo, coloca-o na *origem* da confusão entre Matéria e Vida, contribuindo para anular a distinção entre uma e outra, afirmando que é a teoria que mais esforço faz para tirar da Matéria (que como grego a tem como pré-existente) a Vida. Esta é a teoria de Geração Espontânea que o nosso filósofo vê nas, "ostensivamente absurdas, lucubrações de Empédocles"[1307].

É igualmente na filosofia grega que encontra duas expressões, ***Platonismo*** e ***Epicurismo***, que são o fulcro do seu pensamento em filosofia da ciência e, em rigor, do seu Criacionismo. Assim, quando usa a expressão *platonismo*, ou o *mínimo de platonismo*, apresenta os princípios ideais reguladores. Logo, o "platonismo dividindo a realidade em modelos ideais e reproduções sensíveis sobrepôs dois mundos salvando-se do agnosticismo kantista, porque o mundo sensível é penetrado de aspiração para os modelos inteligíveis"[1308]. Já o *epicurismo*, ou a *atitude epicurista*, baseia o seu sitema filosófico nas substâncias essenciais. Aqui, a "realidade fundamental é de átomos com determinada forma e posição. (…). Tais filosofias pretendem passar sem unificações ideais e, para isso,

[1300] PCa [1911], p. 250.
[1301] PCa [1911], p. 250.
[1302] PCa [1911], p. 251.
[1303] TD [1922], p. 27.
[1304] Cf. RHHS [1935], p. 113.
[1305] Cf. C [1912], p. 162.
[1306] Cf. ALI (livro) [1918], pp. 378-379.
[1307] C [1912], p. 180.
[1308] AMort [1913], p. 119.

apresentam as excedências da realidade fundamental como simples resultados"[1309]. A presença destas duas correntes no mundo contemporâneo, na filosofia e na ciência, traça caminhos diversos de humanismo com os quais o nosso filósofo se debateu na sua filosofia.

Sócrates (470-399 a.c.) descobre a consciência dos seus direitos diante da existência concreta do ser humano, mesmo confrontado com o problema do mal, a humanidade é expectante do Infinito que projeta a sua liberdade para além de qualquer fronteira – "Deste modo nem a vontade nem o conhecimento se garantem, e é insolúvel o problema do mal. No criacionismo, a liberdade existe, e erro e mal são a sombra que a menor liberdade projecta sob a luz da maior liberdade. A serena austeridade socrática, que, num longínquo dia, iluminou um tribunal ateniense, é a nova serenidade melancólica do virtuoso esforço das almas de infinito e eternidade"[1310]. Esta atitude de Sócrates marca indelevelmente a atitude e pensamento de Leonardo Coimbra, que sereno e convicto esgrima as suas ideias filosóficas em ambiente adverso de tribunais enclausurados do intelectualismo e do cientismo, menorizadores da vida e do pensamento, da humanidade. É decisivo em Leonardo Coimbra perceber que o problema da vida, em rigor, é o problema da morte, e que Sócrates, como o seu *demónio interior*, "sabe que a *filosofia* é uma preparação da Morte"[1311]. Leonardo Coimbra valoriza a liberdade metafísca, e esse é o poder do pensamento humano, sendo as outras liberdades aplicações desta. Esta é a essência da humanidade, que permitiu ao escravo no *Ménon* descobrir um teorema de geometria[1312]. A consciência do dever a cumprir, assumindo as consequências sociais e jurídicas das mesmas, na certeza da sua essência eterna, é para Leonardo Coimbra "origem e regresso ao perfeito estado espiritual"[1313]. Já a questão da imortalidade da alma em Sócrates (contudo, lendo os textos diversos de Leonadro Coimbra, parece-me legítimo concluir que, para o nosso filósofo, Sócrates é uma criação literária de Platão), que é "um dos argumentos, que, em favor da imortalidade da alma, Platão, faz dizer a Sócrates, é o da simplicidade. // O movimento é eterno porque é simples, quer dizer, o movimento não é o fortuito encontro de fenómenos independentes; é, na sua essência, somente a ligação completa, a vibração em cada ser da existência de todos os outros. // E, se o movimento é, como vimos, um esboço da alma, talvez o velho argumento platónico tire uma nova luz destas considerações"[1314].

[1309] AMort [1913], p. 120.
[1310] ME [1912], p. 384.
[1311] FA [1927], p. 208.
[1312] Cf. ADem [1929], pp. 313-314.
[1313] AVE [1920], p. 116. E na p. 117: "Sócrates liberta as vontades individuais e, com o Críton e o Fédon, acorda-as, já na sociedade e pela lei, já em Deus e pelo Amor".
[1314] ADG [1916], p. 79.

O seu método maiêutico, que leva o discípulo à descoberta científica, pela pergunta e pela resposta, prova, sobretudo no *Fédon*, crê o nosso filósofo[1315], a existência das *ideias puras*. Assim se exprime o nosso filósofo, manifestando o apreço por Sócrates: "A primeira tentativa de conhecimento consiste na definição, que vem a ser uma enumeração de qualidades genéricas e da distinção ou distinções específicas. // É este processo que constitui o método dialéctico de Sócrates, servindo para retomar, em todo conexo e harmónico, o conteúdo da experiência. O processo de organização das novas experiências é sempre uma dialéctica, somente a experiência não é anterior à dialéctica, mas contemporâneas, recíprocas, de corpos e almas fundidas"[1316]. Com Sócrates acha possível ensinar e aprender o Bem, contudo, quando "uma vontade se afirma destruidora, tentando quebrar os laços da universal sociailidade, a bondade é no dever de erguermos as nossas vontades amantes em defesa das ligações ameaçadas"[1317]. E Sócrates "ergue contra a *Razão social* o sagrado direito duma Razão eterna em seu assintótico movimento para a *verdade*. // É esse movimento que bate hoje as praias do grande mar da ciência"[1318]. Sócrates resolve a questão do uno e do múltiplo pelo apelo a uma explicação da pluralidade unificada pelo *conceito*, salvaguardando que o absoluto pluralismo não pode entrar na unidade do conceito, que só por degradação de um ou de outro poderia aproximar os dois termos. Porém, a vida social, no *socius*, existe uma unidade de plurais. A soicedade é sempre uma unidade de cidadãos, e Atenas oferece nesta perspetiva a solução socrática da questão do uno e do múltiplo, revelando a posição superior do *socius* sobre o *antropos*. "Sócrates vai, pois, unir no conceito a variedade plural em relação aos fenómenos sociais: os casos justos são a *pluralidade* que a participação na justiça *unifica*"[1319].

Em **Platão** (428-347 a.c.), o *divino Paltão*, e na sua filosofia genial[1320], *uma janela por onde entra a beleza*, descobre a ideia, a fórmula da realidade, que seus *lábios apolíneos* proclamam. "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!"[1321] O *Fédon* é tido por Leonardo Coimbra omo o *seu mais belo trabalho*, em toda a sua obra (e esta é um *cântico*), de sobremaneira em virtude da riqueza educativa desta obra. Este diálogo platónico "é um drama, uma ética, uma teoria do conhecimento e uma metafísica"[1322]. Platão coloca a *ideia*

[1315] Cf. ALI (livro) [1918], p. 257.
[1316] ALI (livro) [1918], p. 324.
[1317] ALI (livro) [1918], pp. 274-275.
[1318] RE [1923], p. 176.
[1319] OPC [1924], p. 33.
[1320] Cf. ALI [1913], p. 29.
[1321] ADG [1916], p. 100.
[1322] P (Fédon) [1919], p. 20.

pura no lugar que Sócrates tinha dado ao conceito de ordem moral na *socius*, que é pura unidade dos arquétipos do Ser. O "pensamento platónico marca uma atitude importante no predomínio da ideia de quantidade para a explicação do Real"[1323]. Para Platão há duas realidades – a autêntica, boa e completa em arquértipos ou essências e a precária, incompleta, evanescente em participações e limites[1324]. Mas para o nosso filósofo este é um idealismo insuficiente que aceita o desfalecimento heraclitiano de um mundo que participa incompletamente do Ser. "Para Platão era o mundo inteligível a autêntica realidade e o sensível uma participação de aquele. // Esta metafísica de molde metamatemático explicava o mundo físico pela inteligível imitação do modelo e pela preexistência duma matéria rebelde trabalhada pelo Demirugo"[1325]. A dualidade do real e do ideal, do sensível e do espiritual, não dualismo, é uma marca fundamental do pensamento platónico, sem deixar de ser o *mundo natural* da Razão. Só que "na caverna desta vida apenas vemos as «Sombras» de *outras* luminosas realidades"[1326]. Portanto, a Razão, e não uma *arte mágica* qualquer, é a base deste pensamento imbuído de um idealsimo realista. Assim, o "sábio platónico *caiu à caverna* e, para ver o Sol da Verdade em face, basta-lhe sair da caverna pela morte"[1327]. O que leva o nosso filósofo a concluir, em comparação com o cristianismo, que *o platonismo resolve-se por nós, o cristianismo pelo socorro de Jesus*. Em Platão é o pensamento e o conceito, que liga o real com o ideal, que têm o papel principal. "Com Platão, espírito onde confluem todas as riquezas e caudais do pensamento humano, o desocultamento dá-se porque o mundo móvel aspira a realizar em imagem o sereno mundo das *ideias*"[1328].

Para Platão o conhecimento humano a si mesmo se garante, pois quando acontece o erro, o mesmo se emenda. Assim, a primeira dicotomia é sempre erro e verdade. Destacando, o nosso filósofo, a distinção entre *conhecimento vulgar* e *conhecimento exato e seguro*. A primeira forma de conhecimento, a *opinião*, é aleatória e inviável, que se autodestrói, e é construída num processo de contraditório e caótico. Para evitar esta fragilidade do conhecimento humano, Platão propõe como primeira educação, e que o deve ser sempre, pela arte – artística. Mas o conhecimento em Platão não se contenta com esta constatação, é bem mais elaborada a sua teoria. Leonardo Coimbra entendeu-a na plenitude. Assim, e como consequência desse entendimento, para o nosso filósofo, sem dúvida alguma, "toda a ciência vive do pensamento platónico", e sendo a realidade pensamento dinâmico, *uma dialética viva*, sendo a ciência um momento dessa mesma realidade (como o definiu no seu Criacionismo), só pode ter por "base indispensável a todo

[1323] OPC [1924], p. 34.
[1324] Cf. OPC [1924], p. 36.
[1325] SPTP [1934], p. 618.
[1326] FA [1927], p. 208.
[1327] GJ [1923], p. 367.
[1328] PEN [1926], p. 158.

o trabalho científico"[1329], o platonismo. Ou, como diz em *A Alegria, a Dor e a Graça*: "E todas as leis científicas são a procura da ideia platónica de que *participa* cada realidade singular"[1330]. Ou, no seu *Prefácio* à tradução de Ângelo Ribeiro do *Fédon* – "A dialéctica platónica é uma dialéctica científica, provisória nas conclusões, definitiva no seu espírito de pesquisa do invariante sob o fluxo, do princípio sob o fenómeno"[1331]. A diferença entre a sua dialética, corpo feito de harmonias, adaptações e acordos, e a dialética científica, moderna, está no *melhor e maior valor da experiência científica pelo instrumentalismo* da segunda. Mas o pensamento dialético é sempre o pensamento experimental que opera as relações da experiência. Os métodos são os mesmos, diversificando-se nos modos, pela saída, na aplicação, das matemáticas para as físicas[1332]. Mas, se é com Platão "que a ciência adquire consciência filosófica dos seus métodos e é, todavia, em Platão que a filosofia acaba em hipotética mitologia"[1333]. Logo no artigo de 1909, *A Inquisição positivista*, Platão subliminarmente aparece no destino maior da humanidade[1334], um destino cósmico, que consiste no subir árduo da *montanha* (matéria) para além dos instintos e voar pelo *céu* (espírito) da Ideia, tornado Senhor e Criador, gritando sublime (divino) à mísera condição da terra e suas outras criaturas. As *ideias* são "elementos da autêntica realidade"[1335]. A *saudade platónica*, como escreve, singularmente, o nosso filósofo, é "da saudade de lugares e cousas, que jamais viram os olhos do meu rosto"[1336]. É como uma nostalgia do mundo invisível, criado pelo pensamento, e onde toda a excedência de um ser pode ser dita, ascendendo e alargando os horizontes da sua existência. "A saudade é o crescimento, cada ser é uma *forma*, mas também uma matéria de formas superiores, matéria pejada, convulsa de tendências"[1337].

Em *O Criacionismo* (1912) a analogia da *árvore* remete-nos para a imagem platónica do homem no *Timeu*[1338], metáfora da vida do pensamento, como critica o seu conceito de *passividade da matéria* no *Fedro*[1339]. No *Fédon*[1340] propõe-nos uma via de conhecimento

[1329] OPalCien [1914], p. 160.
[1330] ADG [1916], p. 152.
[1331] P (Fédon) [1919], p. 21.
[1332] Cf. P (Fédon) [1919], p. 20-21.
[1333] O [s/d], p. 411.
[1334] Cf. AIP [1909], p. 118.
[1335] P (Fédon) [1919], p. 20.
[1336] JLu [1918], p. 236.
[1337] JLu [1918], p. 236.
[1338] Cf. PLATÃO – *Timeu*, 90a: "No que diz respeito à forma da alma que domina em nós, é necessário pensarmos o seguinte: que deus a deu a cada um como um demónio, a essa forma que dizemos, e dizemos muito bem, habitar no alto do nosso corpo, que nos eleva da terra ao encontro daquilo que nos é congénito no céu, porque não somos frutos da terra, mas do céu; foi com efeito aí, onde teve lugar a origem primeva da alma, que foi suspensa a nossa parte divina, a nossa cabeça e a nossa raiz, dirigindo para o alto todo o corpo"
[1339] Cf. Idem – *Fedro*.

que pressupõe "*certas formas*, que, antecedendo todo o conhecimento, o ordenam e delimitam"[1341], de sobremaneira na busca agumentativa da *imortalidade da alma*, que esboça o "pensamento uma imortalidade social por méritos intrínsecos de cada pessoa"[1342], mas que deve ser traduzida em *linguagem moderna*, que é a sua *Teoria da Experiência*. A "alma dirige e actua, é uma actividade governando o corpo"[1343]. Esta afirma a única realidade conservativa que é a consciência, garantia da harmonia cósmica, na qual finaliza-se o sistema de relações, o *Ser*. Sendo a ideia o pressuposto basilar do conhecimento e todo o conceito sendo irredutível à sensação, então o conceito é apresentado como a *reminiscência* da ideia. A reminiscência, que Leonardo Coimbra define como "maré viva de alma arrancando ao de cima uma espuma de além-vida…"[1344], não deixa de ser um *a priori* do conhecimento e só por meio dela atinge a humanidade a verdade. Então, afirma o nosso filósofo, "a realidade é pensamento. A realidade é a Ideia, o múltiplo unificado, o outro *mesmado*, a matéria informada. O erro de Platão é também o da gratuidade do mundo. As ideias existem em si, e o que as alimenta é a direcção de amor para o supremo Bem"[1345]. Se as ideias são em si, o conhecimento, obviamente, só se pode dar pela intuição intelectual. Mas a dificuldade, aponta Leonardo Coimbra, está na intuição, por receber ideias, por inatismo ou reminiscência, e ter uma realidade, define a mesma impossibilidade de receber sensações e ter um mundo. A alma humana é um ser livre, com atividade própria. E é esta "unidade activa, que passa de *A* a *B*, que Platão falava ao demonstrar a imortalidade da alma pela sua simplicidade"[1346]. A imortalidade da alma, na boca de Sócrates, no *Fedro*[1347] e no *Fédon*[1348], é conhecida como conceito pela humanidade através

---

[1340] Cf. Idem – *Fédon*, 70c-72e o argumento dos opostos, 72e-77a o argumento da reminiscência, 74a e seguintes a Teoria das Ideias ou Formas e 78b-84b a da natureza da alma. O seu último argumento, de 91c-107a, que reforça a existência real das Formas ou Ideias.

[1341] PCri [1915], p. 184.

[1342] ALI (livro) [1918], p. 347.

[1343] P (Fédon) [1919], p. 22.

[1344] OMN [1928], p. 289.

[1345] PCri [1915], pp. 184-185.

[1346] ADG [1916], p. 157.

[1347] Cf. PLATÃO – *Fedro*, 245e-246a: "Uma vez demonstrada a imortalidade do que se move por si mesmo, ninguém se envergonhará de afirmar que esta é a essência da alma e o seu verdadeiro conceito. De facto, todo o corpo, cujo movimento lhe vem de fora, é inanimado; é, porém, animado, quando o recebe do interior de si mesmo, uma vez que é essa a própria natureza da alma. Ora se é assim, como de facto sucede, que as coisas se passam – que quanto se move por si mesmo não é outra coisa senão alma –, então, necessariamente, a alma seria não-gerada e imortal".

[1348] Cf. AA [s/d], p. 377: "A perfeita e *integral determinação*, a completa distinção dos contrários, até ao ponto de nenhum contrário poder receber o seu contrário, não pertence, de plena posse consciente e definitiva, senão à ideia; pois que, ainda no Fédon, Platão admite a antitética geração heraclitiana dos contrários para as imagens e funda-se na impossibilidade de tal geração nas Ideias para vencer os argumentos de Símias e Cebes contra a imortalidade da alma"; e na p. 383: "Mas logo que o pensamento, na primeira reflexão sobre a sua actividade de julgar, analisasse as condições de atribuição iria aparecer a inconsistência do simples pensamento de imagens, que obrigaria, com Platão, à transcendência da Ideia:

da reminiscência das ideias, que permite perceber a anterioridade e irredutibilidade da alma em relação ao corpo. Porém, e esta é a crítica do nosso filósofo, se "se lembra, é de conceitos, realidade, feita sua, pela apreensão, e não de Ideias gratuitamente recebidas numa intuição de milagre e absurda"[1349]. Isto é, Platão cai no mesmo erro dos empiristas das sensações, aqui pela exclusividade da intuição das Ideias, como fonte única de conhecimento. O platonismo, marcado por uma candura juvenil, deixa-se levar no sonho de receber o mundo como um dom, e descuida as obscuridades e dúvidas que este mundo coloca. Acrescenta o nosso filósofo que é "o esquecimento do seu ser actividade, que permite arremedar a acção humana como um simples *resultado* de motivos"[1350]. Em rigor, Leonardo Coimbra discorda com o inatismo platónico que se replica no empirismo moderno (por exemplo, em Spencer) e, de sobremaneira, na sua teoria do conhecimento. Trespassa aqui o *seu* kantismo no encontro com o *seu* platonismo – "Todo o conhecimento é relação, todo o processo cognitivo é ou envolve o juízo; será portanto no movimento de apreensão e posse que se afirma o apriorismo do conhecimento. // (…) // Pensar é criar, o pensamento é uma atitude, é uma vida comovida e total. *Este é o pensamento criacionista*"[1351]. Mas o erro de Kant, a sua maior barbaridade, surge com o colocar o caráter como um ato único da escolha fora do tempo, tornando inútil a experiência no mundo moral: "o incognoscível absoluto do misterioso noumeno"[1352].

A sua metafisica prepara e desagua nesta práxis da humanidade. A metafísica platónica "atinge a existência de mónadas, cuja evolução, pelo brilho sedutor e pelo amplexo de grande Unidade em que convivem, constitui a própria realidade essencial, a vida, a verdade, beleza e bondade do Universo amigável e fraterno"[1353]. Assim, a moral platónica, afirma Leonardo Coimbra, é o sulco da existência humana, de uma *alma exultante* em ascensão para a Ideia última, o Supremo Bem, mas envolvendo, em síntese, todo o ser. O *Fédon* não deixa de ser a apresentação do drama do homem virtuoso, de uma humanidade prefigurada em Sócrates, em ascensão e escapando ao sensualismo da materialidade em heróica demanda das regiões da gnose verdadeira, onde a vontade humana tem um papel decisivo. "A inteligência contradiz as afirmações do senso comum, logo existem *realidades inteligíveis* e é, com elas, que a experiência se organiza em valor melhor do que com os dados do senso comum ou da opinião, como dirá Platão. // Esta descoberta da realidade inteligível abre as portas à grande epistemologia platónica das ideias e até à metafísica do mundo inteligível, que passa pela imortalidade da alma de platão e

---

única saída, para todo o sempre, do problema do juízo seja, do conhecimento. // Como realizar a síntese do uno e do múltiplo, do imóvel e da transformação contínua?"

[1349] PCri [1915], p. 185.

[1350] ADG [1916], p. 157.

[1351] PCri [1915], p. 186.

[1352] ADG [1916], p. 158.

[1353] P (Fédon) [1919], p. 22.

correlativas realidades do *Fedro* e outros diálogos, para todo o pensamento moderno"[1354]. A descoberta do mundo inteligível é apresentada como a essência da experiência do modermo método científico, que é o fundamento da ciência atual que desfaz, para refazer, todos os complexos do senso comum. Este é o método de trabalho científico hipotético-construtivo. É tal o encanto de Leonardo Coimbra por esta descoberta da ciência moderma emparelhada a Platão, o *movimento do Espírito*, que o texto que melhor pode relatar isto mesmo é o Prólogo do Evangelho de São João: "É o cântico do Verbo do quarto Evangelho que apetece entoar perante a maravilhosa analogia que os fenómenos nos revelam entre si e a mais ampla e profunda analogia que o Universo físico revela com o Universo *inteligível* que o apreende, penetra e ilumina"[1355].

Mas não julguemos que se trata de uma aceitação acrítica da metafísica de Platão. Se as virtualidades são muitas, e a sua leitura se atualiza, na visão do nosso filósofo, no moderno movimento científico, não deixará de criticar os erros a que este idealismo realista poderá conduzir. Assim, afirma Leonardo Coimbra, "Platão ligava o mundo sensível ao mundo ideal pela ideia, e a força desta era o influxo do alto na relativa passividade de baixo. // Aqui as ideias só tinham de se encher do amor duma alma, que as pensasse, para serem anjos, missões do Céu, e, quando virtualmente contidas no coração que as gera e, por isso, sempre as excede, o próprio Verbo encarnado, o senhor Jesus… // O platonismo era, pois, um *idealismo*, a que podia corresponder um profundo *realismo* espiritualista"[1356]. É neste encontro com Guerra Junqueiro, em que perpassa o seu encontro mais apurado com Platão, a expressão do mistério de Jesus, como momento supremo de exaltação da dignidade e beleza da humanidade, perante o universo mudo, que concretiza as suas primeiras ideias sobre o tema – "Origem que aliás seria belíssima se pudéssemos interpretar este homem como um homem pós-adâmico, caminhando para o supremo milagre do Amor, da união de Deus à carne do homem no mistério de Jesus"[1357]. Mas, contrariamente a Platão, é um figadal adversário do conceito de *eterno retorno*, caro a Platão, e difundido no século da filosofia de então na pena de Friedrich Nietzsche. Mas o seu platonismo está bem patente na sua última obra, texto central do nosso trabalho, quando afirma a apreensão do Ser em planos ontológicos autenticamente reais, isto é, "ser hierarquicamente participado e analogicamente conhecido"[1358].

Apresenta, assim, a *estrutura ideorrealista do Universo* como postulada para explicar a ciência, sem deixar de retificar o platonismo, introduzindo o Deus das verdades eternas e absoluto, a quem nem a matéria se furta, bem como os princípios de ser. Leonardo Coimbra valoriza a categoria da *relação*, ao contrário de Aristóteles que a minimizou a favor da categoria substância, tornando o seu realismo como capaz de apreender o Ser mais

[1354] NACS [1927], p. 273.
[1355] NACS [1927], p. 280.
[1356] GJ [1923], pp. 346-347.
[1357] GJ [1923], p. 352.
[1358] RHHS [1935], p. 60.

pelo estar do que pelo criar. O que nos pode levar a considerar o pensamento do nosso filósofo como *relacional*, pois esta categoria platónica torna-se fundamental no seu pensamento criacionista. Em prejuízo do conceito aristotélico de *substância* e que lhe permitirá não identificar o pensamento, ou a vida, ou o amor, etc, com a natureza substancial, quer da filosofia em que a razão assuma as características lógicas e ontológicas da substância, ou mesmo, na sua primeira fase filosófica, da religião revelada. E aqui se denota, mais uma vez, a sua forte presença de Platão e a sua denúncia dos substancialismos de todos os tempos. É na busca da unidade do ser pleno que o seu direcionismo o coloca neste movimento criador do conhecimento, o criacionismo, e que o há de direcionar na busca incessante da ideia de Deus. Um *Deus geómetra*, onde a matemática pitagórica nos demonstra a beleza e a perfeição aparente dos seres que caminham para a Beleza e a Perfeição por antonomásia. "Eis porque Deus é geómetra: porque, sendo o amor o vértice da Pirâmide do ser, é a mecânica a solidez e a firmeza da base"[1359]. Primeiro na relação frágil, herdada do platonismo, entre a Beleza e a Verdade, que só o cristianismo resolverá. Não deixa de afirmar a Beleza como um princípio eterno e único, que o conecta, consequentemente, na existência à fonte do Bem. O Amor, que participa sempre da Verdade, manifesta-se, como no *Banquete*[1360], o paradigma de toda a relação amorosa, por mais sublimada que esteja. O seu pensamento contra uma cultura opinativa pode-se encontrar na *República*[1361] e no *Fedro*, e remetido para estes textos, leva-nos a concluir que o estado de opinião latente no conhecimento se apresenta como autêntica cisão mortal, pois não possui significado ontológico, e não deixa de apontar o sentido libertador dos mesmos. Este é um estado para-cognitivo (*doxa*), logo, não é verdadeiro conhecimento. O pensamento não é para o nosso filósofo um mundo de sentidos objetivos com projeção ontico-gnoseológica, ou mesmo lógico-formalista. Leonardo Coimbra refere-se, sem dúvida, à existência de *realidades inteligíveis*, cuja descoberta "abre a porta à grande epistemologia platónica das ideias"[1362], e o leva afirmar a realidade do inteligível. Contudo, estas pouco têm a ver com um mundo dos sentidos objetivos. Para ele este inteligível entra "no coração do sensível", é a "essência, medula e alma de todas as explicações rigorosas da Experiência"[1363]. Este trabalho hipotético-construtivo consiste, assim, na "verificação experimental"[1364]. Este Platão é recebido, indiretamente, na filosofia de Leonardo Coimbra via Brunschvicg, que inventa fórmulas matemáticas de que a ciência

[1359] PFAQ [1921], p. 439.
[1360] Cf. PLATÃO – *Banquete*, 196b-197b, 201d-212c. Ou, OPC [1924], p. 38: "Este é, com efeito, diz Diotima, um génio, isto é, um ser intermediário e o seu papel é elevar o homem do amor dos belos corpos ao amor das belas almas, destes à beleza nas acções e nas leis até à pura ciência do Belo, que é, mais tarde em Espinosa, o amor intelectual de Deus".
[1361] Cf. Idem – *República*, 514a-518b: esta antinomia entre a *doxa* e a *sophia* (opnião e saber) já vem do fim do Livro IV e torna-se mais explícita nesta *Alegoria da Caverna*.
[1362] NACS [1927], p. 273.
[1363] NACS [1927], p. 273.
[1364] NACS [1927], p. 274.

física se aproveita. Em Platão descobre o nosso filósofo a base segura para o conceito da *imortalidade da alma*, que é o mesmo que afirmar a imortalidade da ação[1365].

O vulgo chama *platónico* ao que "é incompleto, reduzido à parte sombra do pensamento ou sentimento sem chegar a ter raízes na experiência e na vida terrestre"[1366]. Este alto pensamento, o platonismo, que desceu ao nível das melhores inteligências, foi e é vulgarizado num verbalismo ôco e sem consequências experimentais. Como se fosse contranatura e/ou projetado num utópico lugarejo de irrealidade. Assim, a expressão tão vulgar de *amor platónico* o pretende comprovar, que o ignaro que apela à dita expressão julga comprovado. Leonardo Coimbra relembrando, em traços rápidos, o percurso filosófico de Platão, partindo da *Alegoria da Caverna* e do contributo decisivo da civilização do Egito e das harmonias cósmicas de Pitágoras, conclui que 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 de morte, porque *viu* o verdadeiro mundo dos *exemplares* ou modelos da realidade, de que o mundo em que vivemos pelos sentidos é apenas um arremedo, uma imperfeita cópia"[1367]. A ciência ocupa um lugar central nesta abordagem – considerando-a o nosso filósofo como uma das fontes principais da ciência moderna – que consiste em ser o processo de descoberta pela recordação das Ideias, reconstruindo a aparência sensível pela combinação dos seus elementos – é o matematismo como teoria da ciência em Platão. E a arte é a descoberta progressiva da parte da Beleza presente no belo das coisas. Subindo na escala da aparência para a Ideia, tendem para a Unidade suprema, o Sumo Bem.

O *amor humano* assume um relevo de expressão significativa na conceção leonardina de Amor, devedor de Platão, mas resolvido (cada vez mais) em cristianismo: "O amor é a comunicação pela Beleza, é o pressentimento duma Unidade, que, dominando toda a separatividade, vai conduzindo os seres da superfície da esfera luminosa para o centro ideal, que é a pura unidade divina"[1368]. O amor liga, intermedeia, como caminho para Deus, a Terra e o Céu. E neste caminho a humanidade encontra-se a si, dada por encontro e oblação desinteressada. Portanto, e sem excluir o valor dos atos que realizam e concretizam o amor humano, como a união sexual[1369], apresenta a sua exigência de verdade e de beleza na relação amorosa. "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

[1365] Cf. ALI [1913], p. 29.
[1366] SAP [1921], p. 305.
[1367] SAP [1921], p. 307.
[1368] SAP [1921], p. 307.
[1369] Cf. SAP [1921], p. 308: "O amor platónico não nega, pois, o amor genesíaco, a forma animal da transmissão da vida; nega-o sim como um absoluto que se baste mas mostra-o até, quando visto à luz da Verdade e da Beleza, como um caminho para a imaculada pureza do Amor Ideal ou União em Deus".

Pura"[1370]. Não se reduz ao instinto animalesco da procriação, no caso humano, gozosa e voluptuosa, mas expande-se em união procriativa de laços afetivos de comunhão de Vida. Este amor não prostitui o outro (que conduz à Morte), mas fecunda a existência da humanidade em abraços crescente de Amor (que descobre a Eternidade, a verdadeira vida). E se alguns pressistem em condenar Platão neste tema do amor humano, como não valorizando o amor genesíaco, o nosso filósofo é perentório em afirmar que o faz "por *superação* e não por ignorância ou erro"[1371].

Debatendo a questão do tempo e do espaço, na ciência e na filosofia, apresenta o espaço e o tempo como os meios de ação das mónadas, e, reforçando a posição proclamada anteriormente – a imortalidade da ação –, afirma que, socorrendo-se de Kant, o espaço e o tempo são formas *a priori* da ação. Se para Platão, equiparado ao seu Criacionismo filosófico, a realidade é dialética, a imortalidade da alma é reforçada pelo argumento da incompatibilidade dos contrários. "Fédon, depois de aceitar a doutrina das ideias e da participação e ter respondido a Sócrates ser a alma que faz com que o copro viva, é obrigado a admitir a imortalidade, pois não poderá a alma receber a morte, que é o contrário da sua essência"[1372]. Leonardo Coimbra acusa o seu genial filósofo de ser demasiado crédulo e de numa dialética ingénua se deixar ferir de um defeito *meramente acidental*. E porquê? Porque lhe falta um dialética biológica e psicológica mais conseguida, isto é, elaborada. Platão, "antecedendo Kant, tinha mostrado como a ideia de igualdade não pode vir da experiência, antes a constitui; já com efeito, Platão, prevendo certo epifenomenismo contemporâneo, dera a Sócrates retumbante vitória sobre a alma-harmonia, que apresentara Símias. // Falta-lhe, no entanto, uma dialéctica biológica que, em face da dialéctica psicológica, fizesse a destrinça dos respectivos irredutíveis, isto é, da vida e da alma e a demonstração da irredutibilidade"[1373]. Uma humanidade que escapa a todas as medidas, especulativas e científicas, porque o ser humano, na sua concretude, é digníssimo. O platonismo é para Leonardo Coimbra uma teoria da possibilidade da ciência, da arte e da moral. "Platão recebe os fenómenos, elevando-os à realidade pelo quanto participam das ideias puras"[1374]. Dois conceitos muito importantes, para a perceção completa do desenvolvimento destas teorias: a *reminiscência* e a *participação*. A *reminiscência*[1375], ou anamnese, designa a teoria platónica segundo a qual o conhecimento

[1370] SAP [1921], p. 308.
[1371] SAP [1921], p. 309.
[1372] ALI [1913], p. 31.
[1373] ALI [1913], p. 32.
[1374] ALI (livro) [1918], p. 257. Já na p. 258 afirma, taxativamente, que Aristóteles, Kant e Renouvier foram reformadores, com novas categorias, deste apriorismo platónico.
[1375] Cf. MQAVR [s/d], pp. 710-711: "Esquecem ou ignoram que o mundo sensível era tanto mais real quanto mais participava do mundo das ideias. // Se esse mundo das ideias era a verdadeira pátria espiritual das almas, aquela pátria d'onde elas traziam a reminiscência da verdade e da beleza, não significa isso que tal mundo seja num Espaço impenetrável e distante. // O mundo ideal e o mundo sensual penetram-se e este mesmo só existe pelo que contenha d'aquele. // De modo que a reminiscência tanto pode dar apenas a

humano se reduz a uma simples recordação atual das ideias que a *alma* intuiu e/ou contemplou diretamente no mundo inteligível – "Foi numa vida anterior que conhecemos as ideias puras, que são apenas apriorísticas em relação à vida actual, elas são reminiscências de outras vidas"[1376]; ou, "Recordar o que já vimos é a essência da nossa alma terrestre, o seu prestígio, a sua dignidade eminente, o seu poder sobre a matéria, que morre e não relembra; mas recordar o que nunca vimos já era para Platão o voltar, na nossa direcção, da face da alma, que olhava para o *outro* mundo"[1377] –. Consequentemente gera o mito da preexistência da *alma*. Nesta resposta, surgida sobretudo para responder aos sofistas, Platão afirma a inutilidade da investigação do que já se sabe e a impossibilidade de se conhecer aquilo que ainda não se sabe. Já o conceito de *participação* exprime a relação da totalidade ao particular, do plenamente realizado ao fragmentariamente realizado. Em Platão este conceito, muitas vezes apresentado como comunhão e presença, dá-se em dois planos – as coisas sensíveis participam nas ideias e as ideias participam umas nas outras, numa escala ascendente até ao Sumo Bem. Assim, por exemplo, as coisas belas são belas pela beleza, e não são a Beleza. Sendo uma hipótese tida como *bela* e *verosímil*, não é obrigatória. Porém, conclui Leonardo Coimbra, apresenta a irredutibilidade da consciência a um epifenómeno: "A Irredutibilidade da consciência a epifenómeno mecânico ou químico é que este argumento bem demonstra e mais tarde Platão o reproduz em outros termos perante a explicação epifenomenista, por ele mesmo levantada"[1378]. Mas acrescenta o nosso filósofo – "O erro de Platão está não na bela hipótese da reminiscência, mas na ingenuidade de supor que em vidas anteriores era possível a visão directa das ideias, erro que é consequência da outra hipótese de supor viável a existência nua do espírito"[1379]. Para Leonardo Coimbra esta é uma impossibilidade que se há de verificar, igualmente, no kantismo e no realismo eclético de Wundt.

De **Aristóteles** (384-322 a.c.)[1380], realçando a *forma*, apresenta-o como o que primeiramente aborda a metafísica do ser, bem como sublinha a teoria do *ato* e da *potência*

---

forma do mundo sensível, os tipos, ou condições da Experiência, como a própria experiência do passado a integrar e dirigir na experiência do futuro. // Basta que o mundo sensível participe inteiramente da Ideia do supremo Bem, para que ele seja a continuidade amorosa dum espírito que se lembra do convívio passado e inventa novas dádivas de mais pura e perfeita comunicação". Estas afirmações, expressadas em texto sem data, são a prova cabal do seu não dualismo e da sua leitura da realidade, a partir de Platão, como um dialética ascendente na vida da humanidade e do mundo, aportando em Deus – Supremo Bem – na grande Unidade amorosa das almas que convivem.

[1376] P (Fédon) [1919], p. 22.

[1377] Past [1923], p. 306.

[1378] P (Fédon) [1919], p. 22.

[1379] ALI (livro) [1918], p.258.

[1380] Cf. PATRÍCIO, Manuel Ferreira – "O anti-aristotelismo explícito de Leonardo Coimbra (Contribuição para o estudo do problema) ", in *RPF*, XXXIX (1983) 4, pp. 408-452. Mas Patrício duvida, e talvez com imensa razão, que o nosso filósofo "conhecesse bem Aristóteles" (p. 410), nem por via de Tomás de Aquino,

("fontes de intermináveis equívocos"[1381]), ajudando-o a tornar inteligível o movimento e a multiplicidade dos entes da experiência quotidiana; exigindo, concomitantemente, as diferentes formas de *causalidade*, na composição de ato ("é uno"[1382]) e de potência ("é a própria multiplicidade"[1383]), bem como de *matéria* e forma, no ente finito, mutável e multiplicado. Têm "um significado lógico e metafísico marcando o caminho da indeterminação ou mera possibilidade para actualização ou realidade. // (…) passagem do indefinido para o definido, seja, do possível para o real"[1384]. O real é o individual, mas é variável, passando do *poder ser* ao *ser*, da *potência* ao *ato*. "E esta passagem faz-se por actos suficientes – o que implica, em relação a cada potência a actualizar-se, a *antecedência* dum acto suficiente, até à *Máxima Suficiência*, que é o próprio *Deus* de Aristóteles"[1385]. Não podemos olvidar que Aristóteles não distingue claramente os dois sentidos do ser, o predicativo e o existencial. "O Acto puro para Aristóteles, nisto bem à altura do bom idealismo platónico, nem será um termo da série, nem o todo da série; mas o Ser dominando as séries, que de Ele por participação recebem a esmola do seu próprio ser. // (…) // Entre os limites do Nada ou absoluta potência e o Acto puro ou plenitude de Ser só podem escalonar-se os seres em pluralismos organizados, isto é, unificados"[1386]. O conceito e a existência de *ato puro*, posto em contraponto com o *ser pleno* dos eleatas, fazendo-o subir de nível, e não podendo dar-se no mundo da mutabilidade. Assim o ato puro exauriu, realizando-a, toda a virtualidade de ser. A pura potência de ser seria o nada, pois só um ato verdadeiramente criador é a razão do ser de qualquer existência contingente, de qualquer ente. O *Todo*, como propõem os "ateus" seus contemporâneos, como equivalente ao Ato Puro, e panteisticamente, em relação a cada parcela, e, consequentemente, "assim cada movimento seria a passagem «hic et nunc», «*aqui e agora*», dum estremecimento sem princípio nem fim (?!), pois que, se princípio tivesse tido ou viesse a ter, exigiria, de pronto, o verdadeiro *Acto Puro*, que lhe fosse suficiente razão de ser ou de deixar de ser"[1387]. É aqui rejeitado cabalmente como resposta insuficiente. Se Aristóteles não chegou tão longe, o nosso filósofo, crê que o mesmo não hesitou em postular o condicionalismo da sua existência – "E assim porque uma potência não pode de per si elevar-se ao acto, ele achou como *transcendental condição da experiência* o Acto

---

considerando o seu cristianismo, mesmo em *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, platónico (cf. p. 411). E conclui: "não creio que Leonardo tenha realmente estudado e meditado (digo «estudado» e «meditado», não digo «lido»!) uma parte significativa de Aristóteles directamente no texto aristotélico. Penso que o estudou sobretudo indirectamente, através de estudiosos, críticos e opositores de Aritóteles" (p. 426).

[1381] PFAQ [1921], p. 368.
[1382] OPC [1924], p. 43.
[1383] OPC [1924], p. 43.
[1384] RP [1922], p. 115.
[1385] NACS [1927], p. 249.
[1386] OPC [1924], p. 44-45.
[1387] OPC [1924], p. 44.

puro, o Motor Imóvel ou Deus"[1388]. Segundo o nosso filósofo a *alma* aristotélica é dada psicologicamente em termos de força vital, e metafisicamente é cada alma a forma actualizante de uma anterior potência ou matéria, sendo matéria para outra forma que a atualiza, até ao Ato puro ou pura Forma que é Deus inacessível, seduzindo a ascensão das almas[1389].

Será que podemos mesmo concluir que o *Motor Imóvel* é *Deus*? Tenho sérias dúvidas, a não ser que me deixe levar por toda a tradição escolástica e neotomista na interpretação, pelo menos tradicional, do Motor Imóvel de Aristóteles. E em *A Luta pela Imortalidade* parece rejeitar, dentro da sua filosofia criacionista, o conceito: "Um motor imóvel pairando sobre os seres com o absolutismo da sua forma, os seres movendo-se por transmissão de impulsos que, de pronto, seriam absorvidos e aniquilados"[1390]. De qualquer forma, conclui por uma *transcendência absoluta*[1391], afirmada na linha da unidade e da multiplicidade dos entes, pois o ato ou a forma é princípio de unidade e a potência ou a matéria é princípio de diversidade. Entre os limites do Nada, potência absoluta, e Ato Puro, plenitude absoluta, de Ser, só podem escalonar-se os seres em pluralismos organizados que resultam da unidade de matéria e forma que lhe vem de outro ente em ato. "Com Aristóteles a Natureza é também aspiração e carência, mas privação jamais completa, porque sempre uma forma a vem *actualizar* em seus diferentes graus de ser ou realidade. // As *formas* são *ideias* incorporadas, ou os corpos são matéria *informada*"[1392]. A mudança é definida pela aspiração quer ao ser, quer à forma, e é sempre o caminho de ato a ato por atração do único a Ato Puro (ou Deus). Só o Ato Puro exclui absolutamente a potência, isto é, o limite, pois é "a plenitude do Ser, [e por isso] é transcendente à Realidade experimental"[1393]. Assinala, de uma forma muito bem conseguida a diferença, e a superação de um pelo outro, entre o platonismo e o cristianismo – "*O platonismo resolve-se por nós, o cristianismo pelo socorro de Jesus*"[1394].

A realidade é para Leonardo Coimbra ação, e é o movimento que cria os novos meios de ação, tornando, consequentemente, o *espaço* e o *tempo* criações do movimento. O movimento "implicava também mudança qualitativa não fará uma física da quantidade e nisto, afastando-se de Platão, irá mais no sentido de uma ciência dos organismos que duma geometria ou mecânica"[1395]. Por outro lado, o espaço é a coexistência, e como só o movimento dá a completa existência, para coexistir, antes de tudo, é preciso existir. Logo, é pelo movimento que se revelam as existências. O que Leonardo Coimbra estranha em

[1388] OPC [1924], p. 44.
[1389] Cf. TD [1922], pp. 25-26.
[1390] ALI (livro) [1918], p. 394.
[1391] Cf. Aris [s/d], p. 463: "E assim porque uma potência não pode de per si elevar-se ao acto, ele achou como *transcendental condição da experiência* o Acto puro, o Motor imóvel ou Deus".
[1392] PEN [1926], p. 159.
[1393] OPC [1924], p. 45.
[1394] GJ [1923], p. 368.
[1395] OPC [1924], p. 44.

Aristóteles é, sobretudo, e apesar da forma como aborda o movimento, que recorra à distinção *ato* e *potência* para contornar os eleáticos. Para o nosso filósofo bastava a Aristóteles " dizer que, sendo o Espaço e o Tempo pelo movimento, não poderiam aqueles inutilizar este. // 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*"[1396]. Na crítica que faz a Auguste Comte e a Hippolyte Taine, acerca da gravitação como uma propriedade dos corpos, lembra a teoria aristotélica[1397] dos *lugares naturais* que não lhe parecem consentâneos com a Lei a Gravitação de Newton. Mas, igualmente, e com a prudência e a sensatez que lhe é própria, dentro do progresso dialético do pensamento, que construída uma noção, natural e logicamente, surge o princípio. Isto é, a sua filosofia criacionista, com a qual foi sempre consequente. E essa é a explicação para ter considerado o *movimento circular* a perfeição. Kepler diante do facto foi capaz de observar o *Princípio da Inércia* porque seguiu-se o processo progressivo do racionalismo científico com a noção de inércia. Aristóteles[1398] está a construir a noção, onde o movimento natural é retilíneo ou curvilíneo por razões diversas. Não se segue um raciocínio puro, nem uma intuição pura, mas é uma intuição racionalizada. O pensamento tem de seguir o seu ciclo dialético de construção, criadora, da realidade, "sem que o pensamento filosófico possa esquecer a ordem dialéctica das noções"[1399]. Auguste Comte, encerrado no dogmatismo positivista, é que erra fatalmente. Para Aristóteles a perpetuidade do movimento circular pela sua regularidade, ou mesmo a sua completa identidade, é o equivalente do *Princípio da Inércia*. Mas este, segundo Leonardo Coimbra, revela, exatamente, a incapacidade científica dos abstrativos aristotélicos, pois são incompatíveis com a teoria ontológica, e, consequentemente, com a epistemologia ontologista de Aristóteles. Serão os occamistas do século XIV os grandes demolidores da hierarquia dos abstrativos aristotélico-escolásticos, com lógica e experiência (e isto é que é o seu nominalismo). E é o realismo de Duns Scot, de índole platonizante, que liberta uma matéria que possa aceitar a lei da inércia. Só fugindo ao senso comum, de que acusa o nosso filósofo o silogismo aristotélico, é possível, por análise regressiva, chegar aos elementos reconstrutivos do real. E porquê? Responde o nosso filósofo – "Só uma matéria liberta duma forma, qualidade intrínseca determinativa, poderia apresentar ao princípio da razão suficiente a sua indiferença perante as determinações do movimento: guardando o que recebesse"[1400]. Isto demonstra que a *simbólica cientifica* só se pode dar pela análise

[1396] ADG [1916], p. 153.
[1397] Cf. C [1912], p. 70.
[1398] Cf. C [1912], pp. 72-73.
[1399] C [1912], p. 78.
[1400] NACS [1927], p. 267.

regressiva e pela síntese progressiva, dando as teorias e modelos de que a experiência é uma cópia aproximada (e vemos aqui *mais* Platão que Aristóteles)[1401].

Leonardo Coimbra tem um pensamento que pode, e deve, ser catalogado de *finalista* e de luta contra todos os *cousismos* de ontem e do *seu* hoje. O seu anti-aristotelismo, "expresso mas pouco repetido, não decorre de uma tomada de posição epocal, fortuita ou puramente negativista, mas da ausência do acto criador, verificável no centro da metafísica de Aristóteles. Este posicionamento já não teria razão de ser, por exemplo, em relação ao aristotélico S. Tomás, que faz depender do acto criador a própria diferença real entre essência e existência"[1402]. Contudo, e sobretudo antes da década de 20, e mesmo durante esta década, o *criacionismo* que apregoa nada tenha a ver com o Criacionismo judaico-cristão. Mas sim com a dinâmica dialética do seu pensamento que, num crescendo organizado/coordenado e acumulativo de noções, e segundo o princípio da máxima racionalização, opera a síntese geradora de nova(s) noção(ões). Sendo a noção de *pessoa* o culminar desta dialética criacionista, que cria a noção última (ou finalista). "A metafísica do Criacionismo rompe os limites da filosofia grega, para a qual o pleno e o vazio qualificam tendencialmente o ser. Contrapondo-se a esta visão substancialista, o Criacionismo relaciona todos os seres com a divindade, como infinito amor amante, e vivifica-os numa relação que é «a mais íntima, melhor e mais vasta» segundo as próprias palavras de Leonardo. Mais íntima porque atinge o núcleo irredutível do ser – a essência; melhor porque o bem é teológico, não apenas ontológico como na perspectiva os gregos; mais vasta porque o acto da criação, que ela mesmo é, transborda a noção de pleno para a noção de *excesso*. Efectivamente criar, no sentido criacionista, é exceder tudo o que o ser pleno limita"[1403]. Enfim, o conceito e a categoria de substância de Aristóteles parece-lhe inadequado ao movimento do espírito que dirige as mónadas, e sem lhes afetar a natureza.

É no texto, *S. Francisco de Assis (Visão franciscana da Vida)*, de 1927, que Leonardo Coimbra apresenta a superioridade do platonismo em relação ao aristotelismo quanto à sua fecundidade científica[1404]. Contudo, não deixa de assinalar a profunda admiração por um e

---

[1401] Cf. TEIXEIRA, António Braz – "Introdução ao pensamento filosófico de Loenardo Coimbra", in *Diálogos e Perfis. Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro*. Lisboa: Europress, 2006, p. 197: "Daqui a prioridade gnosiológica e epistemológica da indução sobre a dedução e a atitude severamente crítica de Leonardo Coimbra para com a lógica aristotélica, por pensar que a dedução mais não é do que a visão global de uma síntese comseguida através da indução, pelo que entende que a demonstração dedutiva só é possível após uma prévia construção indutiva, sem prejuízo, contudo, de considerar que constituem dois momentos do mesmo processo sintético, em que a indução integra e aumenta e a dedução analisa os produtos dessa integração".

[1402] BOTELHO, Afonso – "Morte essencial e …", p. 158.

[1403] Idem, *Ibidem*, p. 160.

[1404] Em *Notas sobre a Abstracção Científica e o Silogismo* (NACS), de 1927, no capítulo *A Abstracção Aristotélica e a Ciência* (pp. 266-281), Leonardo Coimbra procura demonstrar que é *via Platão*, e não tanto *via Aristóteles* (como modernamente se pretende afirmar) que a ciência moderna encontra o seu veio fecundo. E, por isso mesmo, os franciscanos são os *pais da ciência moderna*. Dá o exemplo do *Princípio (Lei) da Inércia*, da *Lei do Repouso…*

por outro – "Com eles compreendemos a nossa insaciável nostalgia, a pressão do Infinito, que sempre nos esmaga e nos sustenta, esta indefinida *indigência* de ser, que é a nossa alma, vazio de todo o Universo, e que, uma vez preenchido desse Universo pelo conhecimento que dele nos dá a posse, ainda sentirá o mesmíssimo vazio, porque a fonte do Ser é transcendente e só um inconcebível, um apavorante acto de Amor, no-la pode revelar!"[1405] Porém, o nosso filósofo faz parte daqueles pensadores que estão convencidos de que a ciência moderna deve mais a Platão do que Aristóteles. Mas, igualmente, reconhece que lhe devemos um "método e análise da Natureza"[1406]. O silogismo, ou o instrumento da lógica formal, não parece ter sido muito útil para o fecundo e real esforço do pensamento humano, significando, em contrário, um regresso ao pensamento vulgar com as suas analogias de um incipiente biologismo. Aristóteles "fugiu da *Simbólica* matemática, que o platonismo encontrara, para o campo da observação e da realidade próxima e mais ou menos *comum*, ou de *toda a gente*"[1407]. Aristóteles *prendeu* o pensamento ao concreto. Acentuando o fundo platónico de Francisco de Assis e dos franciscanos, bem como a sua influência na vida experimental da ciência, vê aqui o platonismo (nos seus moldes matemáticos) como melhor fautor da ciência do que o realismo implícito de Aristóteles (moldes biológicos)[1408]. Contudo, não deixando de reconhecer o seu contributo, conclui que dará "experimentadores também, embora mais raros, pois com o tomismo será uma síntese perfeita e luminosa"[1409]. Como no artigo – *S. Francisco de Assis e a visão francisca da vida* –, conjugando os dois, afirma a imanência e a transcendência do Ser, contra o imanentismo moderno, apoiado na ciência e no raciocínio de causalidade metafísica, e a transcendência completa, absoluta, da Ideia platónica, que dará o verdadeiro Ato Puro aristotélico – "o Infinito enchendo o *Nada* da Esmola do Ser"[1410]. As categorias de Aristóteles são um movimento de abstração formalista, de grande utilidade instrumental, mas de inferior valor metafísico[1411]. Porém, não se julgue que Aristóteles não lhe merece respeito filosófico e literário, pois, e o tem como possuidor de um profundo pensamento, para Leonardo Coimbra outro não definiu tão bem o que é a

[1405] OPC [1924], p. 47.
[1406] PEN [1926], p. 159.
[1407] NACS [1927], p. 249. Porém, o nosso filósofo, crê que Aristóteles está a dissimular a solução platónica com uma roupagem aparentemente diferente – "É esta a teoria da abstracção de Aristóteles que repete, com o abuso de entidades, a própria solução platónica dissimulada. // O que é, com efeito, o *intelecto activo* iluminando a *forma* mais que a *anamnésis* de Platão descobrindo a *ideia*? // Com a notável diferença aliás, de que em Platão se revela a força espontânea do espírito na acção de abstrair e em Aristóteles não há mais do que uma luz iluminando uma forma, que o intelecto toma como tal" (p. 250).
[1408] Cf. NACS [1927], p. 251: "só um regresso ao realismo platónico, de companhia com uma crítica dos abstractivos aristotélicos, dará a liberdade de iniciar a nova Simbólica da ciência moderna".
[1409] FA [1927], p. 225.
[1410] FAVFV [1927], p. 186.
[1411] Cf. P (Fédon) [1919], p. 21. Em NACS [1927], p. 251, diz mesmo que, "se Platão podia ter corrido o risco de se perder no *mundo ideal*, o que é certo é que Aristóteles, criando a noção duma pura *lógica formal*, nos fez perder, *de facto*, no estéril e infecundo trabalho escolástico medieval".

tragédia grega, que a vê como "a purificação da alma humana pelo terror e pela piedade"[1412].

Euclides de Alexandria (séc. III a.c.) evidencia na sua obra a importância da *ordem das proposições*, para além da matemática e da geometria, interessando-se pelo encadeamento rigoroso das *proposições da lógica*. Tudo carece de demonstração, é a posição de fundo de Euclides, a não ser um número pequeno de definições, axiomas e postulados[1413]. O nosso filósofo assim concorda –"A Geometria é, como se sabe, uma ciência posta, desde Euclides, em perfeito rigor demonstrativo. Os seus alicerces são os axiomas e as definições, e toda a verdade geométrica vai, de relação em relação, encontrar seu fundamento nos princípios (definições e axiomas) fundamentais"[1414]. Cita, ao longo da sua obra, diversas vezes, sobretudo acerca do tempo e do espaço, os postulados de Euclides (por exemplo, no artigo *A luta pela imortalidade*[1415]) em contraponto, por norma, com Galileu e Lorentz. Um desses postulados, o quinto, é assim exposto em *O Criacionismo*: "se uma recta, encontrando duas rectas num mesmo plano, faz dum mesmo lado ângulos interiores cuja soma seja menor que dois rectos, as duas rectas prolongadas indefinidamente, se encontram do lado donde a soma é inferior a dois rectos"[1416]. Muito se atarefaram os geómetras em busca de uma demonstração deste postulado, contudo nada conseguiram porque *era impossível*. O espaço perfeitamente homogéneo e simples é implícito em todo o pensamento euclidiano, e de tal maneira que não é possível isolá-lo em definição. Está fora das definições e dos axiomas, descobrindo o nosso filósofo um fundo de indeterminismo na própria ideia/conceito inicial de espaço. Que, por seu lado, é "suficiente para impedir uma integral exaustão da qualidade"[1417]. Aqui encontra Leonardo Coimbra razões fortes para o seu realismo, ativo e construtor, na mais longínqua ação do pensamento, que tem por base o princípio de que *não se pode demonstrar tudo*. Seria "colocar a rocha de Sísifo na base da ciência"[1418], quer dizer, nem tudo é matematizável e é necessário colocar no início das ciências a intuição pura ou as noções recebidas. Para ele

[1412] SGE [1918], p. 408. Ou, OHMD [s/d], p. 328: "Aristóteles aponta como uma medicina do terror e da piedade".
[1413] Cf. RE [1923], pp. 75-85.
[1414] OPG-LP [1914], p. 149.
[1415] Cf. ALI [1913], p. 27: "Se o espaço é pura forma, sem conteúdo e para sempre dada, como explicar a incomensurabilidade de certas linhas, a indeterminação do paralelismo (necessidade do postulado de Euclides) a par da perfeita determinação do perpendicularismo". Ou, p. 28: "O espaço euclidiano será o primitivo, pois é a simples possibilidade da acção; dele, com efeito, se derivam todos os outros, como já mostrámos na citada obra. A possibilidade da acção mínima é a linha recta representando, com o tempo de Galileu, a reciprocidade de acção de dois pontos materiais".
[1416] C [1912], p. 44.
[1417] OPG-LP [1914], p. 149.
[1418] C [1912], p. 45.

são as noções, quer dizer, a realidade. Curioso, e nota disso dá Leonardo Coimbra, só com o advento das geometrias não-euclidianas deram a devida importância à construção euclidiana. As geometrias não-euclidianas surgem pela hipótese colocada que o desrespeito pelo *postulado*, não levando ao absurdo, seria compatível com outros princípios da geometria[1419]. Debate-o bem com Poincaré e o seu *mundo fantástico*[1420], que atraído pela *sedução cousista*, cai num *verdadeiro círculo vicioso*, pretendendo propor heuristicamente uma geometria não-euclidiana com as noções euclidianas. Estes elementos euclidianos tornaram-se o paradigma da teoria da dedução e, talvez, a primeira atitude matemática específica. Descartes recorre-se dele para as razões (as segundas objecções) que provam a existência de Deus, e Espinosa assume-o como mestre na sua *Ethica more geométrico demonstrata*. O nosso filósofo, debatendo a questão paradigmática da *Linha Reta*, apresenta a lei síntese da *Máxima Racionalização da Intuição*, onde se põe por definições o que a que não foi possível encontrar na lei da sua formação. Assim, prossegue Leonardo Coimbra, é esta "mesma lei [que] nos permite demonstrar o chamado postulado de Euclides. Essa verdade, que é independente dos outros princípios *explícitos*, é contida no (Espaço a), que é, ordinariamente, a terceira palavra a aparecer nos livros de geometria"[1421].

Titus Lucretius Carus (98-55 a.c.) escreveu o poema *De Natura Rerum*, no qual o homem e a mulher são apresentados como um mero *composto de átomos*, como toda a natureza, e como tudo surge da constituição dos átomos, *partículas eternas*, logo, nada surge do *nada* e nada pode ser destruído. A *alma* e o *espírito* são partes materiais do corpo, que nascem e fenecem com o corpo. Se a *morte* é o fim de toda a perceção, por outro lado, não representa nada para a humanidade. Lucrécio elogia Epicuro como salvador do género humano, pois a sua filosofia libertou a humanidade de todo o tipo de *temores religiososo* e *metafísicos*. Como nesta obra, por ele analisada, refere o *algum rigor argumentativo*, bem como, simultaneamente, a grande qualidade literária, com abundante recursos artísticos e estilísticos, e mitológicos. Leonardo Coimbra descreve esta obra como "ampla epopeia de universal desolação, a miragem desértica dos mundos"[1422]. Muitos modernos, como Giodarno Bruno, beberão desta fonte. E esta é uma *fonte de águas inquinadas* que o nosso filósofo não recomenda, e que põe em contraponto com a *fonte da água viva*.

[1419] Cf. OPG-LP [1914], p. 150. Dá, neste texto referido, o exemplo da geometria de Lobatchefski e da geometria esférica, e conclui: "Na geometria euclidiana a *recta* é a linha determinada por dois pontos, nas outras geometrias, a *recta* é determinada por dois pontos, *depois de definida a superfície em que assenta*. // A *recta* esférica depende do raio da esfera, as *rectas* não-euclidianas dependem todas de um parâmetro, que sempre vem a ser função dum cumprimento, da linha recta euclidiana, em suma" (pp. 150-151).

[1420] Cf. C [1912], pp. 51-55.

[1421] E (1912) [1912], p. 286.

[1422] RHHS [1935], p. 113.

Lucius Annaeus Séneca (4 a.c.- 65 d.c.) é citado, acerca da vida, que é uma criação contínua, lembrando que para este senador romano, "o mundo é propriedade de quem o viu. Ele é propriedade de quem o amou, de quem, sedento de expansão e generosidade, o quis envolver da sua visão compreensiva, de quem, diante do mar tenebroso, fez o esforço da travessia para levar além a palavra que exprime um infinito desejo de simpata e união"[1423]. E como isto se conjuga com o seu criacionismo e o seu socialismo cósmico, na fraternidade universal se dá a visão compreensiva de quem ama.

Marcus Aurelius Antonius Augustus (121 – 180) é citado a propósito do rio que flui, como Heráclito nos ensinou, mas o nosso filósofo desafia-nos a não sermos meros espetadores diante da dissolução do Universo: "nem, com Marco Aurélio, assistir impassíveis à dissolução universal"[1424]. Estes filósofos e artistas, direta e indiretamente, influem na sua obra filosófica desde sempre, de sobremaneira Platão, e sendo reencontrados de forma sublime no tomismo e na sua sistematização filosófico-teológica, bem como no neotomismo.

Ora, é no *domínio do imutável* que mora a *verdade* e o *ser*, e como o **Cristianismo** "nasce duma tempestade interior, do desequilíbrio, nunca mais recomposto, entre o mundo da alma, da aspiração e do amor e o mundo da natureza, da inércia e da indiferença. // O cristianismo foi um movimento do Absoluto e, nesse sentido, ele é divino. Historicamente ele resolveu a dualidade trágica, negando a natureza. Voltar à Natureza, sem que nela se dilua, se afogue o espírito, eis o problema iniludível que nos põe a vida"[1425]. Esta crítica, imbuída num encanto pelo cristianismo primitivo, fá-lo encontrar em alguns pensamentos cristãos os vislumbres de caminhos a percorrer para a resolução das questões filosóficas que levanta diante da vida e da existência concreta da humanidade. Aquilo que apelida em *A Dor, a Alegria e a Graça* (1916) de "cósmico cristianismo", que nos torna livres, como sendo o que na tradição filosófica representa a realidade como "uma manifestação do Ser, como a existência dum Irracional superior a todas as razões, a presença em cada forma de um Infinito que a envolve e vitaliza"[1426]. Mas num *cristianismo renovado*, assim o crê nesta sua primeira fase filosófica e espiritual. Pois o cristianismo é um *grande movimento*

[1423] ALI (livro) [1918], p. 398.
[1424] ALI (livro) [1918], p. 398.
[1425] PCa [1911], p. 251.
[1426] ADG [1916], p. 194.

de liberdade ("falando a cada alma, em cada um pondo um *singular* e *eterno* valor"[1427]), porém a organização social, a Igreja e a sua Doutrina, obliteraram o potencial que no início anunciou. Como valorizar a humanidade, e toda criação, em natureza e espírito, sem dualismos e sem monismos? A resposta, na sua primeira fase filosófica, encontra-a, não nos sábios, nem nos filósofos, mas nos artistas que sabem contemplar e tocar a Vida sem a destruir e expressá-la sem esgotarem o seu mistério: "é nos artistas que devemos encontrar a veracidade do que afirmamos"[1428], e no cristianismo encontra uma *experiência viva*, do lado do ideal, uma experiência-síntese, onde a consciência se revela superior à natureza: "o alto valor da moral cristã está em que, no cristianismo, a experiência revelou o predomínio da consciência sobre a natureza, dando uma *metafísica* moral como essencial e autêntica realidade"[1429]. E **Paulo**, "esse formidável vidente"[1430], apela a que a vida do crente, renascido em Cristo Jesus, seja ação e vida.

Na **Patrística**, de sobremaneira em **Orígenes** (séc.II-III), encontra o fundo de uma ética redencionista, cuja exigência colocada à finitude da criação, e enquanto inultrapassável, exige, por outro lado, a libertação/redenção universal. Um *telos* da criação como restauração na Origem, através do regresso das criaturas à unidade perdida pelo pecado. Parece partilhar a teroia da *dupla criação*, que a *primeira criação* perdeu-se pelo pecado da humanidade e, em e por Crsito Jesus pode ser perdoada, na *nova criação*. Uma redenção universal por graça misericordiosa de Deus, e não por qualquer necessidade da parte de Deus (como os gnósticos afirmavam). Sendo uma característica presente no pensamento português, distingue-se por uma fidelidade à Verdade como recuperação e sublimação do ser e de todos os seres na comunhão ontológica primordial. Aqui, na salvação, particularmente realizada como deificação da humanidade, cessam todas as aparências e determinações, de diferenciação ontológica, inerentes a um *katabolé* (alicerçar, fundamento, princípio), corrigidas pela *apokatástasis* (restabelecimento, restauração)[1431]. E porque não em **Tertuliano** (séc. II-III), homem de forte pendor rigorista e, por isso, se torna um montanista, que no seu *Credo quia absurdum* (*Creio por ser / porque é absurdo*), porque não encontrar o fundamento para uma abordagem da sua filosofia e do seu aproximar-se do cristianismo, como saída do pessimismo ontológico para o otimismo existencial e escatológico? Não podemos esquecer que foi Tertuliano o primeiro cristão a

[1427] TD [1922],p. 28.
[1428] PCa [1911], p. 251.
[1429] ALI (livro) [1918], p. 303.
[1430] EQERC [1923], p. 234.
[1431] Cf. ORIGÈNE – *Traité des Principes*. Col. Sources Chrétiennes. V Tomos. Paris: Les Èditions du CERF, 1978. I, 6,2: "La fin est en effet toujours semblable au commencement: et c'est pourquoi, de même que la fin de toutes choses est lúnité, de même il faut compendre que le commencement de tout est l'unité. Comme cette fin unique est cellede nombreux êtres, ainsi à partir d'un commencement unique, il y a beaucoup de dfférences et de variétés qui de nouveau, par la bonté de Dieu, la soumission du Christ et l'unité de l'Esprit Saint, sont ramenées à une seule fin semblable au début"; III, 5-6 do começo do mundo no tempo (5, 1-8) e da consumação do mundo (6, 1-9).

utilizar os termos de *Trinitas* e de *Persona*, de grande presença na filosofia leonardina. Mas não se pode esquecer a discordância terminológica e teológica, ou pelo menos filosófica, do nosso filósofo com a doutrina cristã do *Pecado Original*. Diz em *A Alegria, a Dor e a Graça* (1916) que "impropriamente se chama original ao *pecado das criaturas*. Este é a absolutização de cada criatura, esquecida a origem, tentando uma ilusória pelo aniquilamento do Universo, pela absorção dos outros, pela omnipotência da parcela volvida em todo. // A criança é anterior ao pecado das criaturas. // Ela é a promessa infinita, o homem a exígua realização. // Aplicar à criança as medidas do homem é uma amputação criminosa. // Saudemos, nela, a Alegria originária…"[1432]. Lendo atentamente estas linhas, dentro do contexto d'*Alegria*, da obra *A Alegria, a Dor e a Graça*, percebemos que a Alegria da Criação, a Aurora, está antes do pecado. Logo, *original*, primeiro, é a Alegria que devemos saudar em cada criança que nasce, e é no Homem que se idolatra a *omnipotência da parcela volvida em todo*. O que me leva a concluir, que a discordância é semântica e não tanto de conteúdo, bem como da prática, do ritual batismal católico, de baptizar as crianças *pecadoras* para se livrarem do Limbo. Como antecipa as teologias católicas do Concílio Vaticano II! É, em rigor, uma imagem nova e límpida da infância humana, colocada no *limiar de dois mundos*. "Conservar a infância é levar dentro de si, desperta e pronta, uma misteriosa lâmpada capaz de conduzir a luz até à alma das cousas"[1433]. O nosso filósofo bem cedo percebeu que a *metafísica cristã (católica) é desconcertante*[1434], ou como melhor aponta Chesterton, vive de paradoxos.

Santo Agostinho (séc. IV-V), apresentado como o grande precursor de Descartes[1435], apresenta a alma como um ponto metafísico de querer e vontade, e aqui descobre o princípio basilar de toda a psicologia e metafísica moderna. Contudo, e esta é uma crítica leonardina, "subordina este princípio à sua concepção da Igreja: a necessidade de redenção da humanidade"[1436]. O pecado original, que agora valoriza, mas não numa perspetiva cristã, tem como consequência a perda da liberdade do querer de cada homem e mulher e a perda da visão de Deus, dispensador da Graça, como o totalmente livre. Mas no texto *O Mistério*, de 1923, conclui, em primeiro, que a *matéria não existe*, mas é o limite ideal de uma tendência materializante, e, em segundo, é a vida uma tendência para o excesso e ascensão; então, "nenhuma religião admitiu, de resto, o absoluto do pecado original: Cristo é a *relação* amorosa do homem pecador com o homem *adâmico*. A vontade pura e ascendente do homem adâmico hesitou e desceu; daí o pecado. // Pecado que se dá em cada consciência directamente, ou em ressonância moral, e nunca *herdado* (segundo o

[1432] ADG [1916], pp. 47-48.
[1433] ADG [1916], p. 48.
[1434] Cf. ALI (livro) [1918], p. 308, nota de rodapé nº1 – acerca da Festa do Corpo de Deus em Penafiel, colocou em rodapé esta sua perplexidade: "Esta metafísica católica é por vezes desconcertante".
[1435] Cf. TD [1922], p. 26.
[1436] TD [1922], p. 26.

corpo) como *carácter adquirido* por o Pai Adão o ter transmitido à descendência"[1437]. Se Agostinho vislumbra o individualismo, tão caro a Leonardo Coimbra – numa perspetiva muito valorativa da pessoa humana –, mas perde-o neste mundo da natureza "simples transição do verdadeiro mundo da redenção": não sei descortinar nesta passagem o seu platonismo, que se há de resolver em cristianismo, ou a crítica à doutrina da Redenção e da Graça cristã – "misteriosa causalidade (?) da Graça"[1438]. O individualismo, entendido não como atitude egotista, mas como *indivíduo*/*pessoa*, é uma das realidades mais tardiamente apreendidas pela reflexão humana. Contudo, a doutrina do *Pecado Original* não deixa de realçar a liberdade do querer humano como ponto metafísico da realidade, e este é a primeira fonte de valoração do indivíduo. "Em Santo Agostinho apareceu, pois, a subtilização e aprofundamento de todas as anteriores tentativas de tímida eclosão do indivíduo: é a melhor parte da sua alma cristã; nele reaparece o *realismo* platónico, a Razão social absoluta: é a sua parte de organizador e *socius*"[1439]. Só que Agostinho fá-lo entre dois pólos, reconhecerá mais à frente – mas já vislumbrados por ele –, a liberdade e a autoridade, no pensamento e na ação[1440]. E quando começa a escancarar o coração, por via da inteligência, ao cristianismo católico, e percebe o amor como o mais elevado dom que só em liberdade o é, e que é nesta liberdade das consciências que se ama ou não, então o mal será conotado com o desamor que altera e adultera as relações naturais dos seres. Eis o pecado original: "desarmonia das consciências e enredamento ou desacordo da vida das consciências e da evolução dos mundos. É a natureza obscurecida para o homem, é o homem afastado de Deus e inimigo do homem"; mas não fica por aqui, eis a Redenção: "Mas Cristo *refará* as almas e os mundos e para ele a açucena é cândida e inocente, mais gloriosa em suas vestes que o rei Salomão"[1441]. E em *São Paulo* (1934), dedicado a Teixeira de Pascoaes, revela mais um progresso já esperado da sua conceção filosófica do Mal. Aqui o pecado original é apresentado como sendo "em nós natureza, e, por isso, a economia do resgaste implica a Graça, seja, uma amor excedente e plenamente gratuito"[1442]. Ambrósio de Pina afirma a falta de tempo, em virtude da sua inesperada morte, de Leonardo Coimbra para aprofundar o estudo da filosofia de Santo Agostinho, e encontra na obra *mutilada*, *O Homem às mãos com o Destino*, uma réplica dos Livros VII

[1437] M [1923], p. 245. Porém, no texto *Sobre a saudade* (1923) aproxima-se ainda mais do dogma da Fé Cristã, assumindo o *primeiro pecado* como um facto histórico e teológico, que merece ser valorizado filosoficamente – "Tudo tombou na desordem com o primeiro pecado e os mundos seguiram sua órbitas de morte, nelas arrastando o homem, enquanto este ficou a sonhar o regresso, à luz da Saudade, que, por dentro, o esclarecia. // A luz dessa Saudade fez-se relâmpago de amor, unindo a terra e o céu, trazendo à terra do exílio e à carne pecadora do homem a presença da Pátria Celestial. // No tempo palpitou o coração da eternidade, no estreito peito do homem bateu o coração do Infinito" (SS [1923], p. 335).
[1438] TD [1922], p. 26.
[1439] TD [1922], p. 28.
[1440] Cf. CMTCNCEU [1923], p. 345.
[1441] FAVFV [1927], p. 187.
[1442] SPTP [1934], p. 617.

E VIII das *Confissões* do santo filósofo e teólogo. E, conclui: "O grande pensador caminhava ao encontro de santo Agostinho, o maior génio cristão de intuições e de vivências poéticas. As implicações augustinianas no pensamento filosófico de Leonardo Coimbra assim no-lo demonstram. Deparam-se-nos neste filósofo elementos que o neo-augustinismo pode assimilar sem precisar de contorcer a sua linha evolutiva augustiniana"[1443].

O cristianismo "é o supremo transcendentalismo, e também o supremo imanentismo"[1444], e nenhum panteísmo pode ser superior ao transcendentalismo cristão (que muitos artistas modernos não percebem, julgando que a moral cristã amputa a emotividade e a espontaneidade artística), pois nenhum panteísmo excede a intimidade do imanentismo cristão. E é no *homem católico* que encontra o melhor exemplo. Porém, antes de chegar ao seio da Igreja Católica tinha uma péssima impressão do catolicismo, mesmo que reconhecesse que era no cristianismo católico, "o denso e seco calhau que é o catolicismo" ou a "má influência da orgia católica"[1445], que se guardou, vivendo e frutificando, o platónico-aristotélico pensamento que Dante usa, mesmo que alertado para os perigos da matreira Igreja de Roma, para escrever a sua *Divina Comédia*. Este, conjuntamente com a patrística, torna-se a primeira aproximação de Leonardo Coimbra ao que no futuro da sua filosofia o aproxima do neotomismo, do ideorrealismo, sem o *formalismo escolástico*.

Leonardo Coimbra, em 1911 e 1912, considerava a **Idade Média** um tempo perdido na Filosofia, no pensamento, "o longo período da ruminação"[1446], ou, uma filosofia que construía a realidade "com as noções dum Aristóteles emagrecido"[1447]. Uma idade adormecida no *formalismo escolástico* (não deixando de lhe reconhecer o mérito de nos deixar a lógica formal) e de ruminação do aristotelismo[1448]. A **escolástica**, que denuncia repetidamente, com outro conteúdo, na *nova escolástica positivista*, "é a simples repetição

[1443] PINA, A. Ambrósio de – "Implicações Augustinianas no Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra", in *Studium Generale*, VIII (1961) 1, p. 110.
[1444] RHHS [1935], p. 47.
[1445] SDPPPM [1913], p. 45.
[1446] PCa [1911], p. 252.
[1447] C [1912], p. 292.
[1448] Cf. C [1912], p. 292: "a seguir às épocas de ruminação escolástica, se grita o regresso à natureza, em ciência, em arte e em moral. A progressão do pensamento humano, que em Kant é do dogmatismo ao cepticismo e criticismo e em Comte de teológico a metafísico e positivo, não é mais do que um acréscimo contínuo de reflexão ou liberdade através do seu contínuo ritmo de naturalismo, escolasticismo, naturalismo". E na p. 293: "Quando o pensamento sossega na ruminação das noções elaboradas, há um período de definições formais, uma escolástica, que acaba por sentir a impossibilidade dum perpétuo movimento sem novo combustível; surge, então, o grito de regresso à Natureza". Ou, em CC [1921], p. 185: "A Escolástica é o nome dos momentos em que o pensamento humano de nada se acrescenta e percorre e circunda a grandeza dos seus domínios".

formal e extensa dum movimento de ideias que a interioridade dum juízo criador formou"[1449]. Ou, então, esta frase num artigo de 1914: "Platão realizou o Ser pela participação da ideia. Se é certo que a anterioridade lógica da ideia era a mera possibilidade como claramente o dirá o discípulo Aristóteles, é também certo que ficou aberto o caminho à natural distensão cousificante do pensamento que viria a pôr dum lado a realidade ideal e do outro a realidade bruta. Foi o que veio fazer a convergência do cristianismo com o helenismo platónico"[1450]. Talvez o nosso filósofo não se tenha apercebido da presença do estoicismo, e distorcido maniqueísmo, no cristianismo primitivo, bem como das conceções míticas do mundo grego e romano, ou, posteriormente, de outros povos cristianizados, no que define a teologia como os *novíssimos*. Vê a contenda medieval dos *nominalistas* e *realistas* assente no mesmo erro cousista dos seus contemporâneos, o de substancializar a ideia geral como nome posto a um momento do pensamento. Assim, entendia o nominalismo como tendente "para um cepticismo sensual, é um regresso do pensamento ao mínimo de elaborado, ao sensível tão imediato quanto possível. // O realismo (termo que significa o contrário do que hoje significa) *cousava* na ideia geral, e, por isso, era aparentemente mais verdadeiro, mas de facto mais perigoso para o pensamento. // O realismo adormecia um pensamento já parcamente alimentado, o nominalismo, pondo o pensamento em fome, era, contra o seu propósito, uma contínua solicitação de pensar sem *cousar* no meio da carreira, na ideia geral"[1451]. O realismo platónico, que é sempre um realismo das ideias, está na origem do problema medieval dos *universais*, e acrescenta dos nomes, é insubsistente e falsa no mundo dos sentidos, pois aqui tudo é relativo e particular. E o particular absoluto não existe. E Leonardo Coimbra afirma o primeiro universal realizado: " «Tudo é em tudo» "[1452].

Santo Anselmo (1033/1034-1109), Bispo de Cantuária, conhecido como *Doutor Magnífico*, denota uma influência significativa em Leonardo Coimbra. Utilizando largamente a dialética na exposição da doutrina revelada, em obediência ao princípio augustiniano da *fides quaerens intellectum* (a fé à procura da inteligência), destaca-se pela sua originalidade e profundidade da sua reflexão teológica. Quando pondera o argumento ontológico de Anselmo, distingue dois tipos da abstração na ideia de *Perfeição*. Esta traz consigo o outro sentido vivo da operação mental, e contém as duas cambiantes no verbo *abstrair*. Assim, escreveu –" Não é da ideia abstracta de perfeição que concluo a existência do Ser perfeito; mas da *ideia viva*, realizando obras, de perfeição sem limites, que concluo

[1449] ADI [1921], p. 206.
[1450] JJ2 [1914], p. 165.
[1451] C [1912], p. 210.
[1452] ADG [1916], p. 122.

uma longínqua fonte de perfeição, que alimenta as obras duma perfeição ascendente realizando-se me *vida*"[1453].

São **Francisco de Assis** (1184-1226), o homem por excelência da *nova humanidade* liberta de todos os *cousismos*, pois como uma criança, ele vê o que não conseguimos enxergar. "Para nós, S. Francisco de Assis é uma realidade tão difícil que muitos preferem negá-la, como *aparência* dum monoideísmo doentio"[1454]. Mas é aqui que radica a sua *pobreza* tornada confiança em Deus e na Sua criação, e como Jesus, faz-se amigo dos *pequeninos*. "A pobreza activa de Francisco de Assis, não era a carência de bens: era o trabalho activo de ver tudo à luz do sol do primeiro dia, acto generoso do Criador"[1455]. Leonardo Coimbra vê a vida como uma aprendizagem para a morte, pois tudo se deve compreender à luz do Infinito, mas escancarando uma nova visão da vida. O cristão é aquele que, pela graça, renasce para uma nova vida. Afirma a dignidade ontológica da realidade natural e de que todas as criaturas são fruto da Graça do Espírito divino. E o nosso filósofo partilha com o *pobrezinho de Assis* "uma boa amizade com a Natureza, considerando-a como vestígio de Deus, e partilha um profundo sentido de caridade, inteligido como socorro do Criador à voz comovida e saudosa do homem"[1456]. Em Francisco de Assis, Leonardo Coimbra, vê superada a dramática expressão prometaica, dos monstros e do caos, da velha ilustração pagã e mítica, na recuperação da amizade edénica que o santo de Assis redescreve entre a humanidade e a Natureza, preparando os espíritos para a visão moderna da previsão científica.

Nesta nova vida tudo depende da força do Infinito Amor, e o Amor é a única força criadora. A "visão de Francisco de Assis é a visão da *universal dependência*. Como poderia ele não amar a pobreza, que é a própria, directa e permanente afirmação dessa dependência, a própria suspensão da vida à *esmola de ser* do Infinito? // (…) // No entanto, foi com ela que S. Francisco incendiou o mundo"[1457]. Esta é a *visão iniciática* ou *ginástica/inversa* que nos coloca verdadeiramente diante da Vida e/ou da Morte[1458]. Esta

[1453] ED [1923], p. 317.
[1454] ADG [1916], p. 49.
[1455] CHFA [1927], p. 657.
[1456] Cf. DIMAS, Samuel – "A Loucura do Amor de Deus e o Mistério da Glorificação do Mundo em *São Paulo* de Teixeira de Pascoaes e em *São Fancisco* de Leonardo Coimbra", in CARVALHO, Sofia A. (coord. Geral) /Anabela Rita/José Eduardo Franco (coord. Científica) – *Teixeira de Pascoaes. As Biografias no Pensamento Português*. Vol. 1. Lisboa: Edições Colibri, 2017, p. 240.
[1457] FA [1927], p. 211.
[1458] Cf. FA [1927], p. 241: "Olhai agora dessa *nascente* para a *Origem*: então todas as coisas vos aparecerão a uma estranha luz de milagre, que é a *Manhã do Primeiro Dia*". Ou, é "a *visão ginástica* de que já falámos, subindo da Foz à Nascente – Isto é da Morte à Origem, para regressar à Natureza com divinos olhos de recordação". Daqui a similitude com a *Anamnésis* platónica da *Reminiscência do Mundo das Ideias* da Alegoria da Caverna. Sem dúvida, genial, mas não deve esgotar-se neste "platonismo cristianizado".

visão é aquela "que não cousifique numa Origem aquém ou além da própria dialéctica criativa, mas no carácter de originalidade, de refontalização que é encontrado pela conversão consciente de si próprio"[1459]. A negação da visão material é assumida pela visão espiritual que não significa a precipitação na Morte, mas a libertação para a Vida eterna. Uma dádiva do Criador. Não se reduz à aceitação estóica, mas é "a reacção da vontade ao sentimento da dependência total, (…), é o perfume da rosa da humildade"[1460]. Neste a humildade, pequeno com os pequenos, torna divino-humana a sua presença, como Cristo, Jesus: "um contagiado da infinita «Loucura da Cruz» "[1461]. Que leva o nosso filósofo a interrogar-se: as "divinas loucuras de Assis não são antes uma formidável erupção de amor social, de simpatia, de caridade activa, *dando-se* aos homens?"[1462] A sua caridade "é o convívio das criaturas com a consciência da presença do Criador. // A Caridade cristã é o amor dos homens em Cristo. É o viver da companhia sob a bênção do olhar de Deus"[1463]. Francisco de Assis não encaixa no perfil do senso comum (a que o próprio cristiansimo não escapa, sobretudo nas suas *verdades*, que nesta época, ainda (!), eram tidas como *cousismo católico*)[1464], do objetivismo, desse sindicalismo universal das inteligências e da socialização; Francisco de Assis "não é do *tamanho comum*, nem sequer dentro do cristianismo"[1465]. Francisco é alguém, uma alma, que reconquistou a pureza edénica, e que mostra um Deus Cristão que reconcilia todas as amizades da natureza e da humanidade; "é o homem espontaneamente cristão, é, pois, o homem que *reencontrará* a Natureza paradisíaca, (…), a ideia-acto do pensamento criador. Um Platão depois de Cristo, um Platão cristão, ingénuo infante que tudo adivinha-se, veria assim a Natureza"[1466].

A natureza não é um *caos de bem e de mal*, mas um empenho que pela e com a Caridade o cristão leva o socorro a quem desfalece e cuida do criado[1467]. Tudo é belo, tudo está em sinfonia. Só a alma ingrata é pecaminosa, e só o pecado destrói este *cântico de*

[1459] SILVA, Carlos Henrique do Carmo – "O tempo e a «visão ginástica» em L. Coimbra. Ambiguidades do Continuismo Criacionista", in *Didaskalia*, XVII (1987), p. 140.
[1460] FA [1927], p. 212.
[1461] FA [1927], p. 202.
[1462] EQERC [1923], p. 234. Ou, em FA [1927], p. 203: "A loucura de Francisco de Assis não tem cura, contagiou o mundo e aumentou-se desse contágio, e, nas solidões do Alverno, como um falcão gritando o alerta da madrugada, é agora a súplica incessante de sofrimento até à intimidade da Paixão. // A sua fome de Dor é devoradora e insaciável: Francisco é um glutão de sofrimento, um perpétuo esfaimado de Dor. // Tanta é a sua loucura que a *Paixão* o toma e abrasa, esculpindo-lhe as chagas dos cravos e a lançada do flanco".
[1463] FA [1927], p. 215. É muito mais que a *justiça social*, que se diz numa *visão aginástica*, e a caridade é a expressão da *visão ginástica* ou "a fraternidade vista na origem, rios, que os montes separam, lembrando-se, no serviço das sedes, da fonte originária donde partiram" (p. 214).
[1464] Cf. FA [1927], p. 205: "O próprio cristianismo tem o seu *senso comum*, um senso comum de verdades cristãs, que é, em suma, um certo equilíbrio entre as *obras* e a *Graça*, que é o apoio suficiente para a prática daquelas obras".
[1465] FA [1927], p. 205.
[1466] FAVFV [1927], p. 187.
[1467] Cf. FA [1927], p. 217.

amor. Este é um reencontro com as criaturas, entre os quais os semelhantes, e nestes com o Criador, fazendo convívio de Deus e das criaturas. A criação não é um mal, mas um gesto criador de amor que o pecado deturpou ("a rebeldia contumaz dos anjos e do homem"[1468]) e Cristo Jesus, *nauta das almas*, reconciliou. A alma verdadeiramente cristã, como a de Francisco de Assis, vive nesta amizade (Graça) reconquistada. A sua visão poética da Natureza, viva, não se trata de um otimismo superficial, como o da Renascença[1469], mas de uma nova realidade. Este não é o motor imóvel de Aristóteles[1470]. "É assim que Francisco de Assis, quando canta, se coloca numa Natureza para nós só ideal, *possível*, simplificada, por Ele já remida do pecado, em total convívio com seres universalmente pacificados"[1471]. Ardendo na fornalha do Amor de Deus, renovado em Cristo, olha o mundo com um novo olhar, sabendo nele contemplar a inocência, e suspenso do Infinito Amor, sua origem e sustentação. Mas é também o homem que vê na Origem, e para isso suprime os obstáculos que impedem, limitando e deformando a visão. A criação é obra do amor de Deus[1472], pobre e nu, isto é, em dependência total do Criador, liberta-se dos *túmulos caiados* que encarceram tanos homens e mulheres, e em ternura obediente entrega-se ao Criador e aos outros. Este é o "homem crucificado na Dor e glorificado em Cristo"[1473]. E, contrariamente a Nietzsche, manifesta em si que a *visão cristã da vida*, ou *visão franciscana da vida*, que é a mais amável e a mais otimista que o "caminheiro do Infinito, o homem"[1474] pode almejar. Francisco de Assis é, assim, a mais *alta expressão* do amor cristão e a "Fonte dum imenso Oceano ainda hoje em tumultuante loucura, que é o franciscanismo"[1475]. Todavia, esta pequena obra de *Francisco de Assis (Visão franciscana da vida)* não deixa de transportar em si uma visão platónica do cristianismo[1476], que, e apesar de tudo, revela uma aproximação, em profunda maturação, da Fé cristã católica; mas é ainda necessário acertar as coordenadas do rumo a tomar…

[1468] FA [1927], p. 216.

[1469] Cf. FAVFV [1927], p. 190: "Antes da Renascença fez *reviver* a Natureza, mas deitada tranquila no regaço, que a sustenta e que é a única Força, que a mantém no brilho, esplendor, saúde e harmonia do seu inocente estado originário".

[1470] Cf. GJ [1923], p. 298-299.

[1471] GJ [1923], p. 348.

[1472] Cf. DIMAS, Samuel – *A Metafísica da Experiência …*, p. 158: nesta passagem Dimas coloca mais uma divergência de fundo de Leonardo Coimbra com Kant quanto ao *Ato de Criação de Deus*, referindo que a faz "à luz do desenvolvido na tradição medieval e herdado por Leonardo Coimbra do pensamento franciscano". Em Deus não há necessidade de criar, pois esta não é um ato necessário, mas de pura gratuitidade de Deus. "Tudo o que Deus concebe é logicamente possível, mas nem tudo é necessariamente existente".

[1473] FA [1927], p. 219.

[1474] FAVFV [1927], p. 189.

[1475] FA [1927], p. 202."Este louco não mais conhece limites, quebrou os muros do *bom senso* e das conveniências sociais, e será como um vendaval de insensatez varrendo as almas…"

[1476] Cf. FA [1927], p. 208: "A Vida é uma caverna, a Morte uma libertação: eis um abraço em que se compreendem e amam o mestre heróico e o discípulo genial".

Mas esta aproximação de Platão fá-lo perceber algo que muitos demoraram, ou demoram, a perceber em Francisco de Assis e no franciscanismo: o seu papel na ciência moderna. Foi árduo o trabalho para arrancar a Natureza ao Caos mitológico[1477] em que tínhamos mergulhado o conhecimento e a manipulação do Universo. Para que a ciência se pudesse emancipar deste mundo caótico e mítico só a tranquilidade de uma liberdade de pensamento nos permitiria abstrair, refreando as emoções na busca da compreensão (*convívio*) da Natureza. Para isso contribuiu Pitágoras com os números e Sócrates com a Moral, mas é Platão, e Demócrito, que tentarão realizar a Ciência. No *Timeu*, segundo o nosso filósofo, Platão "sugere uma ciência que fosse uma simbólica matemática da realidade física"[1478]. Com a sua proposta da *Alegoria da Caverna* percebemos que entre o *real* e o *ideal* havia a diferença do modelo e da cópia, sabendo que o verdadeiro real era o mundo das ideias. Assim, a ciência, o conhecer, era encontrar na realidade as ideias que dão ser ao *real*. Logo, a "ciência seria a visão na *origem*"[1479], ou *Anamnésis*. Francisco de Assis, homem tranquilo e pacificado com Deus, os outros e a Natureza, encontra-se num patamar bem diferente de Platão que não se confunde com o que Aristóteles fez ao *bom platonismo*, nem com o caminho de Demócrito, que "deixando o Universo uma imensa solidão, onde no vazio, indefinidamente passeia a eterna coreografia dos átomos"[1480]. São Francisco de Assis bebe do *lado aberto de Cristo*, da mais nobre Tradição da Igreja, que assume os diversos contributos que afluíram, e que continuam afluir, ao longo dos tempos. E essa é a Vida da Igreja na sua Liturgia e nas suas Escrituras, testemunhada na vida dos crentes – a Palavra de Deus. Ou como o escreve em palavras tão belas o nosso filósofo – "Francisco de Assis é o Sarmento que jamais deixará o grande corpo da Videira, e, nele, corre a impetuosa a seiva da Origem"[1481]. E, sem dúvida, que os contributos filosófico-científicos diversos contribuíram para aquilo que podemos apelidar de *ciência franciscana*, que tem a sua raíz platónica muito bem destacada entre as demais: "a concepção platónica dum Universo *realista*, isto é, obedecendo a *ideias: feito de palavras do Verbo*"[1482]. Aqui a simbólica matemática, tão cara ao nosso filósofo, destaca-se por antonomásia, em contraponto com o biologismo aristotélico (as formas substanciais)[1483]. O realismo platónico triunfa na ciência moderna…, mas o franciscanismo acrescenta-lhe – e aqui está a particularidade do cristianismo – o *discurso do verbo* e o *convívio amigo* com a Natureza. E, então, a "Ciência moderna pode bem dizer-se que é filha da boa amizade franciscana do

[1477] Cf. FA [1927], pp. 220-222.
[1478] FA [1927], p. 222.
[1479] FA [1927], p. 223. Mas não se pode olvidar que o mesmo Platão usava da Mitologia para completar as suas explicações.
[1480] FA [1927], p. 223.
[1481] FA [1927], p. 237.
[1482] FA [1927], p. 223.
[1483] Cf. FA [1927], p. 224: "Aristóteles colocando o real da ideia implícito no real da percepção não deixava liberdade bastante ao espírito para formular hipóteses sobre esse mesmo real, que organizassem uma experiência seleccionadora dessas mesmas hipóteses".

homem e da Natureza"[1484]. E cegos são os que querem ver tudo (o *Milagre*, a *origem*) pela *luz da técnica* (uma crítica feroz ao positivismo e cientismo, profundamente materialistas) como fabricantes e artífices[1485]. Para o nosso filósofo, sem dúvida alguma, o que mais se releva em "Francisco de Assis foi a experiência metafísica e religiosa"[1486].

Alberto Magno (1193-1280), conhecedor de Aristóteles e mestre de Tomás de Aquino, foi pela via islâmica, de Averróis e Avicena, que recebeu o conhecimento desta filosofia aristotélica. É citado em *A Razão Experimental* (1923) acerca da doutrina do *distinguo* que faz a distrinça entre o ponto de vista filosófico e o ponto de vista teológico. Mas esta – afirma o nosso filósofo – é "percursora duma outra distinção, que abre o verdadeiro método científico – o hipotético-dedutivo, ou antes, hipotético-construtivo – pondo a verdade científica em termos de mera representação simbólica: «não diremos que a terra se move, mas que tudo se passa como se ela se movesse deste ou daquele modo» "[1487].

É na síntese tomista, sobretudo nas versões modernas do tomismo, valorizando a Idade Média, que se dá o encontro com São **Tomás de Aquino** (1224/25-1274) e a metafísica cristã, promovendo a reconciliação do pensamento criacionista leonardino com a filosofia cristã. Quer *S. Francisco de Assis (Visão Franciscana da Vida)*, de 1927, quer *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* (1935), são pilares deste alargamento da sua visão *criacionista* que se supera e, simultaneamente, se aperfeiçoa neste encontro com a metafísica cristã. Mas antes desse encontro, em *O Criacionismo* (1912), apresenta a filosofia "de Tomás de Aquino nada mais é que o *cousismo* de Deus católico e das parcas *noções* do parco aristotelismo"[1488]. Ou a crítica, que faz dez anos depois (em *A tradição e a democracia*), de um maior respeito pelo universal em detrimento do particular, *do indivíduo*, patente na classificação graduada da realidade e sua progressiva generalidade[1489]. Como iremos conhecer, mais à frente da sua caminhada filosófica, outra abordagem de Tomás de Aquino fará, valorando o seu trabalho. Porém, em 1921, por exemplo, em *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, apresenta a obra de Tomás de Aquino como um sincretismo[1490] de que a *Summa Theologica* é demonstrativa de períodos filosóficos assim definidos. Leonardo Coimbra não se opõe à noção *substância*, herdada de Aristóteles e

[1484] FA [1927], p. 224. Mas acresce mais à frente: "Este bom *realismo* platónico é a alma do pensamento de S. Francisco" (p. 225).
[1485] Cf. FA [1927], p. 242.
[1486] CHFA [1927], p. 657.
[1487] RE [1923], p. 60.
[1488] C [1912], p. 294.
[1489] Cf. TD [1922], pp. 28-29.
[1490] Cf. PFAQ [1921], p. 338.

aperfeiçoada em Tomás de Aquino, mas sim aos materialismos e formalismos que cindem sujeito e objeto e substancializam a vida e a existência. Parte é de uma realidade mais ampla, a *ousia*, essência duma coisa, e desdobra-a no processo do conhecimento e na concomitante evolução interior do ser. Afonso Botelho, falando acerca da morte existencial e essencial, enquadrado na sua metafísica criacionista, reconhece a proximidade do nosso filósofo a Tomás de Aquino. "Com efeito, nem por se apartar de Aristóteles deixa de fundamentar o Criacionismo numa certa forma de substancialidade, que depois liberta, tal como S. Tomás o fez, extraindo da concepção aristotélica do ser o novo princípio de existir, que é ponto de partida para a metafísica cristã"[1491]. Assim, não nos admiremos com o que afirma, taxativamente, em 1916, no texto *A Alegria, a Dor e Graça* (1916), escrevendo: "Entre todas as ideias há uma que S. Tomás de Aquino iluminou de todo o seu génio. É a ideia de *ser*"[1492].

O nosso filósofo, aproximando-se, embora paulatinamente, de uma metafísica cada vez mais cristã (embora não confessional ou *dogmática/cousista*), realça a ideia de Ser omo uma das mais presentes a todo o pensar e agir humano, como nódulo estável, mas oculto e difícil, e por isso *campo fértil* para todo o ceticismo, e sem dúvida o fundo substancial do *ser* humano. O oposto é o niilismo, o vazio, já o *ser* é o infinito preenchendo o nada, soerguendo o corpo na vastidão do Espaço. O homem mergulhado no "ilimitado oceano do ser" deixa de ser a "humilde cana tremendo ao Vento"[1493], e torna-se poderosa e atenta árvore que entrega ao vento as sementes. Quer dizer, torna-se ator da vida pensada, sentida e agida. Um Quixote consciente. É neste mesmo texto, *A Alegria, a Dor e a Graça* (1916), que apresenta mais uma prova da existência de Deus[1494], e manifesta a desconcertante admiração pela teologia ignorar este argumento. Este argumento suporta-se na ideia consistente da afirmação do *ser* como sustento da realidade dos mundos. Por outro lado, chegando-se à visão desse *ser*, manifesto em amor, preenchendo o nada – remata o nosso filósofo –, e "não se vê que esse *ser* é, no homem, uma febre de imortalidade, um desespero de náufrago procurando o eterno, como único ponto sólido no abismo da vida que transita e foge!"[1495] Mas reforça a sua dúvida, porque esta e a obstinação, *são o mais seguro caminho da esperança*, no questionar de um Deus dado na infância (o seu catolicismo de Batismo) que nunca tinha sido questionado *numa honesta ansiedade de positivismo*. E acrescenta: "Prefiro o Deus, cuja força sentimos fremer ao nosso próprio braço ao erguer o heróismo, cuja consciência foi amor e convívio no grande e compreensivo abraço de desejo e alma com que abraçamos o Universo"[1496]. Em suma, o seu criacionismo, na força do poder maior da moral, é o seu traço de pensamento. Teima

[1491] BOTELHO, Afonso – "Morte essencial …", pp. 162-163.
[1492] ADG [1916], p. 131.
[1493] ADG [1916], p. 132.
[1494] Cf. ADG [1916], pp. 133-134.
[1495] ADG [1916], p. 134.
[1496] ADG [1916], p. 134.

em querer o dever, afirmando o valor absoluto da consciência, *origem e farol desse dever*. O *ser*, aqui, identifica-se com *dever*. Estará longe de Tomás de Aquino?

Talvez não, pois em 1920, no texto *O Problema da Indução*, o nosso filósofo aproxima-se de um conceito basilar em Tomás de Aquino, a *Analogia*. "Pelas analogias que apreendemos nesse Universo podemos achar ainda as formas de finalidade, se a essas formas correspondem intenções como as nossas é o que é claramente impossível saber depois de ter afastado aquelas realidades onde uma séria analogia nos poderia guiar. // Mas a analogia adquire um valor superior, quando pensarmos que toda a nossa realidade é obra dum pensamento, que enche de claridade, certeza e vitória a nossa acção"[1497]. Mas esta abordagem é sobretudo o valor de uma *consciencialidade* do mundo físico que penetra todo o Universo físico. Esta não é um método lógico, mas o maior motivo psicológico das descobertas científicas. O raciocínio por analogia, como forma psicológica, é a fonte de todos os raciocínios lógicos, que vive longe das certezas nominalistas da ciência e muito perto da riqueza concreta do real (dos processos da vida e do universo físico)[1498]. "A analogia é o grande processo e invenção científica, como é o processo da evolução linguística, como é o eterno processo de criação artística", e a *indução* "não é mais que uma analogia mitigada pelas exigências duma Razão identificadora"[1499]. Sendo esta uma aproximação a Tomás de Aquino, não deve deixar de ser realçado que esta se dá pela ciência ou filosofia da ciência, não pela teologia, destacando a *analogia científica*, que é de outra ordem, em relação a outras (por exemplo, a artística). A analogia é um *único modo* de compreender[1500]. É mesmo o processo fundamental de conhecimento que "de preferência vai servir às ciências na formulação dos seus juízos de simples existência tendo de ser o que se aproxima mais da ausência da finalidade, será a pura inércia duma tendência, que se componha com outras tendências igualmente inertes mas de sentidos diferentes"[1501].

Já em *O Problema do Conhecimento*, em 1924, o nosso filósofo, denunciando o influxo do neotomismo nesta obra, em que trata das várias épocas do conhecimento na história da filosofia grega em confronto com a filosofia moderna, apresenta a relevância deste encontro no percurso e no futuro da sua filosofia. Aqui apresenta o idealismo realista de Aristóteles, como derivando de Platão, e presente em três correntes modernas: o idealismo imanentista, o idealismo realista e o idealismo fenomenista. Por outro lado, desenvolve e

---

[1497] PI [1920], p. 177. Ou, Cf. RHHS [1935], pp. 60-61: a "redescoberta da concepção escolástica da *analogia do ser*".

[1498] Cf. PFAQ [1921], pp. 392-393. Em nota de rodapé, na p. 392, assim a define: "A analogia é o reconhecimento de semelhança. Quando a semelhança é redutível à identidade pela simples majoração ou minoração, produto por uma constante, a analogia é construção lógica. // A analogia formal é a identidade: $\frac{a}{b} = \frac{c}{d}$; de *a* fiz *b* pelo mesmo processo de espírito pelo qual de *c* faço *d*".

[1499] PFAQ [1921], p. 423.

[1500] Cf. CIB [1923], p. 359.

[1501] CIB [1923], p. 360.

aprofunda as noções de *ato* e *potência*, concluindo na existência de *ato puro* como condição transcendental da sua possibilidade. O desenvolvimento da noção de *causalidade*, como explicativa da forma, da origem e do fim do movimento do sujeito ativo (e uma cosmologia ganha bases sólidas no seu pensamento metafísico). Em Aristóteles o ser não é claramente distinguido nos seus dois sentidos, mas em Tomás de Aquino é completamente dissecado o sentido predicativo e o sentido existencial, recuperando na sua filosofia uma conceção do *ser enquanto ser*, favorecendo uma visão intuitiva e inesgotável da realidade do ser real na sua amplitude e mistério. Assim, o "esforço original (o que se segue são degenerescências e comentários) dos gregos acaba, pois, com a concepção dum ideo-realismo, que explica a necessidade da experiência, pois é ela que dá as imagens sensíveis a unificar, e onde, no entanto o ser se não pulveriza no pluralismo heraclitiano, nem se fixa, seco e petrificado, no monismo eleático. // É esta teoria do conhecimento, que é ao mesmo tempo uma metafísica, uma teoria do Ser, que servirá a S. Tomás de Aquino para a grande sistematização filosófica da Idade Média"[1502].

É com este idealismo platónico, ideorealismo aristotélico e tomista, que enfrenta o idealismo criticista de Kant. Para o nosso filósofo, Immanuel Kant fragmentou o Ser e levou ao voluntarismo de Schopenhauer e ao niilismo de Nietzsche. Isto sem deixar de valorizar a Crítica kantiana e a ciência moderna. Mas, talvez pretendendo ir além de Tomás de Aquino (ter em conta que o conhece, sobretudo, por via indireta), Deus além de Ato Puro é o Ser Infinito e o Amor Infinito Incriado. Sem olvidar que é através da essência do ser, em oposição aos excessos da abstração e exigindo-lhe o universal, simultaneamente viva, que Leonardo Coimbra, como em Tomás de Aquino, mantém aberta a via de acesso à existência de Deus. Mas em 1927, em *Notas sobre a Abstracção Científica e o Silogismo*, ainda é um severo crítico, mordaz e direto, do que entende que no tomismo é uma vulgarização do pensamento humano. O pensamento aristotélico é, para o nosso filósofo, um compromisso entre o *bom idealismo platónico* e o empirismo do *senso comum*, e acrescenta que a teoria abstrativa de Aristóteles é uma simulação da *anamnesis* pela iluminação feita pelo intelecto ativo. Mas tudo isto é tempo perdido em banalidades, que o aristotelismo fez pesar sobre o pensamento humano, e que ainda pesa "com o renascimento do tomismo, como um belo sistema em que os homens do senso comum se reconhecem, aumentados e contentes"; e conclui, numa demolidora crítica ao neotomismo: "Qualquer *apriorismo*, que ignora a liberdade do Espírito no seu trabalho de análise regressiva e correlativa síntese progressiva, poderá dar sistemas satisfazendo temperamentos e épocas, mas não dará a própria vida inquieta duma ciência e duma filosofia, que não podem, nem desejam encerrar-se na plenitude do saber atingido"[1503]. É forte esta crítica ao neotomismo, denunciando o seu divórcio com o método científico da pesquisa moderna. Na homenagem ao Dr. Abel Pacheco, a 7 de Abril de 1934, e na crítica à obra de Teixeira de Pascoaes

[1502] OPC [1924], p. 46.
[1503] NACS [1927], p. 271.

(outra grande referência de Leonardo Coimbra), na Revista Museu, de Setembro de 1934, já se pode falar de uma *metafísica cristã*, e não somente tomista ou neotomista, no seu pensamento dito ou escrito. Ou, e porque não, a conferência sobre a *Apologética de Pascal*, em 23 de Março de 1935, no Círculo Católico de Operários do Porto. Aqui pressente-se a presença marcante de Pascal na sua conceção metafísica e na evolução do seu humanismo. Contudo é na sua última grande obra, e objeto deste meu estudo, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, que dá sinais evidentes da sua adesão a um ideorealismo, incluindo a analogia do ser, consentânea com metafísica cristã.

Duns Scotus (1265/1266-1308) demarca-se do tomismo pela sua atenção ao particular, ao individual, separando a teologia e a filosofia, obviamente, não totalmente, mas em relação a Tomás de Aquino. Assim, mesmo que inconscientemente, vai preparando para a filosofia "o seu caminho de *dessacratização* ou liberdade, ao mesmo tempo que põe a mais alta virtude religiosa no amor ou livre movimento das almas para Deus"[1504]. De facto, em Duns Scotus a grande tradição augustiniana, passando por Santo Anselmo e São Boaventura, sem deixar de ser fiel à mundividência franciscana, imprimiu uma sólida base filosófica, de nível metafísico, ao seu pensamento. Assim, o indivíduo era filosofema essencial para a cultura filosófica cristã, que na época nominalista (Séc. XIV) acentua-se com dimensões de quase absolutismo. O indivíduo, sem laivos de nominalismo, é em Duns Scotus o conceito de *haeceidade* que afirma a essência da humanidade, algo positivo, como correspondendo uma ideia divina, e afirma a dignidade da natureza, especialmente na expressão da humanidade. O seu voluntarismo é marcado pela razão, mas não são os objetos ou o intelecto a determinar a vontade. A sua radicalidade e excelência assim o exigem, manifestando sobretudo o Infinito. Um personalista antes do tempo… para quem a individualidade é um facto original. O seu contributo para a ciência moderna é muito valorizado em Leonardo Coimbra, pois o seu realismo, de forte índole platónica, pondo em causa a epistemologia ontologista de Aristóteles, liberta a matéria para a aceitação da lei da inércia, posteriormente. Recuperando toda uma tradição anterior que a escolástica tinha ostracizado, Duns Scotus é um dos principais fautores da ciência moderna. "A uma matéria, sem o *oculto* duma como vontade interior, a uma matéria levando em si um *acto* dominador, a uma matéria, ainda um pouco *mágica*, era preciso substituir um elemento último da regressão analítica suficientemente simples e maleável, uma como lembrança do *apeiron* de Anaximandro, para poder receber determinações que se *conservem*"[1505]. E Duns Scotus foi um dos primeiros aventurar-se para além da abstrações aristotélico-escolásticas (adverso ao método de pesquisa científica), vencendo a incapacidade verborraica em que laborava a filosofia e a ciência de então.

[1504] TD [1922], p. 29.
[1505] NACS [1927], p. 268.

Alighieri Dante (1265-1321), de grande formação clássica (Virgílio, Horácio, Cícero, Séneca, etc) e que se formou em Bolonha em Retórica (guardando para sempre a beleza da linguagem e o culto do estilo, tudo entendido como arte), conhece Platão e Aristóteles, bem como Boécio e Tomás de Aquino. Todavia, é sem dúvida Virgílio o seu grande mestre e a sua influência mais presente, contudo as suas ideias estão "penetradas ainda de idealismo platónico"[1506]. Este artista, como muito bem deteta Leonardo Coimbra em todos os grandes artistas, tem presente na sua obra teses fundamentais da filosofia, bem como da teologia. Assim, em *A Alegria, a Dor e a Graça*, descobre com Dante a *Eternidade*, a Vida Eterna/o Céu, como reposta à questão "*para onde vão as almas?*", desafiando-nos a comunicar com o Mistério. Não com banalidades, como o Espiritismo, mas na escuta do Silêncio formidável do Mistério que tentou a voz de Dante: "As almas atravessariam a terra em exílio para regressarem ao seio de Deus, contemplando a harmonia e a beleza dos mundos. // «… E o céu não tem outro lugar que o entendimento divino no qual se acende o amor que o move e a virtude que ele derrama…». // Aí moram as almas justas e bondosas que a vida terrestre seleccionou para a virtude. // «… Lá se pode compreender como o ser feliz tem o fundamento no acto de ser, não no acto de amar, que vem depois…» "[1507]. Em rigor, consiste em possuir uma *visão por dentro* do mundo, que se expressa na plenitude da cósmica consciência social das *almas* que sempre viveram para e em Deus. Assim, conclui Leonardo Coimbra, as consciências não se perdem mas alargam-se e aprofundam-se num grande abraço de compreenssão de si mesmas. O amor é a consequência lógica de quem se compreende assim, encontrando no todo a universal participação, a ligação completa e perfeita. Não há, nesta solução encontrada, uma oposição maniqueia do Tempo e da Eternidade. Nega as hipóteses da dissolução aniquiladora das memórias e das consciências, de onde parte toda esta questão na sua filosofia. Contudo, neste texto, ainda longe da sua conversão à Fe cristã católica, afirma-se contrário ao *dogmatismo teológico*, portanto, o Céu não é um além de recompensa, mas valoriza-o metafisicamente.

Leonardo Coimbra na *Divina Comédia*[1508] percebe a presença de Platão em Dante, bem como o seu contributo para o debate atual do pensamento platónico (ou idealismo dialético, que parece ser a mesma coisa ou similar em Leonardo Coimbra) e o seu lugar no mundo moderno, não raramente idólatra do dinamismo e do intelectualismo, das lógicas mecânicas. E, algo caro ao nosso filósofo, queria muito reformar a moral, a política e a religão. No âmago do seu pensamento, mesmo defendendo o primado da moral sobre a metafísica, está a metafísica, a mais nobre das ciências naturalmente acessíveis à

[1506] SDPPPM [1913], p. 45.
[1507] ADG [1916], p. 124.
[1508] Cf. CFEP [1920], p. 80: "*A Divina Comédia* é o sonho de Jacob em plena vigília, é a onda iniciada num estremecimento da alma do Poeta e, alargando e subindo, penetrando em todos os planos da vida espiritual…"

humanidade; contudo dominamo-la deficientemente. Assim, na *Divina Comédia*, "expõe uma metafísica, que é nímia parte de luminoso idealismo dialéctico, pela bruta *Autoridade* [suponho ser a Igreja Católica] consentida. No canto vinte e cinco do Purgatório se pode ler uma teoria da epigénese [doutrina fisiológica oposta à da evolução e que explica a formação do indivíduo por uma série de criações sucessivas de órgãos ou de moléculas justapostas], que, na sua oposição ao performismo de Leibniz [neste texto Leonardo Coimbra opõe Leibinz, representante do pensamento moderno, e Dante, representante do pensamento platónico, realçando as diferenças entre os dois pensamentos] mostra bem, como queríamos, a grande diferença entre o moderno pensamento e o pensamento platónico, guiando, por Aristóteles, o génio de Dante. // Por uma evolução interna (a sedução da Ideia ou do Acto, segundo Platão ou Aristóteles) o sangue mais puro, contendo a virtude do corpo, é alma de planta, e é alma como a da anémona, que organiza as potências, isso é, o corpo"[1509]. Portanto, não se deixando envolver pela mecânica apresenta uma epigénese criadora, e Leibniz uma epigénese mecânica (o grande vício cousista do pensamento moderno). São claramente distintos, assim, estes dois pensamentos. "Só o regresso a um idealismo dialéctico acabará com um mundo sem alma ou matéria sem pensamento, e com uma alma sem liberdade e acção, ou pensamento sem entranhas e realidade"[1510]. Ele que faz colaborar em pleno teologia e filosofia, libertando esta última da escravidão a que o período medieval a tinha ostracizado. Como, e isto significa uma rutura que ainda demoraria séculos a concretizar-se (se é que já se concretizou em todo o lado), o seu humanismo propõe como fonte de verdadeia nobreza não o sangue e o nascimento, mas o espírito. Logo, ao alcance de toda a humanidade.

Luís Vaz de Camões (1525-1580) mereceu-lhe uma conferência, intitulada *Por Camões* (PCa), em 1911, onde é apresentado como o *nosso maior poeta*. Valorizando o papel da literatura e da arte em geral para a compreensão do Universo e da Humanidade, nesses tempos de cientismo e positivismo totalizantes e exaustivos na leitura da realidade e da vida, começa por dizer que, quer a arte, quer a ciência, "guardam as conquistas que o homem vai fazendo à Natureza. // Pela ciência possui o homem o espaço e nele exerce uma actividade continuamente crescente e ampla. Pela arte possui-se o homem no tempo, furtando-se à dispersão e exteriorização absoluta, para ir criando o tempo com a transmutação dos seus sonhos em acção, para se ir ensimesmando e possuindo no meio do universal fluxo"[1511]. O poeta é dotado de uma sensibilidade e sentimentalidade tal que lhe torna continuamente presente o universo. Os poetas são caudais de vida, que rasgam a existência com a presença fecundante das suas palavras: "Imaginai que, subterrâneo e

[1509] SDPPPM [1913], pp. 46-47.
[1510] SDPPPM [1913], p. 48.
[1511] PCa [1911], p. 256.

distante, nos corre sob os pés um regato, e donde em onde a terra se abre em bocas de verdura, falando o refrescante murmúrio das águas profundas. // Assim são os poetas"[1512]. Que com os santos (o *poeta praticante*) e os sábios (o *poeta vagaroso*, mesmo quando criador é sempe poeta), são os argonautas do Mistério, que eternizam o instante. É mesmo o *redentor* da humanidade que se eleva, pelo seu esforço, sustentando a sua fisionomia angélica nesta atividade evolutiva na qual participa, pois "as forças de Morte ainda o hão-de perseguir e, se não continua subindo, há-de degradar-se em caricatura animal"[1513]. Mas é no divino *Oceano da Memória* que se realiza a poesia da existência humana. A liberdade criadora, que com mestria esgrima na sua escrita, expressa na grafia do sentimento e da sensibilidade, liberta-o da escravidão da *dor*, assim, ergue-a em *frutos de beleza eterna*. Esta "dor" é a vida e a realidade concreta, em carne e osso, em alegria e sofrimento. No poeta *chora e ri lágrimas e sorrisos fecundos*. Por outro lado, como o afirma no início do artigo inicialmente citado, na literatura "vive a alma humana nas suas relações cósmicas, nacionais e regionais"[1514]; o seu valor social é manifesto, porque "nelas e só nelas vive hoje a alma de insatisfeita aspiração, de sofrimento, de humildade e amor"[1515].

Sem dúvida, a literatura é um riquíssimo manancial de reflexão filosófica para Leonardo Coimbra. Por isso, a "alma humana, a alma étnica e a bem mais profunda alma cósmica vivem e palpitam na obra de Camões. Que mais torturada figura de ansiedade de amor e desespero de impotência que a desse Adamastor?! Ele é o estranho Prometeu!"[1516] É a ansiedade de amor, a própria tragédia da Vida, em mísera carne de duros penhascos. Nas suas dúvidas mais abismais e na sua mais pura essência religiosa, a humanidade, a sua *alma cósmica*, encontra-se e vive no poeta e no seu lirismo que dignifica e exalta o indivíduo[1517]. Camões, que a crítica de boticária se contenta em reduzir os Lusíadas (a sua obra por excelência) a uma mescla de paganismo e de cristianismo, soube ligar a humanidade e a vida do planeta, consciência no Infinito, pelos invisíveis fios da Memória, o Mar e Pátria à vida espiritual do Universo – "As oitavas d'*Os Lusíadas*, ondas do mar salgado, são eternos estremecimentos de Memória esculpindo no Infinito a *fisionomia espiritual da Pátria*. // (…) // As oitavas dos *Lusíadas* são as ondas do mar, levando em espuma as bandeiras das batalhas, trapejando ao vendaval dos heroísmos, os sonhos da raça, o amor, Coimbra e o Mondego, os montes, campos e boninas…"[1518]. Esta é uma obra de arte, um *ser vivo*, uma consciência viva que salva para a Memória o que transita na

[1512] CFEP [1920], p. 75.
[1513] CFEP [1920], p. 78.
[1514] PCa [1911], p. 253.
[1515] PCa [1911], p. 255.
[1516] PCa [1911], p. 256.
[1517] Cf. PCa [1911], p. 257: "Originalmente individualista o lirismo pode levar o homem, de entusiasmo em entusiasmo, a sentir-se bem mais concreto e real na universal sociedade dos seres do que encarcerado nos seus sentimentos, que, isolados em si, perderiam a cor, o significado e a vida. Na obra de Camões temos a alma lusitana".
[1518] CFEP [1920], p. 80-81.

existência da humanidade e do mundo, e não se reduz a um maravilhoso mesclado de paganismo e cristianismo do renascimento humanista. Para Leonardo Coimbra o Lusíadas camonosiano é uma exposição poética da convivência da natureza e da humanidade, fora da qual a natureza não existe. O *homem prometeu*, "perdido e vagabundo, encontrou a mão de Jesus reconduzindo-o a Deus; mas quantos ainda hoje passeiam num Infinito mudo a desolada estátua de sua solidão e tristeza"[1519]. Só a *candeia cristã* é a Presença Universal desse Infinito, dadivoso e inesgotável, capaz de superar o *homem prometeu* encarcerado nos seus desejos.

Em Camões a *alma da Pátria* toma consciência do seu papel na civilização humana. O nosso filósofo propõe o *abraço universal* da humanidade na sua profunda e igual dignidade, bem como o *abraço total de Deus*, e como este não nega o indivíduo, a pessoa, também o outro não anula o valor e a dignidade dos povos e das pátrias. Só que, como Camões mostra na sua obra renascentista, e que parecem antagónicas, "o paganismo na comquista material do mundo, e do cristianismo – fraterna espiritualização dos povos"[1520]. Afirma Leonardo Coimbra que o poema camosiano d'*Os Lusíadas* faz uma interpretação cristã da conquista da matéria ou ciência., dominando os elementos e dilatando a Fé, marcando a convicção de que os portugueses, talvez à maneira do *Quinto Império* do Padre António Vieira, definem o destino universal e universalizante de Portugal e dos portugueses. "O destino de Portugal é erguer as oitavas de *Os Lusíadas* no azul da imensidade, fazer desta pequena Pátria um corpo, uma hóstia para cada coração, cantar a divina saudade da Pátria celeste enquanto as mãos da terra vão amanhando este bendito torrão, levando a cada alma o pão espiritual do amor"[1521]. Que similitude, apesar de estarmos só em 1924, com os Sacramentos da Fé, especialmente a Eucaristia. Camões não é um romântico, nem um clássico da erudição greco-romana, mas na sua carne e osso, na sua alma, sentiu o vendaval da desgraça e da dor. Sofreu esta dor e compartilhou esta glória.

Mas a pátria, valor caro aos homens e mulheres que viveram as arguras da Grande Guerra, vendo tombar valores e mitos que julgavam imortais, *será sempre um ser vivo*, que na sua vida espiritual (que não se reduz à esfera religiosa da existência) é *parte da vida eterna que mereceu* e a sua vida temporal, nas contingêrncias da matéria (que não despreza, mas valoriza no todo que define a vida), é o traço luminoso que a sua *alma acendeu na história* concreta de cada homem e mulher. E Camões, enaltece-o o nosso filósofo, "é um dos homens em que mais alto e profundo pulsou o coração português; Camões é o homem, que, primeiro e melhor, ouviu as vozes íntimas desse coração e, coando-as por seus lábios comovidos, as fez canto de lirismo e epopeia"[1522]. Esta é uma

[1519] CFEP [1920], p. 85.
[1520] COB [1924], p. 635.
[1521] COB [1924], p. 636.
[1522] CN [1924], p. 57.

pátria a fazer-se, desde os vagidos da sua infância, vendo-a "afeiçoar-se em Guimarães com a frescura das águas e das árvores"[1523] até ao imenso mar salgado das descobertas. Por isso mesmo, ler "Camões é ter por berço o ritmo das ondas" e com este *albatroz* da história pátria fundir as duas correntes da *interiorização medieval* e a *exteriorizão renascentista*, do *paganismo* e do *cristianismo*, ressalvando que este "deixa (…) a cada destino o cuidado de se fazer pelo esforço da sua vida moral, pela intensidade da sua comunicação nas infinitas virtudes de Cristo, mas marca a cada um a fragilidade do seu querer ético pela tara do pecado original"[1524]. Contudo, numa assunção progressiva do cristianismo na sua vida e no seu pensamento, Leonardo Coimbra vê em Camões o encontro de diversas correntes do pensamento filosófico e científico, que desaguam na história concreta da humanidade em busca de uma *Pátria* sem fronteiras que *se encerra em êxtase no próprio coração de Deus*. O recolhimento cristão e a ciência não são opostos inconciliáveis, ou mesmo incomensuráveis, mas as duas faces da mesma e única realidade – a Vida, interior e exterior. Assim, na sua pena poética, conclui o nosso filósofo: "Ler Camões é rezar o Mar"[1525].

Giordano Bruno (1546-1600), na sua conceção monadológica, devedora de Francesco Patrizzi e do Renascimento, acresce a ideia de um cosmos infinito e a correlativa ideia da própria humanidade. Leonardo Coimbra considera-o um dos fautores dos tempos modernos[1526], o "primeiro bêbado"[1527] da ciência moderna, marcando indelevelmente o seu pensamento e agir. Esta atitude leva-o afirmar a existência de céus e sóis diversos, uma pluralidade de mundos e uma astronomia para além das questões do geocentrismo ou do heliocentrismo e, comsequentemente, defende a dignidade da pessoa humana, que exalta e à qual não devemos pôr limitações. É um espírito livre, que Leonardo Coimbra compreende como fruto do próprio cristianismo, mas que o diluiu nesse "infinito cósmico da ciência moderna"[1528]. O seu deísmo fá-lo enfrentar, ou coloca-o em confronto, com todo o dogmatismo e, por outro lado, aproxima-o do iluminismo nascente. Luta com Garibaldi e quer, com ele, uma Itália unida. Ora, este pensador, teólogo e filósofo, está na vanguarda dos que se emancipam da autoridade eclesiástica e na defesa da pessoa humana na sua radical autonomia. A sua morte, que apelida de *assassinato*, não faz desaparecer o infinito cósmico, mas ela mesma é essa dúvida que Shakespeare proclama na sua *tragédia*. Aqui, o nosso filósofo vê cumprida a irreversibilidade da emoção, que nem o afastamento no tempo apagará.

[1523] CN [1924], p. 59.
[1524] CN [1924], p. 58.
[1525] CN [1924], p. 60.
[1526] Cf. AR [1912], p. 380.
[1527] C [1912], p. 301.
[1528] C [1912], p. 301.

Miguel Cervantes (1547-1616) abre-lhe caminho, num mundo marcado pela caducidade e a dor, para a necessidade de encontrar uma outra resposta para o cada vez mais faminto *desejo naturalista de consciência*. E acrescenta, nesta descoberta com Cervantes – "E, se agora 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. // Sem isso seria o além-mundo uma abdicação da nossa dignidade humana, uma traição do único ser, que fala e exige, para todas as mudas impotências que ao seu lado porventura esperam o resgaste"[1529]. Em tempos da proclamação do progresso indefinido, retilíneo e sem fim, e de comunhão com uma natureza conservativa, mas muda e insensível, o nosso filósofo conclui o evidente – "O homem ama no meio duma 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"[1530]. Ora, é aqui, quando se interroga com esta vida humana feita lágrima e esforço, alegria e eperança, traçada na dor de quem ama, que lança mão do Quixote de Cervantes, não para se reter num quixotismo, que denuncia, mas para nos ensinar a concretizar os sonhos mais audazes da humanidade. "D. Quixote é a própria fome do Ideal"[1531]. Num pensamento que apelida de *trágico* e *humano* na personagem do *cavaleiro da triste figura*, coloca a humanidade na pele do *Quixote do Infinito* em busca da *Ideal Dulcineia*: "Loucura de D. Quixote, sublime loucura do ideal, abrasada fome de justiça, lealdade e Deus, contagiosa epidemia a que nem Sancho escapou, como és a única doença que fechas os olhos da carne num desvairamento de vida substancial e eterna"[1532]. E Leonardo Coimbra compreende que Cervantes é dotado de um realismo cristão e espiritual, apresentando D. Quixote, *o Ideal crucificado no mundo*, a máxima interrogação da humanidade – "e o que é o homem?"[1533]Seria bom que a humanidade soubesse que é D. Quixote, pois alguns (ou muitos!) ignoram, permitindo que a *tragédia*, onde melhor se revela a natureza humana, leve a humanidade a tomar as *proporções de Prometeu*. Quer dizer, quase divino. "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. // E, como nenhum acto existe fora do todo, o Universo há-de responder à nossa afirmação"[1534].

[1529] ADG [1916], p. 127.
[1530] ADG [1916], p. 128.
[1531] CFEP [1920], p. 79.
[1532] ADG [1916], p. 129.
[1533] ADG [1916], p. 130.
[1534] ADG [1916], p. 131.

Este *Quixote consciente* é a humanidade mergulhada no *ilimitado oceano do ser*, que além do éfemero, de que se vai heroicamente libertando na travessia da vida, vencendo o opaco da existência no arremesso da própria vida no ritmo da vida universal. E afirma o absoluto da consciência. "É o *ser*, que o embebe e penetra; e, como as linhas de força que obrigam a agulha têm a directriz polar, o ser que o enche, a opulência de ser, que o inebria e engrandece, marca a presença duma consciência tão alta que nem uma suspensão carece para nos exaltar e subir permanentemente. // Não estamos nós a ver, para além de D. Quixote, a alma humana, louca de ideal, faminta de substância eterna, impelindo-o constantemente? // (…) // Essa fonte inesgotável de heróismo moral, essa continuidade de sempre excedidas acções meritórias é *a resposta do Ser á nossa atiude quixotesca dentro da vida*"[1535]. Contudo, comparado com Cristo Jesus, D. Quixote não passa de um pássaro com asas incapazes de voar mais alto, pois Cristo é a Vida e a Luz plena da humanidade. É uma superação da fatalidade que, bem à maneira da *tragédia grega*, D. Quixote não opera e Cristo Jesus realiza, superando, a *pávida máscara* que oculta o rosto da humanidade na sua animalidade. "D. Quixote é o Ideal; o Evangelho é a própria visão espiritual exaltada aos planos superiores da divindade. // D. Quixote é o cego impelido para a Beleza por um pressentimento interior; Cristo é a própria Luz abrindo olhos de percepção espiritual na máscara pávida do homem. // D. Quixote é a subida das águas no vazio que o turbilhão formara; Cristo é a *ascensão* das almas na estrada de luz que a sua passagem incendiou"[1536].

William Shakespeare (1564-1613), que Leonardo Coimbra apelida de *moderno*, é o edificador da tragédia moderna (a expressão frequentemente usada é, *trágico shakespeariano*), apresentada como *a verdadeira*, mas que é criação do cristianismo diante do problema do Uno e do Múltiplo. "Antes que o cristianismo descobrisse o abismo do Espírito, não poderia aparecer em Shakespeare. (…). Poderia alguém anterior ao cristianismo dar-nos aquele trágico sublime? Não. A sua aquiescência é sublime, porque se curva a Deus e não à Fatalidade. Não é uma alma escrava recebendo, é um espírito *livre consentido*…"[1537]. Há aqui um otimismo realista diante do drama da existência que, contrariamente aos gregos, não se encerra na fatalidade trágica, e, inversamente de Nietzsche, não termina no nada. Mas onde na tragédia grega o drama humano punha o destino, modernamente o drama humano é somente pretexto para surgir a dúvida, "o abismo insondável da alma, que não é vítima do destino, mas pensa, discute, esforça-se e duvida"[1538]. A Prometeu sucede Hamlet, o *espírito inquieto* ou a *dúvida hamlética*. Mas

[1535] ADG [1916], p. 133.
[1536] CFEP [1920], p. 79.
[1537] FL [1912], p. 297.
[1538] C [1912], pp. 300-301.

Deus, em Shakespeare, é o oceano onde pode espraiar as ondas do seu amor em comunhão com existência concreta da humanidade no seu drama existencial. A tragédia moderna ronda, em termos de espaço, o problema do Uno e do Múltiplo e, em termos de espírito, o problema do real e do ideal. São as tragédias shakespearianas que estão atravessadas "duma estranha mistura de real e de ideal (…). A dilacerante angústia do *ser ou não ser* torce na dúvida metafísica o homem, metade da eternidade e do amor, metade duma Natureza, senão indiferente, pelo menos muda e impenetrável"[1539].

Jacob Boehme (1575-1624), o *philosophus teutonicus*, ignorante em ciência, é alguém que medita constantemente a Sagrada Escritura e autores místicos, e que, sobretudo quando escreve, se diz iluminado por Deus. Debate muito a realidade da natureza, e, sobretudo, a realidade do mal nas suas relações com Deus. Para Boehme a questão do mal, em profunda relação com Deus, só encontra solução, e só se resolve, se nos fixarmos na génese do próprio ser. Assim, o próprio Deus, passa do Deus-nada ao Deus-pessoa, e, depois, para o Deus-criador; por outro lado, como toda a revelação exige uma oposição (assim o entende), para Deus se revelar é necessário suscitar, pôr o seu contrário, e que este seja, necessariamente, absorvido e ultrapassado para que a revelação seja completa. Portanto, não é uma criação *ex nihilo*; mas tudo é criado por amor, que faz passar da natureza eterna os seres essenciais à existência. Enfim, Leonardo Coimbra descobre este místico em Berdiaeff que escrevera que o Universo é *uma doença do Ser*, e que numa interpretação de Dostoievsky, aproxima-se de Jacob Boehme[1540] e do seu *Ungrund*, que não repousa sobre nada e não contém razão alguma. Não o aceita na sua filosofia, como já tinha rejeitado a *Ideia de Deus* de Sampaio Bruno e outras gnoses, mas ajuda-o a perceber a mentalidade e a religião do Povo russo como fautor principal do triunfo da Revolução bolchevique.

É em **René Descartes** (1596-1650), que o acusa de "um atomismo intelectualista"[1541], mas, igualmente, de ser um grande reformador na compreensão da Natureza. Como *primeiro grande filósofo moderno* assenta a ciência "em dois princípios conservativos: o da inércia e o da conservação do movimento"[1542]; e que a olha com *lúcidos olhos de entendimento*. E fê-lo com a leitura do movimento uniforme do tempo[1543] (limitar o movimento mecânico ao ideal da duração é uma mera tendência da matéria), bem como forneceu o método da ciência moderna, que identifica como "a onda cartesiana [que]

[1539] Pca [1911], pp. 251-252.
[1540] Cf. RHHS [1935], p. 271.
[1541] SDPPPM [1913], p. 44.
[1542] AP [s/d], p. 275.
[1543] Cf. PFAQ [1921], p. 438.

tentou afogar"[1544] a liberdade de espírito. Também definiu a qualidade primordial da matéria, a *extensão*, e com a qual quis construir o Universo[1545], e nele encontra o apoio filosófico mais firme na tentativa (conseguida ou não?) de recuperar o *argumento ontológico*, sobretudo nas *Meditações Metafísicas*, onde descobre o caminho da sua recuperação, bem como a veracidade divina para a questão da *verdade* e da *certeza*. É na *quinta meditação* que encontra esse filão: "contudo, sempre que me apraz pensar acerca de um ente primeiro e supremo, e como que tirar a sua ideia do tesouro do meu espírito, é necessário que lhe atribua todas as perfeições"[1546]. Assim, aceitando, intelectualmente, que é efetivamente muito difícil, ou mesmo impossível, a conclusão imediata da existência de Deus (ou *ser perfeito*) a partir da ideia de perfeição, parecendo-lhe mais demorada, mas igualmente mais valiosa, a reflexão cartesiana, partindo do facto do conhecimento próprio, que cresce e aumenta gradualmente, prova infalivelmente a sua imperfeição, mas, simultaneamente, não deixa de ter em si a potencialidade das perfeições atribuídas a Deus. Na *terceira meditação* procura mostrar que a ideia de perfeição não é suficiente, pois só em Deus encontra a causa suficiente. E, talvez prevendo críticas, acerca das perfeições divinas, opõe (nos números 23-28, da *terceira meditação*) que este não é um argumento infalível, pois está muito certo da imperfeição no seu conhecimento, pelo facto do mesmo crescer pouco a pouco e aumentar gradualmente[1547]. Depois de ter aceitado as críticas de Kant ao argumento ontológico, e lembrado as várias formas com os quais se tem apresentado, destacou a cartesiana que tira, na quinta meditação, a existência de Deus da própria ideia de perfeição – "Kant opõe a este argumento que a existência não poderá sair de um juízo analítico. // É certo que não se pode concluir imediatamente, da ideia de perfeição a existência dum ser perfeito. Mas o próprio Descartes não indica um caminho mais demorado e valioso?"[1548]. E prevendo, até certo ponto a objeção kantiana, pondo em causa a possibilidade de ter em si as perfeições atribuídas a Deus, Descartes, depois de mostrar a diferença entre ato e potência, é enquadrado neste esforço gradual. Baseando-se na experiência do esforço gradual do pensamento na pessoa religiosa e livre, e vencendo nesta construção todos os limites materiais, eleva-se até à vida religiosa, unindo-se ao todo.

[1544] Pca [1911], p. 255.

[1545] Cf. OM [1909], p. 143. A crítica ao sistema cartesiano, "o mais vasto e monumental que jamais tentou a especulação humana" (p. 143), falhou. Porquê? – Responde: "O fluido contínuo homogéneo de Descartes seria o Nada, por impossibilitar o movimento. // Pois como o movimento na extensão contínua e, portanto, cheia? O movimento circular é possível, respondia Descartes. À parte discussão adiada, está bem para o movimento do todo extenso; mas o movimento dos corpos precisa de anterior determinação dos corpos e essa só a pode fazer o movimento; recaímos, pois, na primitiva dificuldade. // A impossibilidade da individualização dos corpos, num tal meio, pelo movimento é manifesta" (pp. 143-144). E, por outro lado, separou ação e pensamento; Cf. AP [s/d], p. 276: "A separação está feita entre a acção e o pensamento e duplamente feita. // (…) // Descartes resolve o problema deixando a acção provisoriamente ordenada pela moral tradicional, para metodicamente explorar o sistema de pensamento, que é a verificação científica".

[1546] DESCARTES, René – *Meditações Metafísicas …*, p. 189.

[1547] Cf. Idem, *Ibidem*, pp. 151-156.

[1548] C [1912], p. 365.

É um Infinito implicado na continuidade da vida moral, afirmando-se no pensamento como Ideal inatingível. Logo, dê-se "ao pensamento filosófico, a sua única, a sua incontestável realidade de ser a referência de todas as noções à pessoa, isto é, a construção para a pessoa dos determinismos da acção: ou caminhe-se até à metafísica, até que o pensamento seja o próprio *excesso rítmico* da mónada, a sua liberdade activa"[1549]. É neste contexto que a *prova de Descartes* toma um cariz diferente, talvez pressentido por ele, quando falava do esforço gradual do pensamento.

Contudo, mesmo que assintoticamente, caminhamos em alegre confiança e esforço porfiado para um fim, um pólo de atração. Deus, nunca chamado de mónada suprema, sempre apelidado de atividade pura, é o infinito excesso, "o Deus de Descartes é pelo supremo infinito da Ideia"[1550], que não se manifesta fora da apreensão que dele fazem as mónadas. Não ficamos no primeiro momento da dialética filosófica, mas é pela vida religiosa e pela continuidade da vida moral, que passamos ao momento metafísico, transcendendo-se a si mesmo pela referência ao todo. Dando-se ao Infinito, este está presente no pensamento humano como aspiração e possibilidade ilimitada. É pelo e no pensamento, como infinita possibilidade da ação moral, que Deus é apreendido, tornando possível alcançar uma sociedade ideal de mónadas livres e amorosas. Este infinito Amor é contemporâneo, enquanto motivo e valor, da ação das mónadas, e não anterior ou posterior às mónadas: o vértice da pirâmide do saber e do sistema das noções que constitui a realidade – "Deus seria esse Infinito em que vive, floresce e frutifica a mónada religiosa. Irracional, porque incomensurável em acções realizadas, isto é, com conceitos já realizados. Mas não porque seja uma mística substância intraduzível e sem nome"[1551]. Então, como conclusão lógica do seu raciocínio, eis a nova forma do *seu* argumento ontológico: "Dê-se ao pensamento filosófico, a sua única, a sua incontestável realidade de ser a referência de todas as noções à pessoa, isto é, a construção para a pessoa dos determinismos da acção; ou caminhe-se até à metafísica, até que o pensamento seja o próprio *excesso rítmico* da mónada, a sua liberdade activa. Então a prova de Descartes toma uma feição diferente, por ele talvez pressentida, quando falava do esforço gradual do pensamento. A pessoa só é livre, quando vence todos os *cousismos*, isto é, quando vence as solicitações inferiores ou limites materiais. Que significa isto, senão que a pessoa tem de construir-se todo esse poder de acção, pelo pensamento gradual e esforçado? Mas a vida religiosa é mais que a inflexão do pensamento no sentido da pessoa activa. É o sentimento, referindo à sociedade universal todas as suas obras. Ser religioso é viver no Todo, é dar-se em acções de ilimitada generosidade. É ser o criador eterno de eterna beleza moral. Neste sentido, ser religioso é viver no Infinito. Infinito, que não é o do espaço ou o do tempo em

[1549] C [1912], p. 366. E, de seguida: "A pessoa só é livre, quando vence todos os *cousismos*, isto é, quando vence as solicitações inferiores ou limites materiais. Que significa isto, senão que a pessoa tem de construir todo esse poder de acção, pelo pensamento gradual e esforçado?"
[1550] SDPPPM [1913], p. 47.
[1551] C [1912], p. 367.

si existentes, mas que é o Infinito do Amor envolvendo, purificando, atravessando tudo, e, por isso mesmo, manifestando-se no Espaço em novos luares de fraternidade e dando-lhe a imensidade sem limites da sua ilimitada acção. O Espaço é Infinito, porque nele freme, vive e actua o Amor infinito. O pensamento que serve a acção religiosa, é, pois, um pensamento emergido duma *inesgotável continuidade de amor e fraternidade*"[1552].

O nosso filósofo tenta compatibilizar Descartes e Kant[1553], e com Kant advoga a via moral para chegar a Deus; porém, para tal, o filósofo prussiano teria de renunciar ao cousismo moral da continuidade moral. Já com Descartes recorre ao esforço gradual, à liberdade ativa, cuja continuidade supõe e implica sempre o infinito moral para o qual sempre tende o dinamismo moral, e este é *nunca acabado*, da pessoa moral e religiosa. Descartes, que procurou rever os conhecimentos humanos, com a sua *dúvida metódica*, deixou, propositadamente, de fora a moral e aceitando, mesmo que provisoriamente, uma moral comum. A consciência, ou o espírito moral, são a substância da humanidade, que o define como *ser humano* na Natureza. E porquê? No confronto com Nietzsche, que polariza a moral *para além do bem e do mal*, típico de *certos criminosos*, o nosso filósofo perspetiva, assim, a filosofia de Descartes: "Duvidar dos preceitos duma certa moral era legítimo, mas discutir a polarização ética nenhum povo ou pensador, para quem a vida espiritual exista, o pode fazer"[1554]. Contudo, em Leonardo Coimbra, falha a explicitação da mediação da causalidade eficiente, forçosamente implicada no argumento, e que pertence ao mesmo infinito, suposto pela atividade moral, como origem e fonte (e não apenas como causa exemplar e final) da mesma (causa eficiente). Se existe coerência no seu pensamento, ou no seu idealismo criacionista, não é uma argumentação completa, o que fere o seu argumento de vícios estruturantes e não lhe permite concluir lógica e validamente. Só pode concluir a possibilidade de Deus, não a sua existência[1555]. O mais valioso na leitura de Leonardo Coimbra, mais do que esgrimir, a favor ou contra, das provas ou argumentos da existência de Deus, é a referência de todas as noções à pessoa moral e religiosa. E é aqui que valoriza, dentro do seu pensamento criacionista, o argumento cartesiano, conciliado com Kant – "Então a prova de Descartes toma uma feição diferente, por ele talvez pressentida, quando falava do esforço gradual do pensamento. A pessoa só é livre, quando vence todos os *cousismos*, isto é, quando vence as solicitações inferiores ou limites materiais"[1556]. Está ao nível da possibilidade que a experiência interior da infinita continuidade do pensamento e da vida moral aponta. A

[1552] C [1912], p. 366.
[1553] Cf. C [1912], p. 367: "O pensamento de Descartes seria compatível com o de Kant. Descartes teria afirmado o infinito moral pelo pensamento, que, nele recebe o dinamismo da ação religiosa, e Kant não teria de admitir essa continuidade moral como um *facto* bruto, que acaba por postular a imortalidade e Deus para exteriores e fatais sanções".
[1554] AIVG [1917], p. 212.
[1555] Cf. ALVES, Ângelo – *Leonardo Coimbra. 1883-1936…*, pp. 69-73,
[1556] C [1912], p. 366.

pessoa ativa torna-se pessoa religiosa, mas mais que uma inflexão, consiste em viver no todo, "dar-se em acções de ilimitada generosidade. É ser criador eterno da eterna beleza moral. Neste sentido, ser religioso é viver no Infinito. (…). O pensamento que serve a acção religiosa, é, pois, um pensamento emergido duma *inesgotável continuidade de amor e fraternidade*"[1557]. Só uma circularidade dialética complementar entre as causalidades, como fez Descartes, lhe permitiria dar legitimidade lógica ao seu argumento ontológico. Porém, não se deve desenquadrar este esforço de toda a sua obra, pois mais que provar Deus, que corre o sério e perigoso risco do *cousismo*, Deus deve ser vivido e sentido. Professado com a vida concreta do homem e da mulher[1558]. Mas René Descartes, e esta é a grande divergência com o filósofo, é tido como o causador do dualismo moderno corpo/alma, pois é com ele que a ciência toma consciência do seu método de análise, exprimindo a realidade pela extensão e movimento, e, por outro lado, o espírito e a liberdade. Separa, por inteiro, o espírito da extensão, sendo a matéria pura inércia que o movimento modela, e talvez por isso não chegou onde chegou o nosso filósofo. Se o "homem é um espírito puro pairando sobre uma matéria inteiramente exaurida de ser para lá da sua extensão"[1559], como o poderia viver na existência concreta da humanidade e na sua história?

Blaise Pascal (1623-1662), matemático e físico, que perante os dramas da vida quotidiana e as exigências da sua fé, pisando, não raras vezes, os limites do Credo cristão, filosofou a questão de Deus e o caminho a traçar na existência do homem. "Pascal é uma consciência desorbitada, o seu foco é o Abismo. // O seu pensamento tem a atracção das alturas, dobra-nos sobre o vórtice, e eis que começa o turbilhão inquieto, a tempestade de alma, o assombro divino, o medo que clama e chora até encontrar o seio carinhoso de Jesus, onde *adormece sorrindo*"[1560]. Isto é a infância, uma *fé infantil*, que perdura em muitos de nós, que diante do medo, confia em Deus. Talvez este pensamento, exposto n'*O Criacionismo*, debatendo o sublime na dialética estética, no capítulo da tragédia grega e o

[1557] C [1912], p. 366. É plena de beleza a analogia com o Evangelho de João (Jo 4, 5-15), pois, como a Samaritana, "são pensamentos bebidos na eterna e infinita fonte de continuidade moral" (p. 366), dessedentados para a *vida eterna* ou *continuidade moral*.

[1558] Nesta fase do seu pensamento, Leonardo Coimbra ainda não sabe quem é esse Deus, ao qual não fecha a porta, mas enrola-o no seu pensamento criacionista, navegando no meio da tempestade cética, feita experiência de quem navega a existência concreta da humanidade, e na bonança das suas ideias claras, aporta, cada vez mais na *pessoa divina*. Mesmo que seja a sua presente *dificuldade* n'*O Criacionismo*: "Uma dificuldade surge, que é a da personalidade divina. Não sabemos, nem poderemos saber o que seja essa livre actividade a que o mundo não faz obstáculo, esse puro amor, que todo o Universo sustenta. // O que sabemos é que uma onda de amor imponderaliza o Universo" (C [1912], p. 367).

[1559] RHHS [1935], p. 77.

[1560] ADG [1916], p. 49.

drama na modernidade, de um mundo que pesava nos ombros da humanidade[1561], e a esmagava, à visão giordaniana de um mundo pequeno e o valor da humanidade, revela a presença da singularidade da pessoa humana por influência das leituras refletidas de Blaise Pascal – "Só poderá equilibrar a opressão desse Cosmos o infinito interior do espírito livre"[1562]. Sobretudo o seu *esprit de finesse*, a razão de coração, em contraposição ao *esprit de géométrie*[1563], a razão geométrica, marca indelevelmente quem o lê e com ele medita as coisas da vida e da humanidade. Citando-o, diz que a "tolerância, filha daquele *esprit de finesse* que Pascal afirmou ser preciso para o conhecimento do real, é-nos desconhecida. É costume chamar-se-lhe transigência"[1564]. Deste adota os *planos ontológicos* por si definidos, que são o corpo, o espírito e a caridade, traves mestras da sua *Ontologia do Espírito*, que unifica pela ordenação matéria, espírito e Deus. Em *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* afirma, em consequência direta de pascal, que se "o homem católico é dotado duma atenção universal em extensão e altura, se, para ele, todos os planos do ser são autenticamente reais, também são todos deficientes, levando aposto à sua realidade um sinal de carência, que é em negativo a sua integral dependência do Ser, que o seja para Si e por si. De aqui um mobilismo de aspiração do contingente, erguendo todos os seres em cânticos de louvores e gemidos de inquietação na corrida para o plano da harmonia do Fim. // De aqui, também, uma apreensão do ser em planos ontológicos, dum ser não distribuído, esparso ou perdido em seres; mas do ser hierarquicamente participado e analogicamente conhecido – de cada plano contingente para cada outro plano de contingência, até ao Ser infinito como termo da Relação: apoio de todas as dependências, substância em si e não diminuída, mas criadora, por exuberância, de todos os participantes"[1565].

E esta é a visão metafísica do *homem católico*, a sua ontoteologia do Universo ou da universalidade dos seres. N'*O Criacionismo*, aquando da dialética do sentimento, apresenta uma transformação de ordem especulativa das vagas sensações orgânicas, percorrendo os graus dialéticos, e tendo presente que os sentimentos de humanidade são de ordem filosófica, e que nunca se teriam manifestado de ordem moral, se não fossem fruto de uma liberdade de pensamento *desinteressado* e *verdadeiro*. Mas é quando salta, do ponto de vista humano, para o nível religioso que a emoção atinge o clímax da sua expressão. "O homem cidadão da humanidade é pessoa moral no Universo, e os laços, que à humanidade

[1561] Cf. RHHS [1935], p. 286: " «… E depois ainda outra coisa: // Qual dos dois contém o outro: o sistema solar está compreendido no Evangelho ou antes é o Evangelho que está compreendido no sistema solar?» // Pascal falava-nos da imensidade calafriante dos espaços siderais, do Universo esmagando o homem inconscientemente, e este, o esmagado, ficando, pela inteligência, infinitamente acima do pobre cego que o esmaga. // Um só pensamento vale mais que todo o Universo, mas um só acto de Caridade vale infinitamente mais que todos os pensamentos".
[1562] C [1912], p. 310.
[1563] Cf. C [1912], p. 19: "São indicações qualitativas, onde o «esprit géométrique» das ciências anteriores cede ao «esprit de finesse» a missão coordenadora".
[1564] ASS [1911], p. 246.
[1565] RHHS [1935], p. 60.

o prendiam na aspiração dos grandes ideais, prendem-no agora ao todo"[1566]. Não como uma peça da engrenagem do mundo, mas na situação em que a humanidade é colocada pelo pensamento, afirma, e cita, o nosso filósofo, a realização das palavras de Pascal. Ora, num Universo onde a consciência, segundo alguns, não passa de um epifenómeno ou insignificante fenómeno, torna-se, para a vivência e a compreensão humana, um absurdo. Mas, reforça Leonardo Coimbra, o que distingue a humanidade dos animais é a consciência, e, segundo o nosso filósofo, repetindo *as palavras de Pascal*, escreve – "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…"[1567]. A humanidade medita, pensa e decide. A humanidade, mesmo que não passe de um caniço pensante, é no e pelo pensamento que manifesta a sua grandeza diante de um universo que o pode esmagar; mas só a humanidade sabe que morre – " «L'homme n'est qu'un roseau le plus faible de la nature; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écrasser. Une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer. Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue ; parce qu'il sait qu'il meurt ; et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien» „[1568].

O *Pari* de Pascal[1569], que no autor não significa gratuitidade no seu uso, mas é o seu esforço de tentar provar que o que acredita racionalmente em Deus, na sua existência, fica a ganhar a eternidade, e se porventura não existir nada tem a perder. " «Il faut parier…» por Deus ou contra Deus, pelo significado ou pela insensatez do mundo. A tremenda disjunção, que Pascal põe diante do homem planetário, é, com efeito, a mais profunda, bela e dolorosa manifestação da tragédia da consciência. // Homem decide-te; é a ti, ao teu

[1566] C [1912], p. 299.
[1567] ADG [1916], pp. 93-94.
[1568] C [1912], p. 299.
[1569] Cf. PASCAL, Blaise – *Pensamentos Escolhidos*. Lisboa: Editorial Verbo, 1972, pp. 93-94: "Quem censurará os cristãos por não poderem apresentar razões de sua crença, eles, que professam uma religião de que não podem dar razões? (…) – Pois bem examinemos esse ponto, e digamos: «Deus existe, ou não existe». Mas para que lado penderemos? A razão nada pode aqui decidir: há um caos infinito que nos separa. Lá no extremo desta distância infinita, joga-se um jogo em que há-de sair cara ou cunhos. Que apostais? Segundo a razão, não podeis apostar numa coisa nem noutra. Pela razão, não podeis excluir uma coisa nem outra. // Não acuseis pois de falsidade os que fizeram a sua escolha; porque nada sabeis sobre ela. // – Não, mas censuro-os por terem feito não essa escolha, mas uma escolha: pois embora o que tira cunhos e o outro estejam em erro igual, ambos estão em erro: o que está certo é não papostar. // – Sim, mas é forçoso apostar. Não depende da vontade de cada um, estais embarcados. Qual tirareis então? Vejamos. Já que é forçoso escolher, vejamos o que vos interessa menos. Tendes duas coisas a perder: a verdade e o bem, e duas coisas a empenhar: a vossa razão e a vossa vontade, o vosso conhecimento e a vossa beatitude; e a vossa natureza tem duas coisas a evitar: o erro e a miséria. A vossa razão não ficará mais ofendida escolhendo uma coisa do que a outra visto que tendes necessariamente de escolher. Aí temos uma questão resolvida. Mas a vossa felicidade? Pensemos o ganho e a perda, escolhendo cunhos, que Deus existe. Consideremos estes dois casos: se ganhardes, ganhais tudo; se perderdes, nada perdeis. Apostai portanto que ele existe, sem hesitar".

obstinado proselitismo, que, porventura, cumpre dar valor ao Universo"[1570]. Em rigor é uma aposta, em que quem arrisca acreditar na existência de Deus só fica a ganhar se Ele existir e nada perde, ou pouco perde, se Ele não existir. Mesmo que não tenhamos nenhuma razão para acreditar é sempre melhor acreditar caso Ele exista mesmo. Não se trata de uma *prova da existência* de Deus, mas o afirmar que é benéfico acreditar na *existência* de Deus; como se se tratasse do benefício da dúvida. "Afirmamos; e, dobrados num heróico esforço criador, dentro de nós ressoa e palpita a plenitude do *ser* moral, que nos invade e exalta"[1571]. Leonardo Coimbra apresenta a liberdade como uma atitude, de pesquisa e humildade, e não uma faculdade da alma ou uma conquista de *assalto*, que aposta por Deus. "Sim, segurar os dois extremos da cadeia, Deus preciso à nossa moral, que existe porque queremos e se queremos é porque podemos, e o mundo físico, para Pascal empedernido de desentranhado mecanismo, e nessa atitude esforçada, angustiosa e trágica, gritar à escuridão da noite, à cegueira, à surdez e à mudez do mundo físico – embora, eu aposte por Deus – é ser sublimemente livre!"[1572] A opção pascaliana é uma disjunção trágica. Onde pode a humanidade na sua grandeza, ferida pelo pecado e magoada pela dor e a morte, dessendentar a sua sede de Ser, sobretudo quando a miséria e a angústia a abraça, senão na Fonte Original da Vida? Mas o nosso filósofo, na sua última obra, discorda dos termos desta aposta, pois o que urge fazer é uma opção por ou contra Deus – "Não é uma aposta em termos intelectuais do cálculo de probabilidades, mas em termos morais e metafísicos duma necessária opção em face dos caminhos da vida"[1573].

Na sua Ontologia do Espírito, os planos ontológicos de Pascal assumem, como já vimos, um papel de grande relevo, vencendo o dualismo matéria e espírito, e respondendo às falsas soluções de alguns platonismos e de certos psicologismos: corpo, espírito, caridade. O "homem, espírito e corpo, se conhece como alma através do exercício da sensibilidade. // Ligado com a matéria, preso à vida sensível, é pela janela dos sentidos que nele penetra o mundo exterior. // E o ser que é o homem, recebe o anúncio dum ser envolvido em matéria, recebido em sensibilidade; é então que o espírito se exerce e nas sensações capta o ser e na reflexão sobre esse trabalho apreende *em si* o ser do seu espírito, despertado, pela acção, para a vida e consciência"[1574]. Tudo isto em profunda "conaturalidade entre ele e Deus"[1575]. E logo aqui, a deificação da pessoa humana, pois só Deus preenche, pela caridade e pela graça, o vazio que qualquer idealismo, por mais realista que seja, não consegue. Adotado por Deus, só Ele pode transmutar o que nasce em

[1570] ADG [1916], p. 135.
[1571] ADG [1916], p. 135.
[1572] PR-SS [1914], p. 158.
[1573] RHHS [1935], p. 69.
[1574] RHHS [1935], p. 58.
[1575] RHHS [1935], p. 59.

dor, que renasça em eternidade e comunicação do infinito. Chama-a de "possibilidade da vida deiforme"[1576].

Bento de Espinosa (1632-1677) define o Ser como Deus, ou *o Ser é Deus*, "substância de infinitos modos de que extensão e a consciência são dois, paralelos e correspondentes: a consciência é o determinismo das ideias, a extensão o determinismo dos movimentos – a alma do homem é a ideia do seu corpo"[1577]. Este ser humano tem como fins a ascensão do conhecimento, da imaginação, até ao terceiro grau do conhecimento em espécie eterna (Deus). Portanto, este é um caminho ascensional do tempo para a eternidade, a libertação em Deus. Mas Bento Espinosa ignora as liberdades, conclui o nosso filósofo, no plano da extensão e da consciência psicológica. O supremo fim da humanidade é campo aberto à reflexão filosófica. Num Universo planificado na *natura naturata*, como essência indefinível e pura liberdade na *natura naturans* (a substânica infinita, o *Deus sive Natura* como o princípio criador ou unidade vivificadora). Então, "o homem pode caminhar no plano da natureza com a lâmpada da luz divina"[1578]. Todavia, uma "*natureza naturante* exprimindo-se indefinidamente em *natureza naturada*, uma força cativa erguendo e fazendo sempre as paredes do seu cárcere, um afogado gerando o turbilhão das águas com as convulsões da sua infindável agonia, um ébrio (Dionísio?) levantando a matéria nos gestos da sua loucura orgiástica, um projéctil ascensional arrastando consigo a matéria na linha duma evolução progressiva, etc, etc"[1579], eis as imagens de um imanentismo panteísta, numa absurda evolução ascensional, indefinida e feita prisioneira às contingências do seu dualismo fundamental. O nosso filósofo recusa a redução de Deus a um conceito, bem como recusa ignorar o caráter real e objetivo da sua relação viva com o que d'Ele brota. O Deus do nosso filósofo é o *Deus Pessoal* do cristianismo.

É, igualmente, citado acerca da questão do *mal*, que em Leonardo Coimbra recebe uma solução no plano ético, e dentro da revelação cristã, e não num plano meramente metafísico e teológico. Excluindo todo e qualquer dualismo maniqueísta em Deus, a origem do mal só pode estar nas criaturas, quer dizer, é um *mal ontológico*. Só a *graça*, reforços espirituais vindos de Deus, vindo ao encontro da humanidade que se abre, em inteligência e vontade, à Iluminação e à Caridade operada em e por Cristo Jesus. Assim, e a propósito de Guerra Junqueiro, afirma que "o problema do mal não pode resolver-se numa natureza *planificada*. // O próprio Espinosa pelos graus de conhecimento subia pelo espírito a vários planos de existência até à visão em *eternidade*, e só aí desapareciam as desarmonias do mal. // O mal é a desarmonia dos seres, a dor é nas consciências, o sinal

[1576] RHHS [1935], p. 59.
[1577] RE [1923], p. 25.
[1578] RE [1923], p. 25.
[1579] RHHS [1935], p. 47.

dessa desarmonia. // (…) // A dor moral e metafísica anuncia uma desarmonia na sociedade das consciências ou almas, a ameaça de uma perda no tesouro dos valores espirituais. // Vencer essa dor é refazer a harmonia, é, por isso, que a vitória só pode ser uma obra do amor. // (…) // Mas Deus *Acto puro, dando, de graça*, às almas, aquele acréscimo que lhes falte para a vitória da harmonia, e nunca *sofrendo, em Si*, os combates da dor e do amor. // (…) // Mas *este mundo* é o mundo *criado* por Deus e *desarranjado* pelo mau uso das liberdades angélicas e humanas. // O recurso está apenas num excesso da piedade divina, chamando as vontades hostis a um novo amor: é uma reconciliação do homem com a Harmonia // (…) // E, com Jesus, o alimento e a bebida, o filtro mágico é tão-somente o seu coração de infinito amor e piedade. // E não é a deserção da vida sensível, indo pela Razão para a vida espiritual natural, mas a transfusão nesta da sua beleza originária. // (…) // Eis a diferença entre o platonismo e o cristianismo. // O primeiro é a apreensão na natureza duma realidade superior à sensível e a tentativa de dar àquela todo o predomínio sobre esta: pela libertação progressiva do corpo até à sua destruição na morte. // O segundo é a visão duma natureza manchada, que a redenção reintegrará em sua originária pureza. // *O platonismo resolve-se por nós, o cristianismo pelo socorro de Jesus*"[1580]. Mas, e reconhecendo a *Ética* de Espinosa como uma *oração de uma grande alma ávida de Deus*, apresenta a filosofia como o caminho da liberdade que culmina em Deus, que define como um *abraço unitário* capaz de desvendar os *arcanos do ser*. E, assim, cada "espírito que conhece *comunga* a universalidade, como cada espírito que ama *comunga* a universalidade dos seres regressando a si após a totalização dum abraço unificador. // Conhecer e amar são dois modos de compreensão humana que se confundiriam no pensamento divino. // O problema do mal está para o homem na distância do real e do ideal, do conhecimento e do amor"[1581].

Como assumirá de Bento de Espinosa[1582], bem como de Leibniz, a equivalência entre o crescimento da consciência e da ação e o aperfeiçoamento do espírito, demonstrado sobretudo no recurso à positividade dos fenómenos metapsíquicos, como possibilidade de atividades das mónadas pós-morte. O texto de *A luta pela imortalidade* (1913) é testemunho disso mesmo: "a sua imortalidade é o amor intelectual de Deus"[1583]. O conceito que bebe diretamente de Bento de Espinosa é o de *amor intelectual de Deus*, que encarna-se numa esperança racionalizada no sobrenatural e que dinamiza intuitiva e existencialmente a pessoa humana, cuja imanência contribui, decididamente, para não permitir o cousismo da pessoa humana, quer dizer, a não diminuição da sua força espiritual, preservando-o de um virtual voluntarismo, quase sempre moralmente indiferente ou arbitrário. E este só acontece quando ampliada a visão do Universo sob *espécie eterna*,

[1580] GJ [1923], pp. 365-368.
[1581] RE [1923], p. 25.
[1582] ESPINOSA, Baruj – *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: editorial Trotta, 2000, V, XXXI, ESCÓLIO (p. 261); XL, COROLÁRIO, ESCÓLIO (pp. 266-267).
[1583] ALI [1913], p. 34.

que é a aceitação do divino, ou a coincidência perfeita do saber e do querer[1584]. Contudo, a liberdade humana foi "brutalmente despida com Espinosa"[1585], sujeitando a humanidade a um determinismo absoluto. O homem e a mulher, segundo o espinosismo, atuam propondo-se fins, que por sua vez são causas que resultam da sua natureza. Contudo, o nosso filósofo está em desacordo com Bento de Espinosa, a sua proposta (de Espinosa) explica pouco, pois "essa natureza pode precisamente consistir na possibilidade de pôr *livremente* os fins. Para que isto suprimisse a liberdade moral seria preciso que essa natureza fosse exclusivamente mecânica ou biológica ou *sensual*"[1586]. Isto é, um determinismo moral, que tanto contesta Leonardo Coimbra. Por outro lado, Bento de Espinosa serve bem os propósitos de Leonardo Coimbra para a sua dupla prova criacionista, onde as novas noções não podem suprimir os irredutíveis a que uma dialética global dá realidade, sem pretender afirmar uma descontinuidade. O criacionismo é sempre uma filosofia de continuidade. A vida não destrói a mecânica e a física, mas é nela e por elas que se realiza, e, por outro lado, não se deve reduzir a vida a estas. O nosso filósofo postula uma continuidade, sob o aspeto de uma descontinuidade petulante. Deus é a perfeita e universal memória, e o Universo é um sistema conservativo, e, por outro lado, a memória não existiria numa Realidade totalmente variável. Isso é mesmo impossível. Ora o Universo tem uma base de inércia, a sua integral comunicabilidade, e por isso a memória tem uma preformação no movimento; e a sua forma aristotélica é um esboço de alma. O movimento, em geral, é eterno no seu significado de mínimo de equilíbrio social e a memória só é eterna na parte de significado universal. Assim, a "imortalidade de Espinosa tem esta profunda interpretação. // Só não morre o que é *forma* universal, o que em cada ser é no sentido do Todo, do significado divino da existência. // Sem que as *formas* exclusivamente individuais se percam, como se não perde o movimento; mas desaparecendo como unidades plenas e reais. // A realidade é penetrada de memória"[1587]. Assim, crê Leonardo Coimbra, é dupla a prova criacionista da imortalidade da alma, que sem o contributo de Bento de Espinosa, e na continuidade da sua posição, apresenta que a consciência é ser em si e para si, irredutível, e que, por outro lado, a Consciência não apaga as consciências particulares. Assim, para Bento de Espinosa "subsiste da alma humana tudo o que pertence à sua essência, e pertence à sua essência tudo o que ela concebe sob o ponto de vista da eternidade. Quer dizer que, o que é propriamente a alma é eterno. // Tanto quanto as almas foram, elas serão. // Foram em Deus, são em Deus, e, em Deus, hão-de ser. // A sua imortalidade é o amor intelectual em Deus. A sua existência própria, essencial é-lhes conservada intacta"[1588].Mas se o pensamento se demonstra no criacionismo como realidade irredutível, o Universo define-se em mónadas e a realidade em vontades, então a

[1584] Cf. AP [s/d], pp. 303-304.
[1585] PCa [1911], p. 252.
[1586] C [1912], p. 219.
[1587] ADG [1916], p. 100.
[1588] ALI [1913], p. 34.

eficácia do pensamento torna-se uma nova garantia da imortalidade, de luta pela imortalidade – a vontade do eterno. Aqui, a saudade ocupa um lugar de destaque, *a história terrestre de consciência*, e de vontade livre e amorosa, ilimitada. Para a filosofia criacionista, pensamento ativo e criador, a imortalidade é uma vontade de eterna harmonia universal, de fraternidade. Um Deus pensado, mas igualmente pensante, logo, divergindo de Bento de Espinosa, que dava "a imortalidade ao que era nas almas a sua essência, e essa era a sua visão em Deus pensado"[1589].

A moral (ou a espiritualização, que parece nesta altura, início da década de vinte, significar a mesma coisa), no panteísmo, é reduzida à forma exterior do seu processo espiritual da fusão na Substância; enquanto no teísmo é uma metafísica da pessoa que se realiza no convívio com todas as pessoas, humanas e divinas. Uma pura atração de Amor, que Deus exerce sobre as *almas* "que nunca se esgotando, liberta a órbita infinita dos seres sem tombarem em chama que os devore"[1590]. Leonardo Coimbra entende que o panteísmo espinosista toca *os encantos* do teísmo no seu conceito de *amor intelectual de Deus*, valorizando-se ainda mais quando comparado a alguns teísmos que conhece (critica, talvez, à postura de alguns crentes cristãos?!). "O valor desse panteísmo em frente dos vulgares teísmos está em que consente, embora quase em silêncio, um murmúrio de almas pelo Espaço; enquanto o vulgar teísmo é muitas vezes um trágico solipsismo da pessoa divina expulsando os seres pela obesidade incomportável de seu vulto. Mas se a beleza de tal panteísmo resulta dum infinito proliferamento de consciência, porque não havemos de tomar um teísmo consciente da sua interior riqueza de amor inesgotável e, portanto, social, fraterno e convivente?"[1591]

Debatendo a questão da lógica, na sua origem e no seu desenvolvimento, Leonardo Coimbra conclui pela afirmação da matemática como sendo a grande ciência das relações e, por isso mesmo, capaz de fornecer as formas a toda a experiência relativista. Em Bento de Espinosa, no seu idealismo, encontra uma doutrina da *Razão* que, segundo o nosso filósofo, o aproxima do critério da Razão Experimental. Colocando os seus axiomas e definições, e eis-lo próximo da construção matemática das ciências. Porém, a ciência moderna toma-os como *postulados do ser*, e Bento de Espinosa admite os seus "pontos de partida como reais e verdadeiros"[1592]. Conclui, Bento de Espinosa, não podendo ser de outra forma, pois os juízos da ciência são categóricos (portanto, não hipotéticos). Deus existe, portanto, necessariamente. A essência envolve a sua existência (aqui os teoremas e os axiomas, são absolutos e eternos), caso contrário, seria um absurdo. O modelo metafísico da *Ética* é uma assunção consciente "de que os seus teoremas são construções

[1589] ALI [1913], p. 36.
[1590] PFAQ [1921], p. 430.
[1591] PFAQ [1921], pp. 430-431.
[1592] PFAQ [1921], p. 418.

sobre postulados ou hipóteses"[1593]. Leonardo Coimbra, concorda que este é o critério profundo da *Razão Experimental*.

Nicolas Malebranche (1638-1715) revela um grande interesse pelo mecanicismo cartesiano, bem como pela sua conhecida pretensão de reforma do augustinianismo com provas derivadas da filosofia e da ciência do seu tempo, procurando libertar-se do naturalismo aristotélico, bem como do caráter puramente espiritual da alma. Consequentemente reduz a alma às funções vitais das operações meramente mecânicas. Procura nas suas obras manifestar a verdadeira natureza do cartesianismo e de Deus, numa metodologia filosófica que põe em contacto a precisão da ciência moderna e as exigências da fé, acabando por gerar desconfiança nos meios mais dogmáticos da filosofia e da teologia. A sua tentativa de conciliar Razão e Fé, criticando Descartes, que tinha separado extensão e pensamento, alma e corpo, e afirmando que restava uma dualidade alma-corpo e extensão-pensamento. Mas para Nicolas Malebranche o uso da razão é só uma maneira, de tantas outras, de realizar a vocação religiosa da humanidade. Tudo para nos conduzir, inevitavelmente a Deus. Mas para isso, assim pensa o autor, é preciso superar a linguagem escolástica e mostrar que a verdadeira filosofia coincide com a verdadeira religião, e ambas com o espírito da ciência. Leonardo Coimbra, em 1918, no livro *A Luta pela Imortalidade*, denunciando os erros dualistas, desde Platão até aos seus dias, encontra na nova dogmática dos materialistas os erros dualistas, e apresenta o esforço de Malebranche e a sua eficácia, como uma tentativa de superação dos mesmos. Nicolas Malebranche fá-lo ao "colocar em Deus a causa da união [que] é voltar a um pensamento que pensasse a extensão"[1594]. Para Malebranche a garantia da existência do mundo exterior é a revelação religiosa, a lei inscrita pelo próprio Deus, sem a qual nada seríamos capazes de perceber ou realizar. Deus é causa de tudo, e o que chamamos de *causa* só o entende em segundo grau e por delegação da causa divina.

Isaac Newton (1642-1727), como em todos os homens de ciência, é uma indelével presença no nosso filósofo. Usa a expressão *reação newtoniana*[1595], sobretudo nos textos onde apresenta a sua teoria do Universo como Sociedade de Mónadas, para expressar o homem e a mulher quando se reduz à sua animalidade e se comporta como tal. Este matemático e físico, leitor de Aristóteles e de Descartes, polemizou com Leibniz. Leonardo Coimbra sabe que Newton concebe o espaço e o tempo como absolutos, e como tais

[1593] PFAQ [1921], p. 419. Ou, "retomando a nova Razão de Descartes como imutável e eterna, dando teorematicamente o desenrolar do Universo" (CMTCNCEU [1923], p. 345).
[1594] ALI (livro) [1918], p. 260.
[1595] Cf. NM [1911], pp. 248-249 e PPR [1911], pp. 261-264.

"indiscutíveis fios da trama dos fenómenos físicos e até coloridos duma emoção religiosa, pois neles como que palpitava o grande coração da divindade"[1596]. Publicou em *Philosophiae Naturalis Principa Mathematica* e nela apresentou as três *leis do movimento*, bem como o *sistema do Mundo*, baseado na teoria da gravitação – 1ª lei: todo o corpo permanece no seu estado de repouso ou de movimento retilíneo uniforme, a não ser que sobre ele se exerça a ação de alguma força; 2ª lei: a variação de movimento é proporcional à força aplicada e faz-se na mesma direção retilínea de aplicação da força; 3ª lei: as ações recíprocas de dois corpos são sempre iguais e de sentidos contrários; quanto ao sistema do Mundo, assentando nos conceitos de tempo e espaço absolutos, na teoria corpuscular da matéria e na teoria da gravitação universal (nesta se afiram que matéria atrai matéria na razão direta das massas e inversa do quadrado das distâncias). Levando muito a sério estas conclusões científicas de Newton, e ao contrário do que Auguste Comte entende por *irredutibilidade da gravitação*, o nosso filósofo, apresenta-a como provisória, denunciando que encarar esta como uma propriedade é cair nos *lugares naturais* de Aristóteles. É a noção, e não o facto, *gravidade* que é colocada em estreita união dialética com as outras noções[1597]. Lembro que Berkeley, conflituando com Newton, lhe recordou o perigo que corria a sua *teoria* de espaço absoluto de confundir o espaço real com Deus, ou de dar pretexto a algo ou alguma coisa para além de Deus, que é eterno, infinito, indivisível e imutável, não criado. Responderá na segunda edição desta obra num escólio a Berkeley, afirmando a sua crença em Deus como origem de tudo o que existe, a sabedoria e o domínio de um Ser poderoso e inteligente do qual tudo procede. Governa todas as coisas como Senhor de tudo e não como alma do mundo. Aqui se encontra, por outro lado, uma conceção unitarista de Deus que rejeita a Trindade cristã. Mas o nosso filósofo, conhecedor e valorizador das teorias newtonianas, posiciona-se na dignificação da humanidade e do mundo, mesmo que sejam "um invisível ponto, opaco e insignificante, brilha o nosso cadáver e o cadáver do nosso planeta"[1598] na imensidão do espaço. E este é um brilho que lhe é próprio, a consciência humana, capaz de incendiar no universal amor, em perfeita harmonia de almas, o sideral espaço e o "Infinito Espaço"[1599].

É **Gottfried Wilhelm Leibniz** (1646-1716), o filósofo da harmonia preestabelecida[1600], quem dá a solução a Leonardo Coimbra para unificar a realidade, física e moral, que é,

[1596] OHMD [s/d], p. 319.
[1597] Citando o próprio Newton (cf. C [1912], p. 70) refuta a posição positivista de Auguste Comte e de Hippolyte Taine.
[1598] PCa [1911], p. 258.
[1599] PCa [1911], p. 258.
[1600] Cf. AP [s/d], p. 280: "Assim, parecem resolvidos os problemas de relação da extensão e do pensamento e do acordo do Universo concreto da nossa compreensão vulgar com o Universo inteligível da ciência.

nem mais nem menos, uma *monadologia*. E porquê? Porque este "é o homem das amplas sínteses, sem deixar de ser o homem de novas e profundas análises"[1601]. Nicolau de Cusa, onde aparece a antítese da unidade e da pluralidade, resolve-a apresentando Deus como a unidade de todos os opostos e cada indivíduo um espelho do universo (não como absorção num todo homogéneo, mas espelho onde a representação se faz por sinais). O nosso filósofo vê aqui a "alvorada do monadismo"[1602], que em Leibniz atingirá o seu mais alto significado e a sua melhor beleza. Esta *harmonia preestabelecida*, mas sem Deus, é a *consciência epifenómeno* dos materialistas e deterministas (como em Félix Le Dantec)[1603]. Já para Leibniz, que aplica o *princípio de continuidade*, e que lhe alarga o método científico[1604], à psicologia, descobre graus da consciência, e nestes desafia a humanidade a elevar-se até Deus: "O princípio de continuidade de Leibniz aplicado à vida psíquica tinha levado à descoberta da existência de graus da consciência, desde a reflexão até à penumbra da inconsciência"[1605]. Leonardo Coimbra conhece a *primeira filosofia* de Leibniz, onde define o movimento pelos *conatus*, e "mostra como as simples leis geométricas do movimento não poderiam garantir a sua conservação, sendo para tal precisa uma certa síntese de *conatus*, que é o Espírito"[1606]. O corpo é como se tratasse de um *espírito momentâneo*, dando à alma um ponto central inextenso, onde coloca a síntese do *conatus*, uma alma substância. Um ponto geométrico, uma centralização absoluta, dos *conatus* do corpo ou do movimento. Como se tratasse de *glândula pineal* cartesisana. Afirma o nosso filósofo que esta visão do mundo e da humanidade, muito cartesiana, nos "dá um mundo de pensamento, mas sem eficácia, sem liberdade nem intimidade"[1607]. Está ferida toda esta linguagem da idolatria mecânica, do *cousismo* mecânico. Mesmo que o elogie em relação aos biólogos modernos, apresenta-o como partidário de uma performação mecânica. Mas também reconhece que Leibniz não se caracteriza por um formalismo, "pois o elemento é a concreção de pensamento; existe pela relação, que lhe dá a sua qualidade de *compossível*"[1608].

O mundo é um *sistema dialético de noções*, sendo a última a *mónada*, e este mundo é um *pluralismo de mónadas*. E a realidade do universo é, quer em ação, quer em sonho, um *socialismo cósmico*. "Chamemos mónada a todo o direccionismo de matéria, seja qual for a sua categoria, desde o mais ligeiro afloramento de vida até à mais ampla e profunda

---

Unicamente cada mónada é um ser encerrado em si mesmo e o acordo das mónadas é o simples acordo de uma harmonia preestabelecida pela mónada criadora".

[1601] AP [s/d], p. 278.
[1602] TD [1922], p. 29.
[1603] Cf. C [1912], p. 156.
[1604] Cf. AP [s/d], p. 279.
[1605] ALI (livro) [1918], p. 388.
[1606] SDPPPM [1913], p. 45.
[1607] SDPPPM [1913], p. 46.
[1608] PCri [1915], p. 189, nota de rodapé nº 2.

consciência"[1609]. Contudo, o direcionismo, ou, se quisermos, a ação unificadora, distingue-se pelo variado ritmo de ação, desde o equilíbrio perfeito entre ação e reacção, que é a matéria (absoluta exteriorização), até à liberdade da consciência religiosa. "As mónadas ultrapassam esse mínimo activo, quando, ao lado da reacção newtoniana, elas possuem um excesso de acção. Então um novo determinismo pode aparecer. A mónada equilibra a acção exterior e dispõe de energia para prevenir e prever"[1610]. Mas Leonardo Coimbra aceita como legítimo o uso da analogia, para concluir o psicodinamismo limitado, sem deixar de afirmar o parentesco da Natureza e do Espírito; apelidada de *consciencialidade universal*. Mas condena a sua extensão, abusiva, a uma determinação precisa do que quer que seja as mónadas, seus limites e interacções. O exemplo apresentado em Leibniz é encontrar na força a essência monádica (que por sua vez é inextensa e intemporal), mas na compilação dos corpos quer encontrá-la pela sua infinita composição monádica. Questiona-se o nosso filósofo: "Mas pode, mesmo no pensamento de Deus, ser *dado* o infinito? // E se Deus pensa os *compossíveis* não os *reúne* só porque os pensa? De onde vem, pois, esse *infinito*, que, introduzido, impossibilitaria aquela reunião?"; conclui, diante destas interrogações: "Aqui aparece uma nova forma de contradição entre o absoluto da Razão e a contingência do real"[1611]. Assim, pela introdução do *infinito atual*, a teoria leibniziana nada lucrou. A contradição introduzida, do infinito das mónadas, em nada consegue ajudar a explicar o espaço, o tempo e o movimento. Ou, o "inextenso não pode gerar o extenso"[1612], mesmo que Leibniz nos diga que tudo se passa em Deus e que o espaço, o tempo e o movimento são correlações das mónadas. Mas o absurdo é querer colocar Deus num gestor criador de um número infinito de mónadas, e esquece-se, bem como Anthero de Quental, que "basta que Deus seja pura invenção amorosa para um infinito verdadeiro encher de claridade toda a existência"[1613]. Sem desvios, o nosso filósofo aproveita o que melhor concorre para a sua filosofia, aceitando que o Universo é uma sociedade de mónadas (ou atividades) na grande questão da coexistência dos seres e de Deus – "os seres sem Deus perdem-se em pura exterioridade sem sequer o nexo da geometria, e Deus sem os seres é Solidão sem Amor"[1614].

Mas para o nosso filósofo as mónadas não são tão fechadas, embora em Leibniz as mónadas espelham o universo, e formem uma sociedade monárquica com Deus (*Monadologia*, 62 e 84)[1615]. E são uma sociedade aberta a todas as almas que atingiram a

[1609] C [1912], p. 354.
[1610] C [1912], p. 356.
[1611] PFAQ [1921], p. 424.
[1612] PFAQ [1921], p. 425.
[1613] PFAQ [1921], p. 426.
[1614] PFAQ [1921], p. 427.
[1615] LEIBNIZ, Gottfried Wilheim – *Princípios da natureza e da graça / Monadologia*. Lisboa: Fim de Século, 2001, 62 (p. 57) e 84 (p. 63): "Assim, embora cada Mónada criada represente todo o universo, representa mais distintamente o corpo que lhe é particularmente afectado e cuja enteléquia ela faz: e como este corpo exprime todo o universo através da conexão de toda a matéria no pleno, a alma representa também o

divina alitude. Deus, se existe, será o infinito excesso, que não se manifesta fora da apreensão que as mónadas em si mesmas d'Ele façam, e, por outro lado, não terá oposição, nem instrumentos de ação sucessiva e delimitada. É a única atividade[1616], ou será (sobretudo nesta primeira fase em que aparece heuristicamente), a única atividade a que o mundo não poderá fazer obstáculo. "Quando Leibniz procura fundir o finalismo com o mecanismo é, a despeito do seu imenso génio, impotente. Tudo se resume em postular um optimismo radical, que em nada modifica o necessitarismo das criaturas. A sua noção metafísica de força que opõe à quantidade de movimento de Descartes é igualmente mecânica e a *tendência* é-lhe acrescentada empiricamente. A ciência é uma elaboração de percepção, procurando eliminar o sujeito e a espontaneidade criadora. A filosofia introduz o sujeito, o Universo inteiro em vez de sistemas isolados, as suas relações recíprocas, e a duração concreta. A arte permite eternizar por modelos sempre presentes e vivos todas as virtudes e entusiasmos"[1617]. Em rigor, diz o nosso filósofo[1618], repete Descartes, pretendendo reforçar o argumento cartesiano da ideia de perfeição, mas este já tinha anteriormente demonstrado a possibilidade de Deus. A mónada superior que podemos conhecer é a consciência livremente religiosa[1619]. A *mónada religiosa*, apreendendo-se em heróico esforço criador, unindo-se ao todo, continuará a fazer presente o todo, nos novos domínio da ação. O erro de Leibniz, segundo o nosso filósofo, consiste em não ter percebido no *excesso* a ação que rasga a senda da matéria para a liberdade, impedindo o encarceramento da mónada em si mesma e tornando-se, assim, absolutas[1620]. Para o nosso filósofo, toda "a filosofia de Leibniz está no ponto de encontro da noção de força e da lógica das proposições, base da pretendida característica universal"[1621]. Uma dialética da força, um ativismo, que aplica o grande postulado científico das ligações, partindo da

---

universo ao representar esse corpo,que lhe pertence de uma maneira particular" (62); "Tal é o que faz com que os espíritos sejam capazes de entrar numa maneira de sociedade com Deus, e com que este esteja para eles não só como um inventor está para a sua máquina (como Deus o está por referência às outras criaturas) mas também como um princípio está para os seus súbditos e até mesmo um pai para os seus filhos" (84).

[1616] Cf. C [1912], p. 357: "Se Deus existe, ele será o infinito excesso, que não se manifesta fora da apreensão, que, em si, dele façam as mónadas, por isso mesmo que, não tendo oposição, não tem instrumentos de acção sucessiva e delimitada. Deus será a única actividade a que o mundo não *faz* obstáculo".

[1617] SE [1910], pp. 198-199.

[1618] Cf. C [1912], p. 365.

[1619] Cf. C [1912], p. 357.

[1620] Cf. AIVG [1917], p. 214: "Curioso é, no entanto, observar como o próprio Leibniz acabava por esgotar a liberdade pessoal no necessitarismo panlogista duma característica universal. // A eficácia da acção social escapava-lhe desde o mundo físico, vendo na força um apetite, uma mónada inferior, ao mesmo tempo que Newton, pela alta concepção das forças centrais, claramente estabelecia o carácter de interdependência social das forças. // É assim que Leibinz, aplicando a sua genial concepção de continuidade à vida e à morte, dava aos corpos a simples performances e redução de simetria geométrica, fugindo à função criadora da epigénese".

[1621] OSG [1916], p. 30.

inércia. Aqui, cada mónada, no seu lógico desenvolvimento, o faz num conjunto de preestabelecida harmonia sem atividade própria. É a própria natureza. A liberdade da filosofia criacionista não é, então, a força ou vontade anímica (energia) que apoia esta ação. Mas é, sobretudo, na atividade teleológica e no espírito que esta ação se dá primordialmente e supera a tentação da mónada se encerrar em si mesma, encaminhando-a para o infinito divino.

Assume aqui uma igualdade, que não se confunde com igualitarismo ou indiferenciação, de todas as mónadas na infinitude divina, e demarca-se de uma certa tradição que persiste na imperfeição constitutiva da criatura ou *ser criatura*. Não deixa, assim, de buscar uma ontologia conciliadora do Uno e do Múltiplo na sua correlação criadora, e, consequentemente, recusando a *morte absoluta* por *absorção* das almas em Deus em nome da social e fraterna convivência, genesíaca e escatológica, dos diferentes no seio da identidade divina. Já Leibniz o tinha dito em *Princípios da Filosofia ou Monadologia*: "Segue-se também que as criaturas têm as suas perfeições da influência de Deus, mas que têm as suas imperfeições da sua natureza própria, incapaz de ser sem limites. Porque é nisso que se distinguem de Deus"[1622]. Este atestado de contínuo acréscimo de vida moral, força-o a concluir pela imortalidade/eternidade da alma – "Consciência de si, dos homens e do mundo, será, ao apreender em si a fonte inesgotável de beleza moral, consciência de Deus. Essa mónada, que se afirmou em Deus, será eterna"[1623]. A *sociedade das mónadas* é a máxima realidade que se pode alcançar, porém, as mónadas religiosas e/ou superiores manifestam uma contínua maturação de virtude, sentindo em si mesmas uma fonte inesgotável de bondade e beleza, traduzindo-se a sua atividade em amor e fraternidade. O contínuo crescimento do Universo moral coloca o inevitável problema de Deus, sempre presente no pensamento leonardino, na experiência interior da mónada superior, mais não seja como solicitação de um ideal que envolve a consciência religiosa no *infinito coração divino* – "como em nós é a humanidade, quando num entusiasmo crente, a ela oferecemos a nossa vida humilde"[1624]. Estando de acordo com Hannequin quanto à causalidade do mundo físico, porém, já quanto ao mecanismo aproxima-se, mais uma vez, de Kant, o que o irmana com o filósofo prussiano quanto à crítica das provas da existência de Deus. Porém, criticando Kant, acusa-o de ter colocado a questão como postulado da razão prática, quando é pela "actividade moral que se poderá chegar a Deus"[1625].

[1622] LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm – *Princípios da natureza …*, 42 (p. 51).

[1623] C [1912], p. 357. Cf. LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm – *Princípios da natureza …*, 49 (p. 53): como já o tinha feito com Espinosa, é com o contributo deste que reforça a sua equivalência entre o crescimento da consciência e da ação e o aperfeiçoamento do espírito que aborda em *Luta pela Imortalidade* os fenómenos metapsíquicos positivamente como possibilidade de atividade pós-morte.

[1624] C [1912], p. 364.

[1625] C [1912], p. 365.

O erro de Leibniz, de que acusa igualmente Anthero de Quental, é de "formar o composto por adição dos simples, e, como tal, não poderia efectivamente dar mais que uma aparência de mónadas, dissolvidas logo no pensamento dum Deus transcendente ou na imanência do Absoluto"[1626]. Assim, a comunicação das mónadas torna-se impossível pelos *subterfúgios de as fingir*[1627] pelos momentos de Substância ou pensamentos de Deus. Não considera a força como um singular, ou a atividade interna de um ser, mas, igualmente, supõe que as aparências do composto são o resultado de uma simples adição. Substituindo o teorema cartesiano da conservação da força, pretende ver no seu teorema alguma coisa de essencial, figura e movimento, diferente de grandeza, procurando restabelecer as formas aristotélicas. Contudo, "o invariante de Leibniz é a constância duma relação e não dum ser ou dos seres"[1628]. Esta conclusão de Leonardo Coimbra é a sua leitura de Leibniz, que o faz divergir de Anthero de Quental.

Berkeley (1685-1753) é apresentado como *o idealista da ideia de espaço e das ideias abstratas*, e, nesta teoria, mostra como a distância, a grandeza e a situação dos objetos dependem duma associação de sensações e de recordações. Assim, o espaço não existe em si e as ideias abstratas não passam senão de nomes postos aos objetos. A própria matéria não existe. Ou como expressa Leonardo Coimbra, "tudo o que existe é a acção de perceber ou o percebido. // A realidade é esse percebido concebido por analogia com aquela acção de perceber"[1629]. Não se trata, para Berkeley, de ilusão, pois a realidade é distinta desta. Contudo, o nosso filósofo interroga-se acerca da garantia, ou do que é que garante, a ordem constante das sensações. Essa garantia, ou melhor dizendo, atividade é Deus, compreendida por analogia com a atividade interior que é a alma ou vontade. Leonardo Coimbra denuncia o *cousismo* das sensações em Berkeley, coadjuvado por um *cousismo* da vontade abstrata, que entra em séria contradição com as ilusões. E, por outro lado, se é Deus, ser absoluto, a causa das nossas sensações, como compreender a ilusão? Por isso, Leonardo conclui pelo *cousismo* deste idealismo, que sendo absoluto não deixa de ser um laborar de noções: "Este idealismo seria o *cousismo* da sensação e do *espírito* para se legitimar filosoficamente, e seria depois o *cousismo dum Deus duma religião dogmática a construir toda a realidade*"[1630].

Voltaire (1694-1778), ou melhor, Jean-Marie Arouet, influenciado por Locke e Condillac, reduz os pensamentos a imagens, e com um forte laivo racionalista, faz consistir

[1626] PFAQ [1921], p. 396.
[1627] Cf. PFAQ [1921], p. 396.
[1628] PFAQ [1921], p. 400.
[1629] C [1921], p. 294.
[1630] C [1921], p. 294

a razão em ver as coisas como elas são. Já a fé consiste em crer no que a razão não crê, gerando um divórcio entre a fé e a razão. Mais, a fé, motivo das suas muitas lutas, não passa de uma superstição (traduzida em dogmas e ritos). Um cético que, apesar de tudo, não atinge a existência de Deus, como criador e remunerador. Devendo-se proceder como se a alma fosse imortal, tende para a sua negação, na certeza de que Deus nos deu, como Senhor da natureza, a faculdade de pensar e de conhecer a virtude. Para este pensador francês, o valor da metafísca habita na moral, porque a única certeza metafísica é a existência de Deus, de quem vem toda a moral. Assim, n'*O Criacionismo*, padecendo do *vício cousista*, Voltaire quando "pretende esmagar a «alma imortal» lembrando-lhe que para pensar bem tem de satisfazer as mais baixas necessidades do corpo, engana-se redondamente. É porque domina noções *determinadas* que a vontade existe e é eficaz. Uma *pessoa* estranha às noções, que sintetiza e dirige, seria uma flor sem raízes nem corpo, seria uma quimérica e escolástica forma de aroma"[1631]. O nosso filósofo recorda que se fossem os intestinos (a biologia e a psicologia, ou os átomos e suas associações) a mandarem, Voltaire, bem como nós, teríamos pensado mal e sem hipótese de recuo.

Rousseau (1712-1778), nascido numa família protestante e, mais tarde, convertido ao catolicismo, numa vida preenchida de dificuldades, proclama a liberdade individual e teoriza sobre o Estado todo-poderoso. Anuncia o Romantismo e prepara as grandes transformações da Revolução. O autor *Do Contrato Social*, onde propõe, examinando, as condições de possibilidade de um acordo entre o querer individual e o querer coletivo. Onde afirma que todo "o homem, tendo nascido livre, é senhor de si mesmo, e ninguém pode, a qualquer pretexto imaginável, sujeitá-lo sem o seu consentimento. Afirmar que o filho de um escravo nasce escravo, é afirmar que não nasce homem"[1632]. Como está presente este pensamento de Rousseau na *filosofia política* de Leonardo Coimbra, que reforça em Victor Hugo e Proudhon, e em tanta outra literatura e filósofos, deste tempo das conquistas sociais na Europa. Mas também o seu *Manuscrito de Genebra*, onde taxativamente escreve que "só começamos propriamente a tornar-nos homens depois de ter sido cidadãos"[1633]. Zanga-se com Hume e defende Voltaire. Tomando nota que a filosofia tem oscilado entre um formalismo escolástico e um entusiasmo materialista, o espírito sente a necessidade de ir às fontes da Vida. A Natureza é a fonte mais próxima, contudo "julga-se por isso materialista, quando o não anima a chama interior dum Rousseau"[1634]. O nosso filósofo sabe que o materialismo e o idealismo podem, e bebem, da mesma fonte, e se absolutizados podem degenerar numa ontologia monista (ideias e conceitos) e numa

[1631] C [1912], p. 224.
[1632] ROUSSEAU, Jean-Jacques – *Obras de Jean-Jacques Rousseau. Obras Políticas*. Vol. II. Rio de Janeiro / Porto Alegre / São Paulo: Editora Globo, 1962, p. 95.
[1633] Idem, *Ibidem*, p. 175.
[1634] FL [1912], p. 298.

ontologia pluralista (conceito único da matéria), respetivamente. Ora, para Leonardo Coimbra, o que existe são atividades, o Espírito, que vivem num espaço seu e agem num tempo seu. E porque não encontrar nesta afirmação do seu *Contrato Social* o primeiro Leonardo Coimbra na sua relação umbilical com o Cristianismo e a sua adversidade com a instituição cristã – "Resta, pois, a religião do homem ou o cristianismo, não o cristianismo de hoje mas o do Evangelho, que é completamente diverso. Pois nessa religião santa, sublime, verdadeira, os homens, filhos do mesmo Deus, reconhecem-se todos como irmãos, e a sociedade que os une, não se dissolve nem com a morte"[1635].

O beneditino francês, Cardeal **Léger-Marie Deschamps** (1716-1774), é um místico-filósofo, ou um filósofo-místico, que levou até às últimas consequências a Fé em Cristo Jesus. É costume ver nele um percursor de Hegel, em virtude da sua doutrina da *coincidentia oppositorum*, mas o que de facto se trata é da vivência monástica e daquilo que ela significa. O pôr em comum tudo, *o comunismo*, é a prática mais significativa do voto de pobreza da vida religiosa; aqui nada é de ninguém mas está ao serviço de todos. Não se profetiza, mas antecipasse, mesmo nas fragilidades dos homens e das mulheres que professam a vida religiosa, iguais na sua essência de imagem de Deus, o Reino dos Céus. Tudo é passageiro, até a religião e a Eucaristia, sacramento central da vida religiosa dos cristãos, é passageiro. É o alimento dos que caminham para a Casa do Pai. Somos peregrinos, não somos daqui (sem maniqueísmos, nem dualismos), e os religiosos propõem-se viver desde já (valorizando a realidade terrena e humana) a comunhão plena com Deus (realizada em Cristo Jesus, desde logo na sua Encarnação), e quando chegar a plenitude seremos iguais a Deus (divinização ou deificação da pessoa humana). Assim descreve a sua teoria: "Com o cardeal Deschamps, pode olhar-se para o facto externo da santidade das vidas inteiramente cristãs e procurar ajustar a esse facto este outro facto – o facto interno da nossa vontade profunda, das transcendentes exigências do nosso destino"[1636].

Immanuel Kant (1724-1804), bem como o kantismo, é, sem dúvida, o autor mais citado na sua obra, seguido por Bergson e Poincaré. Leu com cuidada atenção, sublinhou e anotou, a *Crítica da Razão Pura* (em dois volumes) e a *Crítica da Razão Prática* (num só volume), em versão francesa, e, parece não restar muitas dúvidas, foi o primeiro português a conhecer e a perceber o criticismo kantiano e o seu sistema filosófico. "A interpretação de Kant por Leonardo Coimbra tem, como veremos, uma grande coerência, de *O Criacionismo*, de 1912, a *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, de 1935, e, no fundo,

[1635] ROUSSEAU, Jean-Jacques – *Obras de …*, p. 116.
[1636] RHHS [1935], p. 66.

nunca se alterou muito"[1637]. Kant, fautor de uma verdadeira *revolução coperniciana*, ser-lhe-á muito útil, mesmo imprescindível, no seu *construtivismo*: uma verdadeira inspiração kantiana. Para o nosso filósofo a atenção da ciência em relação ao objeto será sempre, e ainda no âmbito de um objeto, captável e construído pelo homem. Para Leonardo Coimbra, *filósofo do criacionismo*, o conhecimento tem origem na existência das atividades que se socializam com a atividade subjetiva, definindo o alcance da realidade como meio-termo entre o empirismo e o racionalismo. "O criticismo leonardino é um esforço sério para encontrar uma visão totalizante que supere a dualidade real e ideal, razão teórica e razão prática, ou ainda a separação entre número e fenómeno"[1638]. Dirá em *A filosofia da liberdade* (1912) – "é uma filosofia realista, não de realidade de coisas, mas da realidade do conhecimento"[1639]. Afasta-se, desde logo no seu *O Criacionismo*, do formalismo kantiano[1640], tornando-se seu acérrimo crítico, pois este divide a realidade em fenómeno e número, não reconhecendo as formas puras, nem a matéria pura. "O tempo é uma forma *a priori* porque Kant, querendo erguer um edifício inexpugnável, esqueceu-se que a experiência é dinâmica, progressiva, numa permanente obra de coordenação. Admitiu a *Experiência* e foi procurar as condições da sua possibilidade, condições que lhe apareceram como absolutas exigências do conhecimento. Se tivesse visto o carácter progressivo da experiência, não teria cortado o mundo da aparência (fenómeno) e no que aparece (noumeno) // Não teria deixado os objectos, as cousas, colocadas irredutivelmente diante das formas. O mundo não teria sofrido, da radical separação do homem, o constrangimento de ter, sob pena de aniquilação, de adaptar qualquer parcela do seu ser a formas estranhas e *misteriosas*. E, de caminho, não teríamos um tempo forma pura da sensibilidade, nem uma quantidade conceito puro do entendimento a gerarem o número pelo seu absoluto isolamento e pela sua absoluta necessidade de ligação"[1641]. Dividindo a exposição demonstrativa, em metafísica e transcendental, da sua hipótese, como forma *a priori*, o espaço deixa de ser um conceito empírico derivado de intuições exteriores, mas é a própria possibilidade da experiência. Conclui, Leonardo Coimbra, que "o erro de Kant é admitir dada uma Experiência, que é preciso explicar"[1642].

[1637] MORUJÃO, Carlos – "A interpretação de Kant", in AA.VV. – *Actas do Congresso Internacional. Pensadores Portuenses Contemporâneos (1850-1950)*. Lisboa: UCP/IN-CM, 2002, p. 328.

[1638] COSTA, António Martins da – "O Criacionismo leonardino como …", p. 82.

[1639] FL [1912], p. 296.

[1640] Cf. PCri [1915], p. 189: "É com Kant que formalismo gnoseológico e filosófico falam alto e com domínio".

[1641] C [1912], p. 24.

[1642] C [1912], p. 42. Cf. FREITAS, Manuel B. da Costa – "O Pensamento Criacionista de Leonardo Coimbra", in *Itinerarium*, III (1957) 15 e 16-17, p. 338: "O erro principal e congénito a todo o sistema de Kant consiste na admissão de categorias e formas «a priori» que, a uma análise mais profunda, irão aparecer como resultados dum profundo trabalho de elaboração, por parte da inteligência, sobre os dados sensíveis. Quer dizer, a ciência não nos é dada pronta e completa em suas linhas de estrutura, mas é-nos dada como tema, como tarefa, esforço, actividade a exercer. // Também para Leonardo Coimbra o conhecimento é uma

Uma referência permanente no seu pensamento[1643], seja para refutar ou para anuir. Intitula-o de o "mais opulento de todos os filósofos"[1644], reconhecendo-o como o que mais procurou o equilíbrio entre o intelectualismo e o irracionalismo. Ou mesmo, "uma verdadeira filosofia que assenta as suas bases na análise da ciência: é esta a primeira função da Crítica"[1645]. Porém, também o acusa de deslumbramento cartesiano e de ter aceitado como "dogma o seu valor absoluto, a sua capacidade exaustiva do real"[1646]. Na esteira de Santo Agostinho e de Descartes, Kant fez circular o real do conhecimento em torno da atividade do sujeito que conhece, desaguando a sua objectividade num "puro *humanismo*: o homem é o centro, o estalão, a medida"[1647]. Os que o apresentam como o *Copérnico da Filosofia* estão a classificá-lo como aquele que tira a humanidade do centro do Universo. Mas, para o nosso filósofo, Kant é mais o *Ptolomeu da Filosofia*, que se encontra diante da ciência newtoniana e com esta o problema da unidade. Newton resolveu esta unidade entre as suas singulares perceções de realidade e as categorias novas de acordo científico de Kepler e Galileu (como a inércia) para a questão do tempo e do espaço. Mas Kant percebe-os como *formas de sensibilidade*. "E a razão é simples: é que a *objectividade* do conhecimento interessou sempre menos que a sua *certeza* e esta *certeza* foi sempre de ordem social: é um fenómeno humano, subjectivo"[1648]. A sua primeira cisão *cousista* é entre a razão teórica e a razão prática[1649], *cousando* a própria experiência e, seguidamente, com os apriorismos da sensibilidade e do entendimento, *cousa* a sensibilidade, o entendimento e a razão. "O kantismo é uma procura da possibilidade da

---

síntese de elementos «a priori» e «a posteriori», mas determinar *concretamente* como objecto de conhecimento directo o que é «a priori» e o que é «a posteriori» significa *ter já conhecido*".

[1643] Em *A Razão Experimental* mostra como a forma tripartida da razão é assumida por ele como sendo agir, teoria e prática: "A consciência filosófica encontra-se sempre, na história e em sua essência, diante dos problemas do conhecimento e da conduta, do saber e do agir, da teoria e da prática. // De forma que só o critério de *Experiência* abrange estas duas atitudes, e, como a Experiência é conhecimento e acção susceptíveis de acordo, essa experiência será racional; é pois uma Razão experimental, teórica e prática, o órgão funcional desse acordo" (RE [1923], p. 61).

[1644] NNA [1911], p. 208.

[1645] RE [1923], p. 74.

[1646] Pca [1911], p. 252.

[1647] RP [1922], p. 124. Ou, em RHHS [1935], pp. 80-82, onde descreve o absolutismo da ciência na sua filosofia e o consequente relativismo humanista, resumido em expressões como – "ao homem como medida do ser cognoscível" (p. 81) e "o homem padrão e medida" (p. 82).

[1648] RE [1923], p. 24.

[1649] Cf. OHMD [s/d], p. 323: "Kant tinha domesticado a natureza por uma hábil disjunção da Razão teórica e da Razão prática. A primeira só podia levar-nos a conhecer claramente o *fenómeno*, e à indicação da existência da cousa em si, fenómeno que, pela ciência, justificada na própria constituição do pensamento, fica ao dispor da acção humana, cousa em si ou número, absolutamente cerrado à preensão desta razão teórica. // A segunda – a razão prática – dá-nos no dever o contacto directo com esse mundo numenal, que se humaniza nos *postulados* de acordo do dever e da felicidade – Deus e a imortalidade da alma. // Mas esta *humanização* por postulados é uma audácia em relação a um absoluto incognoscível, que não pode tranquilizar o homem, pelo menos fora do estado de tensão moral superior em que se afirma, sem discrepâncias, o absoluto do dever".

experiência, como se a experiência precisasse de explicar e justificar a sua possibilidade"[1650]. Nele aparece o *transcendente* e o *transcendental*, e ambos superiores à experiência. Condicionando-a um, e excedendo-a o outro, por totalizações feitas por ideias de razão, com valor regulador e sem valor orgânico. O seu apriorismo é uma dedução artificial, e fazendo totalizações isoladas e artificiais, que resolve, mais tarde, com os postulados da razão prática. Leonardo Coimbra é demolidor nesta crítica que cinde a realidade e a experiência. "No fundo, segundo Leonardo, o que Kant pretendia era esgotar a realidade, como se fosse possível eencaixá-la nas formas *a priori* da sensibilidade e do entendimento, obscurecendo o espírito humano e impedindo-o de se libertar dessas barreiras formais e de uma consciência de liberdade criadora. Para Leonardo, esta conceção do mundo traz grandes inconvenientes para uma filosofia criacionista"[1651]. Porém, tudo o que procura encontrar isoladamente do lado do sujeito ou do lado do objeto é esquecimento da unidade funcional sujeito-objeto, que leva à distinção posterior entre sujeito e objeto, e, consequentemente, necessita de uma superior unidade misteriosa que seja a *coisa em si* – o número. É em virtude do *dogmatismo* que envia para o número a liberdade humana, que a própria moral reclama, gerando este divórcio, inaceitável para o nosso filósofo, do fenómeno e do número. São os inconvenientes desta crítica de Kant, que cinde "o mundo em fenómeno e noumeno. Fenómeno sem raízes no Absoluto, portanto sem verdade; noumeno sem existência activa, sem realidade portanto"[1652].

Mas simultaneamente lhe reconhece, entre as filosofias dogmáticas, o ser a única com autoridade para se pronunciar sobre o milagre. E porquê? Porque exclui as que partem de postulados, para "só atendermos uma filosofia crítica, que partisse das condições da experiência. Só o kantismo se poderia pronunciar sobre a absoluta impossibilidade do milagre no plano do fenómeno, mas tal filosofia para logo anula a sua decisão com o reconhecimento do plano noumenal, de pura liberdade"[1653]. Acusa-o de *relativismo*, e expressa a sua admiração, pois não é absoluta, pela impercetibilidade da eficácia de uma ação. Um dualismo, como todos os anteriores, que "sobrepõe ao fenómeno o noumeno, deixando o fenómeno miraculosamente suspenso das faculdades humanas e o noumeno num vácuo desolador"[1654]. Dois absolutos separados, sensibilidade e entendimento, sem transição possível, que desagua no seu esquema transcendental. Para o kantismo é possível a apreensão das formas do sentir e do pensar, absolutizando o espaço e o tempo, bem como

[1650] ALI (livro) [1918], p. 288.
[1651] COSTA, António Martins da – *O Pensamento Filosófico Português Contemporâneo…*, p. 14.
[1652] PPR [1911], p. 261. Ou, como o apresenta em *«Contribuição das modernas teorias científicas para uma nova concepção espiritualista do universo»* (1923), separa a comunicação da Razão humana com a Forma pura aristotélica e o limite da espontaneidade, quer dizer, a oposição que ao Acto opõe uma forma inferior, que em relação ao mesmo é simples potência ou matéria: "Kant partiu o problema da certeza teórica em duas partes: uma espontaneidade intelectual humana e uma passividade sensível humana" (CMTCNCEU [1923], p. 344).
[1653] OPM [1913], p. 131.
[1654] PCa [1911], p. 252.

a causalidade. Esta crítica dos limites do pensamento humano redunda nas categorias, que não são reais, mas regulam esta relação cindida de uma absoluta experiência que não existe. "O objectivo do kantismo está no noumeno, actividade obscura que dá matéria às nossas formas. E esse noumeno obscuro volta-se a subjectivar pelos postulados da razão prática"[1655]. Uma fragmentação violenta do pensamento e da realidade, esquecendo, entende o nosso filósofo, que a experiência é progressiva e variável, e não dada integralmente como um todo a explicar. Este é um grande erro, afirma Leonardo Coimbra, que redunda num *semi-empirismo* e num *semi-racionalismo*[1656]. Mas o "escolaticismo de Kant é de novo o aparecimento de categorias imperativas, que são as formas puras, as condições formais da Experiência"[1657]. Reconhecendo, porém, que a experiência aparece em Kant para além do seu condicionalismo arquitectónico das formas e reforçada pela *razão prática*.

Uma das maiores dificuldades de Kant dá-se na ligação das categorias com as intuições. Só a intuição intelectual, de um espírito criador da matéria e da forma, pode dar a perfeita equivalência do ser e do conhecer. Em kant, por mais que o pensamento queira uma realidade absoluta (embora entenda esta como um sistema de relações – "O absoluto está na Relação"[1658]), só se pode atingir uma realidade humamente objetiva, sendo este o "ilusionismo fundamental do pensamento"[1659]. A necessidade do juízo sintético brota desta constatação, só que diversamente do empirismo, pois no kantismo é um *a priori* – "a intuição é preordenada às formas da sensibilidade"[1660] – do espaço e do tempo. Enclausurando a vida mental num *tempo cousista*, consequência da cousificação do espaço e do tempo, inibidor da capacidade de encontrar as realidades superiores, e não de se contentar com meras hipóteses da transcendência. Uma lógica empírica de conceitos, que coloca o Universo a girar em torno do cérebo humano, resvalou para a escolástica conceptual e uma lógica formalista. Bem como em supor as noções com vida própria e independente. "É possível a geometria, ciência de juízos sintéticos, porque o Espaço é uma intuição *a priori*, pois que dum simples conceito nada se poderia tirar para além desse conceito; o apriorismo desses juízos justifica-se supondo que o Espaço é uma propriedade formal, que tem sujeito de ser *afectado* pelos objectos"[1661]. E para o tempo, partindo de um mundo já dialeticamente construído, forma *a priori* da sensibilidade, torna possível a mudança no mesmo sujeito.

Só uma profunda elaboração mental pode passar de um *espaço* qualitativo e finito para um *espaço* infinito e homogéneo. Tornando, assim, o tempo e o espaço formas *a priori* da

[1655] FL [1912], p. 295.
[1656] Cf. FL [1912], p. 295.
[1657] CC [1921], p. 186
[1658] PCri [1915], p. 192, nota de rodapé nº1.
[1659] PCri [1915], p. 192.
[1660] PCri [1915], p. 193.
[1661] PCri [1915], p. 196.

sensibilidade[1662]. A separação do mundo fenomenal e do mundo numenal, como obra do entendimento e da sensibilidade[1663], por um lado, e da razão prática, com os seus postulados, por outro, dá origem ao panlogismo de Hegel que Leonardo Coimbra não estima como uma mais-valia. As traves mestras da rejeição do formalismo kantiano estão na acusação do cousismo, e como parte estruturante do cousismo, na contradição na teoria da causalidade e na admissão do número, bem como a afirmação de uma monadologia reforça a sua destrinça com o kantismo[1664]. Não podemos esquecer que o que o leva à rejeição do formalismo kantiano, e em geral, é o mesmo que o leva à rejeição do materialismo. Kant fragmentou o real[1665], voltando uma face desta fragmentação para o sujeito e a outra para a incognoscibilidade absoluta. Por isso, para manter a relação sujeito-objeto recorre a uma unidade superior e misteriosa, o número, quer dizer a coisa em si (real ou irreal?). Mas Leonardo, logo em *O Pensamento Criacionista* (1915), tinha afirmado que "nem sujeito nem objecto existem fora da relação. E o que sempre é para nós *real*, é a relação mediata, que do imediato sensual precário sobe até ao mediato ideal, assertório e eficaz"[1666]. Espaço e tempo são na racionalização do sensível, sabendo que a dedução transcendental e a demonstração direta não bastam, mas admitindo Kant o real da sensação como representação puramente subjetiva. Assim, se as categorias são absolutos do entendimento[1667], como uni-los com o absoluto da sensibilidade? O seu profundo racionalismo traça uma distinção entre o entendimento e a sensibilidade, que só será

[1662] Cf. C [1912], p. 260: "O espaço e o tempo, as duas formas apriorísticas da sensibilidade segundo Kant, foram formulados sob a acção do pensamento colectivo".

[1663] Cf. PCri [1915], p. 187: "O apriorismo anatómico (se o permitem), materialista, será aquele, que, tomando o pensamento numa certa altura do seu progresso, o analise e lhe procure o condicionalismo implícito. // É assim que Kant, seu genial patrono, encontra o apriorismo do conhecimento nas condições da sensibilidade e do entendimento. À sensibilidade pertence o gratuito, ao entendimento a síntese aperceptiva". Cf. AP [s/d], p. 280: "Kant vai revelar, melhor que ninguém, a separação feita entre a moral e a ciência, seja, entre o pensamento e a acção".

[1664] Já na crítica ao subjetivismo de Kant e das suas consequências, afirmou no *Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, com quem põe em continuidade especulativa (Anthero e Kant) – "Dois caminhos se ofereciam para sair do ilusionismo: ou tirar da Razão forma e matéria, ou da experiência, que dá matéria, tirar igualmente forma que a organiza. // *O primeiro caminho deu os idealismos germânicos; o segundo deu as grandes tentativas materialistas e positivistas do século XIX*" (PFAQ [1921], p. 417).

[1665] Cf. OPO [1909], p. 175: "A distinção do fenómeno e do noumeno de nada serve, porque seria preciso saber como existiria o noumeno sem o fenómeno". Ou, em OI [1911], p. 222: "Kant distinguiu muito bem entre a intuição e a Razão, mas retirando o noumeno para fora da experiência cindiu esta e tornou aquele uma duplicação ineficaz. É na *afirmação de ser* que se encontra a verdadeira unidade da criação e do criado, da Razão e da intuição, do fenómeno e do noumeno".

[1666] PCri [1915], p. 184.

[1667] Em *A Razão Experimental* Leonardo Coimbra entende que os *Juízos Sintéticos "a priori"* de Kant são equiparados ao que Platão admitia "como única hipótese explicativa da existência de conceitos limites, ou ideias puras, que a percepção experimental não possui, a hipótese duma intuição numérica (cuja evocação adaptativa fingia o esforço do juízo), que era a visão reflexa no espelho da memória das formas puras que na vida espiritual foram vistas. // Kant substituiu a estas formas as categorias do entendimento aplicando-se, através dum *esquematismo*, às realidades do mundo sensível" (RE [1923], p. 165).

superada pela imaginação produtiva, como faculdade intermédia. Esta "faculdade pertence à sensibilidade, porque só dá, em intuições, os objectos correspondentes às categorias; pertence ao entendimento, porque unifica sob as categorias. // (…). Aqui Kant vê na unidade aperceptiva da consciência o núcleo de todo o conhecimento, Só é real o que é unido pela síntese da apercepção. É essa síntese, que, embora inconsequentemente ainda, vai dar à sensibilidade a sua sujeição às categorias"[1668]. O pensamento torna-se uma atividade irredutível e que jamais poderá ser esquecida, contudo colocou-a como mera forma (simples consciência de ser) dentro do tempo, no qual é possível determinar a sua existência. Porém, Leonardo contrapõe, pois a atividade de cada pensamento não é independente da sua matéria, impossibilitando a existência de formas puras, bem como a atividade do pensamento não é uma consequência da sua matéria[1669]. Retirado do seu momento dialético, tornado abstração, o tempo nega-se. O tempo não é *cousa*, é a ordem dos fenómenos, e como noção é indefinido e não infinito. Mesmo que se procure justificar como uma noção racional que surge na síntese construtora (o pensamento). Enfim, essa é uma rejeição de uma construção puramente racionalista.Consequentemente, conclui Leonardo Coimbra, define a impotência da *apercepção*[1670] para unir os diversos absolutos. A cisão, como sendo o *pecado original/erro* da sua filosofia, de fenómeno e do número, ou até o desdobramento da sua dialética em intuição formal e a forma da intuição. Em rigor, Kant "é vítima da sua idolatria científica"[1671].

Na crítica da doutrina kantiana da liberdade, marcada pelo cientismo, apresenta a filosofia francesa, sua contemporânea, como um movimento recuperador da relatividade da ciência. Ele sabe que é de Kant que dimana todo o construtivismo, não raramente diluído em psicologismo, e é nele que se dá "a origem das coordenadas filosóficas do mundo moderno"[1672]. Mas reconhece que o esforço de salvação da liberdade humana, aparentemente esmagada pelos determinismos científicos, é de ordem moral no pensamento kantiano. Se a sua filosofia é um prolongamento do cientismo exclusivista, de que o próprio filósofo é vítima, a sua atitude de defesa é a procura de limitação da ciência, para "riscar os horizontes do determinismo no fenómeno para salvar a liberdade no número"[1673]. Esta compreensão leonardina com o kantismo percebe-se desde o início da sua filosofia, mas Leonardo Coimbra fará também o seu próprio caminho. Assim, o Deus do seu *O Criacionismo* não é o ser supremo, necessário, absoluto, transcendente,

[1668] PCri [1915], p. 210.
[1669] Cf. ALI (livro) [1918], pp. 258-259.
[1670] Cf. PCri [1915], p. 212: Leonardo Coimbra realça o papel desta *consciência aperceptiva* como unificadora dos diversos planos da realidade – "O que fez a unidade entre os diferentes planos do pensamento kantista foi a unidade da consciência aperceptiva, realidade que Kant afirmou para sempre. É essa mesma unidade, que percorrendo, como seiva, todo o pensamento, lhe dá realidade dialéctica e o mantém uno e simples, desde o mínimo de relações geométricas ou mecânicas até ao máximo das relações sociais e cósmicas".
[1671] RHHS [1935], p. 82.
[1672] RHHS [1935], p. 82.
[1673] RHHS [1935], p. 82.

realíssimo e eterno, mas um Deus idealizado na dialética do pensamento, imanente à humanidade e ao Universo. Contudo, segurado pela filosofia e, de sobremaneira, pela sociologia francesa, prepara o seu momento metafísico, a sua *teoria do ser*, em rigor a sua ontoteologia. É o modelo sociológico da convivência na solidariedade e no amor, que lhe permite resolver o problema da unidade e de multiplicidade. A sua conclusão da dialética científica é que as únicas realidades em si e para si são as consciências, ou pessoas, e é na arte, na moral e na religião que se mostra a continuidade da vida das consciências atraídas pelo ideal de Beleza e de Bondade, isto é, de Deus. Assim, este não é uma realidade exterior à construção do pensamento dialético, mas surge como último momento do mesmo, como condição e possibilidade dessa convivência no amor. As mónadas ou pessoas vivem em contínuo crescimento de Beleza e de Bondade, como continuidade de vida artística e moral que fundamenta a existência do infinito excesso nela pressentida, Deus, como fonte originária e pólo de atração: possibilidade infinita de amor para a humanidade e para o Universo. Temos aqui uma *monadologia existencial*, na qual Deus, a mónada suprema e as mónadas inferiores se solidarizam e fraternizam entre si e com o infinito Amor. Aqui *Deus* ainda, mesmo com esta crítica ao sistema kantiano, coadjuvado pela filosofia francesa, não é o infinito, mas uma possibilidade aberta indefinidamente. Esta *via da imanência*, do construtor do real da via interior, não lhe permite, n'*O Criacionismo*, ir mais além. Só sobra o indefinido numa mais que aparente incoerência do seu pensamento, onde Deus surge como hipótese e como fundamento de toda a realidade: a mónada suprema. Mas é "neste desfasamento entre a possibilidade e a realidade transcendente de Deus, nesta incoativa incoerência, [que] está a razão da verificada transmutação do pensamento criacionista"[1674].

O kantismo não passa de um *grandioso equívoco*, não admitindo nenhum ídolo, procura uma liberdade universal, e carregada de todo o ontologismo da plena realidade. A liberdade ou era essencial ou nula, e não um simples psicoligismo. A sua crença numa ciência que se lhe apresentava com aspeto de universalismo e de pleno valor de conhecimento, impede-o de aceitar a conceção de uma simples conexão e ligação figurativa. Porém, e igualmente, não pode aceitar a crença de um simples valor simbólico da ciência, e, ainda mais, movida por uma insaciável força de vontade de conquista. A explicação platónica não lhe basta pela negação do mundo sensível ou fenoménico, pois esta ciência não pode ficar na simples e mera contemplação do mundo inteligível. Então, e segundo Leonardo Coimbra, o que procura é fazer "descer esse mundo ao pensamento do homem, do homem conquistador, do homem em implícito serviço de caridade cristã. De aí o construtivismo do seu pensamento. A ciência é organizadora da experiência, é capaz em todo o campo de acção do homem sobre a matéria, pois que esse campo é o mundo dos fenómenos, e deixou no mundo inteligível de Platão. Mas cristianizado e ao alcance do homem universal, a vontade essencial, a liberdade, fazendo-se escolha do carácter e

[1674] ALVES, Ângelo – "A Metafísica Criacionista de Leonardo Coimbra …", p. 143.

inserindo-se por esta escolha no determinismo da experiência fenomenal"[1675]. Kant, assim o compreende o nosso filósofo, resolve pelo postulado da imortalidade da alma o acordo final, exigido pela justiça, entre a felicidade e a santidade. Este filósofo, dotado de uma profunda religiosidade pietista, com toda a sua exigência ética, e encurralado num narcisismo científico, é na Fé que limita e encontra a sua saída de uma ciência totalizadora, universal no campo de todo o saber, mas quase sufocante: "Dois campos sobrepostos e apenas unidos por uma vontade que se não *conhece* livre, mas se afirma responsável, e portanto livre, nas exigências insofismáveis do dever como imperativo categórico"[1676]. Leonardo Coimbra denuncia, apesar de todo o apreço manifestado pela sua filosofia, o erro de Kant, que brota da sua conceção errónea de ciência. O seu construtivismo fez descer o absoluto da ciência a um simples acordo humano, surgindo o relativismo e, com este, o exclusivismo do conhecimento e relativismo de todo o saber. De um falso absoluto parte e aporta a um integral relativismo. Se a ciência é verdadeira, a sua certeza e realismo são meramente humanos. O acordo do ser e do conhecer, aplicando a causalidade ao ser e crendo que, do ser, algum aspeto se pode inserir na atividade de conhecer, redunda num voluntarismo, como expansão da ciência, universal e dinamizando-se em todos os planos do ser. Este construtivismo é tido pelo nosso filósofo como, "em pensamento filosófico, reduzido aos processos agressivos dum materialismo pré-crítico ou a um psicologismo em que todo o ser era explicado por incidentes, arranjos e referências à nossa psicologia, excitantes das reacções psicológicas"[1677]. Bergson e Husserl, cada um à sua maneira, são a reação que Leonardo Coimbra destaca em contraponto com este construtivismo levado ao extremo no cientismo moderno[1678].

Porém, se o "defeito da separação da forma e da matéria se estende a toda a filosofia de Kant"[1679], a sua teoria do sublime indirecto resulta desta cisão, e se o sublime é o momento máximo da dialética estética, não se opondo ao belo (como "o acordo do imediato com o mediato, da dialéctica concreta, que somos sensualmente, com a dialéctica superior que é a realidade"[1680]), e surge quando, paulatina ou abruptamente, a pessoa religiosa (quer dizer, unida ao todo) se afirma em absoluto ou em dúvida. Assim, Dom Quixote é sublime, mas não é belo (é cómico), mas Cristo Jesus é belo e sublime, pois o belo está sempre num certo acordo entre o real imediato e o ideal procurado. Em Kant o sublime corporiza, para além do entendimento e da sensibilidade, uma nova faculdade de totalizações absolutas, as ideias. O sentimento de uma faculdade supra-sensível e a oposição franca entre o real e o

[1675] RHHS [1935], pp. 84-85.
[1676] RHHS [1935], p. 85.
[1677] RHHS [1935], p. 87.
[1678] Cf. RHHS [1935], p. 87: "Nestes dois movimentos há também dificuldades insuperáveis, pela implícita univocidade do Ser é impossibilitada a articulação do conhecimento através dos diferentes planos da realidade: ligação do sensível e do espiritual em Bergson, do ser fáctico e do ser eidético em Hurssel, etc".
[1679] PCri [1915], p. 217.
[1680] PCri [1915], p. 218.

ideal da razão. "Aqui a explicação de Kant vai contra o verdadeiro sentido da realidade, dizendo que o sublime resulta dum desacordo das nossas faculdades, dando lugar à acção totalizadora da Razão por intermédio das ideias"[1681]. Ou seja, por cima do ilimitado ou do imenso, paira a *nossa ideia* do todo. Mas determinar o sublime seria aniquilá-lo, pois Kant afirma ideias absolutas, e reais, como a ideia (conceito) de dever que não é meramente formal (o imperativo categórico). O "sublime, mais ainda que o belo, depende da altura dialéctica atingida"[1682]. Mas o sublime tem graus, e sendo sempre trágico diz-se numa tragédia excelsa, e, contrariamente à tragédia grega, que era representada, no cristianismo é vivida na liberdade de uma consciência, como a de Cristo Jesus, escolhe e cumpre[1683]. Assim, a Cruz de Cristo Jesus e a tragédia vivida que nela está implicada, é "a tragédia excelsa, e é-o, não porque melhor determina o funcionamento da nossa faculdade de produzir ideias, mas porque tem maior realidade, tomando o homem do sorriso à moral, da angústia da curiosidade à agonia metafísica"[1684]. Assim, Dom Quixote é o cómico, o desequilíbrio, onde se destaca o desacordo, e se fica a meio caminho do sublime. Kant terá olvidado que o sublime é um grau superior do belo, e o afirma imediato, contudo o sublime é mediato. O "sublime está no acordo do primitivo desconcerto"[1685], entre o pensamento animal e humano e o pensamento cósmico, que nas alturas do primeiro nos ergue para além dos astros, e o belo é uma finalidade, quer dizer, um acordo entre o pensamento explícito e consciente e um implícito pensamento panteísta. O sublime é o sentimento do Infinito. Leonardo Coimbra, para quem a arte é realista, não aceita este *sublime indireto*, pois vê aqui uma duplicidade do mesmo. E porquê? Porque a arte é realista. É, partindo de William Shakespeare e Giordano Bruno, o homem *senhor do seu destino*, mais não seja pela dúvida, e a pequenez do universo, revelando o valor da humanidade (a sua dignidade), que o sublime, para o nosso filósofo, "se não é como queria Kant a contradição entre o sensível e as ideias da razão, é a oposição possível do Espírito livre a todo o peso do Destino"[1686]. Para Kant, o sentimento do *Sublime*, consiste na libertação das forças brutas da Natureza, do abismo obscuro das complexidades biológicas e sociais, que ergue diante da pequenez humana, mesmo que derrotada, a sua formidável grandeza. Pouco vai além da tragicidade

[1681] ADG [1916], p. 168.
[1682] PCri [1915], p. 220.
[1683] Cf. PCri [1915], p. 224-225 – explicitando este ponto sobre o sublime em Jesus Cristo, Leonardo Coimbra recorda que "a graça não se empresta, antes se recebe", como está patente na Parábola das *5 Virgens Prudentes e das 5 Virgens Insensatas* (Mt 25, 1-13). Ou seja, livremente decidir e cumprir, implicando o mérito. Assim, Leonardo Coimbra conclui: "Não há entre o sublime das tragédias gregas e o sublime do cristianismo a diferença duma civilização inteira? Como será, pois, o sublime, simplesmente formal? // Prometeu e Jesus são igualmente sacrificados pelo seu amor aos homens; mas um é a luz da ciência, a luz socrática, que ilumina sem aquecer; outra é a luz íntima, que aquece primeiro e ilumina depois, a sua compreensão é simpática, de fraternidade amorosa".
[1684] PCri [1915], p. 224.
[1685] PCri [1915], p. 226.
[1686] C [1912], p. 311.

grega, onde a fatalidade subordina a vontade moral. Só no cristianismo, afirma o nosso filósofo, o "sublime vem do espectáculo da Fatalidade solta, poderosa, e da pequena luz que começa a iluminá-la, até chegar, (…), à sua integral purificação"[1687].

Com o *sublime* de Kant, critica a sua proposta de uma religião da humanidade, mesmo que concordando que seja esta uma noção superior à matéria, não deixa de apontar o seu *cousismo*, quando "o sentimento religioso" na humanidade é encerrado "dentro dos limites artificiais e violentos"[1688]; pois nenhum povo conseguirá, a não ser por uma ação poderosa (mais à frente, Deus em Cristo terá esse *poder*) de um pensamento desinteressado (em Cristo é o *Amor*)[1689]. E esta é uma das suas maiores discordâncias com o filósofo prussiano, na crítica do belo e do sublime, se impõe o aspeto idealista da Natureza. "Para Kant esse aspecto era revelador da harmonia das nossas faculdades, sensibilidade e entendimento, na ocasião da vida experimental. Para nós, cujo desacordo com Kant está somente em não *cousarmos*, em faculdades, o *pensamento pensado*, esse acordo é, não das faculdades, mas do mundo ainda não apreendido mais que com o mínimo racionalismo dos sentidos com a realidade integral; isto é, dos espontâneos pensamentos avulsos com o pensamento sistemático ou Ser"[1690].

"Kant toma, para fundamento de moral, o facto empírico do dever na sua forma de lei universal; bela atitude para uma fecunda autonomia do dever, se a vontade não tivera de morrer de inanição num mundo anteriormente fechado à sua acção pelos elos duma causalidade absoluta"[1691]. Leonardo Coimbra interroga-se – o *Dever* é absoluto? –, mas o nosso filósofo só conhece a relação[1692]. O absoluto no *dever*, na moral, seria dizer o *Eu* egotista e enclausurador da existência humana, negando, consequentemente, a dimensão social da nossa existência. Assim, o "dever é relativo, porque é um permanente andar de companhia com o mais íntimo sentido das almas e da vida, porque não é uma pedra preciosa que nos ande no peito a preluzir de emprestada luz reflectida, mas uma originária luz, um inefável calor de amizade e entendimento"[1693]. O dever não é um imperativo categórico, uma categoria que impere, mas uma opção. Uma escolha. A vida moral começa por um cálculo de interesses, ou uma adaptação evolutiva à ordem social, ou por necessidade de conservação do indivíduo, ou diante das diversas possibilidades de vida é chamado a escolher. Num permanente esforço de harmonia, a humanidade opta, escolhe, e este é o momento ético por excelência. "A moralidade é a atmosfera da vida espiritual"[1694], que somente a arte concerne em sonhos e excessos de ação, que em reflexão e escolha, que

[1687] ADG [1916], p. 169.
[1688] C [1912], p. 322.
[1689] C [1912], p. 322.
[1690] OIN [1913], p. 134.
[1691] AIVG [1917], p. 214.
[1692] Cf. FREITAS, Manuel B. da Costa – "O Pensamento criacionista …", pp. 497-502.
[1693] ALI (livro) [1918], p. 275.
[1694] ALI (livro) [1918], p. 276.

define a vida da humanidade. "A vontade escolheu e fez-se vontade moral"[1695]. O dever nunca é um facto, e, muito menos, tirado de uma forma pura, mas uma ação, ou uma disposição e um propósito da vontade humana. Acusa Kant de penetrar a escuridão de um *misticismo moral*[1696], que deslumbrado pelo espiritual ofusca o fenómeno, apagando o pluralismo pela qual a vontade se deveria fazer una. "Uma vontade tirando duma forma pura os moldes da sua acção seria uma vontade abstracta, dum formalismo mecanista bem parecido com a Morte. // Este o erro da razão prática de Kant, paralelo, aliás, aos erros de razão pura. // É que a razão é um sistema dinâmico, vivo e criador. // É um ser de existência concreta vivendo em adaptação e activa reciprocidade; o que faz é feito em colaboração efectiva com outras actividades solidárias"[1697]. A razão prática não tem puras categorias da ação, e se existe algum inatismo, para o nosso filósofo, será tomado como matéria e nunca como vontade criadora. A moral não é uma casuística reduzida a tábuas de virtudes e pecados, ou mesmo um sistema de tabus, e toda a heteronomia é anterior à moral, e por isso não há moral heterónoma, mas a escolha que a vontade fez; e isto é a autonomia, a "escolha, opção duma vontade cooperante e solidária"[1698]. Assim, concordando com Kant, mas lá chegando por esta proposta, toda a moral é autónoma. A ética formalista é precisamente aqui que merece o seu repúdio – a impossibilidade da autonomia duma lei apriorística. O kantismo corre o sério perigo de fazer desaparecer a experiência social e o seu valor, "onde a liberdade tem um singular, único e solitário acto – o da escolha noumenal do carácter"[1699]. A moral sistemática das normas para os atos e não para as pessoas, regressa à casuística, ignorando, portanto, o que interessa – *a vontade de cada pessoa moral*. Não são leis, mas movimentos da vontade, que interpretados como um propósito posto à vontade moral o faz perceber em toda a profundidade o dito kantiano – *atua como se a tua conduta tivera de ser lei universal*. Não limita a comunicação, valoriza o social e condensa as vontades, que num movimento de enlace e de solidariedade dos valores, vivem a sua existência dramática e criadora, numa *opção pela vida espiritual universalmente fraterna*.

A intenção inicial do nosso filósofo foi fundamentar uma *metafísica moral e religiosa* (começando pelo seu sentido mais lato), socorrendo-se da crítica kantiana aos argumentos da existência de Deus, quer cosmológicos, quer antropológicos, baseados na experiência empírica da causalidade metafísica, conjugada com a analogia do ente. "Mas o problema moral fica misterioso, visto que a razão prática *cousada* em frente da razão teórica não

[1695] ALI (livro) [1918], p. 277.
[1696] Cf. ALI (livro) [1918], p. 280: "A mística moral pode dar um quietismo, onde a vontade se vá morrendo de inanição. // Sobrepor ao fenómeno um mundo da vontade amante, onde esta viva em perfeito acordo e quietação é uma absorvente tendência da nossa ânsia de Unidade".
[1697] ALI (livro) [1918], p. 279.
[1698] ALI (livro) [1918], p. 280.
[1699] ALI (livro) [1918], p. 281, nota de rodapé nº1.

pode fundar o dever"[1700]. Ora, se a vontade kantiana é abstrata, a sua autonomia não é suficientemente garantida sem o recurso ao numenal (ou misterioso), logo não pode fundar o dever moral. "Assim a razão prática duplica, no noumenal, o fenomenal, ou entra em conflito com a razão pura. É pelo recurso a um inútil milagre, que se resolve a antinomia da causalidade e da liberdade"[1701]. O *cousismo* das formas da razão teórica, afirma Leonardo Coimbra, condicionou em Kant a autonomia da Vontade (da razão prática), como último momento da dialética teórica; aqui a consciência pensante faz-se consciência ativa, que em rigor é a pessoa (autodeterminismo superior da consciência). Onde foi Kant buscar as formas apriorísticas e as realidades numenais, sempre em presença e sem que o pensamento fosse obrigado a despontar? Mas o pensamento pensante, que reflete, está agir objetivamente em toda a humanidade. Porém, questiona o nosso filósofo, "como garantir a sua identidade em todos os homens, sem fazer da *natureza humana* uma realidade escolástica mais extravagante que todas as substâncias do velho realismo?"[1702] E vai mais longe Leonardo Coimbra, como conciliar esta filosofia kantiana com a psicologia e a sociologia, que *cheio de vícios cousistas*, apesar de tudo é um avanço do pensamento humano livre e primeira tentativa de resolver o problema do conhecimento humano? Só é moral o ato livre, e Kant procurou a essência da moral na autonomia da vontade legisladora. "Mas essa vontade não é o oco formalismo do agir duma faculdade; é antes o esforço dum pensamento, que, desde o início, é união mecânica, tendência animal, até que é desejo livre de universal harmonia e entendimento"[1703]. De sobremaneira na afirmação da *vontade autónoma*, justificada crença e eficaz liberdade, pode a humanidade contemplar o céu estrelado por cima das suas cabeças e a lei moral morando no interior de cada homem e mulher. Já a vontade formalista de Kant só é capaz de atingir um objetivismo humano, mas que foi negado pela crítica da ciência. Por isso, o filósofo prussiano dá por norma aos atos uma universalidade finalista absoluta na autonomia da vontade legisladora. Num mundo sem reais ligações e sem efetivas comunicações, pois a unidade é o produto do nosso ser pensante, suprime a heteronomia da vontade e apela a um mundo ultrafísico. Aniquilando a experiência, transforma a vontade em autodeterminação[1704].

É na questão da moral que Kant *guarda ainda um lugar* para Deus, restaurando a existência de Deus "quando, depois de pôr o dever como um absoluto, precisa dum *postulado de acordo* entre o *ser* e o *dever*"[1705]. A afirmação da existência de Deus reduzia-se a uma via interior, e não intelectual, vivida na *experiência estética* e *moral*, que para o nosso filósofo não resulta de um acordo de faculdades (do qual supostamente sairia a universalidade do juízo), que feita consciência se torna *experiência religiosa*. "O juízo do

[1700] C [1912], p. 295.
[1701] C [1912], p. 295.
[1702] C [1912], p. 296.
[1703] PCri [1915], p. 231.
[1704] Cf. OSG [1916], p. 31.
[1705] ED [1923], p. 308.

belo só é universal no sentido que todo o homem o pode compreender, desde que se faça a experiência que o constitui"[1706]. Universal no sentido em que é o dever social, logo moral, da compreensão da realidade (o *objeto estético* é a sociedade). Deus torna-se, então, beleza ideal e bondade ideal, que se experimenta como possível na continuidade da exigência da Beleza e do Bem. Contudo, esta experiência, sempre comprovada, gera a insatisfação permanente e a inquietação espiritual, companheira do caminhar humano. "É, com efeito, só pela actividade moral que se poderá chegar a Deus"[1707]. Deus é o Ideal, o *terminus* deste caminhar aspirativo e inquietante do existir humano: a satisfação das suas necessidades espirituais. Todavia, no seu *O Criacionismo*, que não admite qualquer absoluto anterior à atividade criadora e nocional do pensamento, portanto, ideativa, Deus é só um postulado heurístico e não uma realidade efetiva. Deus como substância ou querer absoluto é incompatível com a existência das criaturas[1708]. "O problema de Deus é o problema do significado humano e super-humano mas finito, e do significado absoluto da moral. A consciência moral é um acidente humano, ou é a mais intranha realidade e essência? Eis o problema de Deus"[1709]. Contudo, em *O Pensamento Criacionista* (1915), afirma que Kant não se pode manter num exclusivo formalismo, pois a vontade autónoma ficava limitada pelo absoluto condicionalismo do mundo fenomenal que estava cindido com o mundo numenal. Aqui, nesta cisão fundamental da filosofia kantiana, não há relação entre natureza e moral (ou teórico e prático), como dois factos brutos. Sem deixar de ser a *velha questão* do múltipo (fenómeno) e do uno (númeno). Neste impasse, Kant, sendo concreto e realista, não se mantem no exclusivo formalismo. "Aí a sua inconsequência é dupla: *teorizando* no noumeno e exigindo eficácia fenomenal à vontade humana. A nossa vontade quer o soberano bem, que é o acordo perfeito da vontade com a lei moral, ou santidade, e do desejo com a vontade, da natureza com a moral, ou felicidade. // É esse duplo acordo que postula a imortalidade da alma e a existência de Deus"[1710].

No artigo *A Existência de Deus* (1923), Leonardo Coimbra procura revalorizar o argumento ontológico como possuidor de verdadeira capacidade de demonstração da existência do *ser divino*. Kant tinha negado essa capacidade aos três argumentos da existência de Deus – o ontológico, o cosmológico e o físico-teológico – como incapazes de provarem ou atingirem uma realidade para além dos limites da experiência dentro do espaço e do tempo. O argumento ontológico é rejeitado por Kant por reduzir Deus a uma

[1706] ALI (livro) [1918], p. 315.
[1707] C [1912], p. 365. Ou, como o apresenta desde logo, no início deste seu texto: " A afirmação da sua vontade moral (ainda que solitária) em frente ao Universo amoral é um dos momentos do seu caminho para Deus" (p. 20).
[1708] Cf. C [1912], p. 317: "E só assim Deus pode existir sem eliminar as criaturas. De outra forma seriam as criaturas determinismo sem autonomia, máquinas tombadas da absoluta vontade divina. E, como o querer absoluto fora do saber e amar coincide com o capricho, as criaturas seriam caprichos divinos, o que equivale a dizer que não seriam. Eis os motivos porque à velha palavra demos um novo sentido".
[1709] C [1912], p. 317.
[1710] PCri [1915], p. 233.

mera necessidade humana. Não sendo um conceito, ou ideia, empírico terá de ser uma construção no espaço e no tempo (um *a priori* ou um *a priori sintético*). Ficamos, afirma Leonardo Coimbra, sem Deus, restamos uma "ligeira indicação duma certa ordem e finalidade"[1711]; e só encontramos esta noção como garantia do *dever*. Mas Leonardo Coimbra considera o espaço e o tempo como "*formas apriorísticas da acção*"[1712], que por sua vez depende da dilatação amorosa do interesse, colocando a possibilidade do crescimento temporal e espacial da interacção social monádica para além dos limites aparentes da perceção humana e comum do mundo. Assim, o seu *socialismo cósmico* depende do grau de efetivação do *sacrifício* da menor vida à mais exuberante vida, só permitido por mónadas conviventes no Todo e no Infinito. A mais alta idealidade. "Dado que a causalidade, quer final, quer eficiente, não tem alcance metafísico, também no criacionismo, o argumento físico-teológico provaria apenas um Arquitecto, que não ultrapassaria o direccionismo biológico. O argumento cosmológico, embora nada prove por si, uma vez que tem de fazer recurso ao argumento ontológico e este foi inutilizado por Kant numa anterior análise, tem sentido na construção dialéctica da realidade superior ou noção última, pelo pensamento. Esta realidade é a mónada e nada mais"[1713]. Mas, nas primeiras páginas d'*O Criacionismo*, apresenta a geometria moderna, e conclui que nesta o espaço é caracterizado por um determinado parâmetro, "parecendo vir contrariar as vistas de Kant, é, dum certo modo a sua brilhante confirmação. Se não justifica o espaço como forma *a priori* da sensibilidade, justifica plenamente a ideia dum espaço de todos os outros espaços"[1714]. Por outro lado, se Kant afirma que o espaço não pode ser um conceito, pois contém uma infinidade de representações, o nosso filósofo contesta que nenhum conceito contém uma infinidade de representações, "mas todos eles são, dentro da sua essência, presentes a todo o pensamento de todos os seus possíveis representados"[1715]. Para Leonardo Coimbra, e isto é mais do que claro na sua filosofia, o espaço é uma noção real e não uma simples forma do entendimento ou da sensibilidade. Não deixa de ser uma reavaliação crítica da posição da *crítica kantiana* e dos materialistas mecanicistas e energistas aos argumentos clássicos da existência de Deus[1716], que no seu primeiro livro já tinha assinalado que quando "Kant fez a crítica iconoclasta das provas da existência de Deus, ele tinha o seu pensamento reservado, qual era o de Deus como postulado da razão

[1711] ED [1923], p. 309.
[1712] C [1912], p. 363 (em nota de rodapé).
[1713] ALVES, Ângelo – "Filosofia e Religião …", p. 116.
[1714] C [1912], p. 44.
[1715] C [1912], p. 50.
[1716] Já no artigo *O Mistério* (1923), pp. 237-248, o nosso filósofo faz uma demorada reflexão metafísica, imbuída no lirismo que lhe é tão próprio, numa poesia em termos do seu idealismo criacionista, sem a presença, ainda, de conceitos aristotélico-tomistas, de forte pendor e sabor platónico, evitando os dualismos gnósticos, e aceitando, já claramente, numa visão cristã da queda e da redenção, os argumentos da Existência de Deus que procura reformular.

prática. É, com efeito, só pela actividade moral que se poderá chegar a Deus"[1717]. Portanto, aqui o problema de Deus, no seu verdadeiro sentido, é o do valor absoluto ou relativo da moral e do significado cósmico e substancial, ou humano e limitado, de todos os valores humanos. Não tanto as questões do materialismo ou do idealismo.

Mas no artigo em questão, *A Existência de Deus* (1923), analisando os pressupostos, nomeadamente a conceção de espaço e de tempo, que para Kant são formas apriorísticas da sensibilidade, e dotando-as de infinitismo ou absolutismo (este segundo aspeto é mais notado nos mecanicistas e nos energistas), Leonardo Coimbra prova, à luz da ciência e da epistemologia criacionista da Razão experimental, que o espaço e o tempo são finitos e, consequentemente, também o Universo. A própria noção de *causalidade* terá de abandonar o formalismo apriorístico do seu esquema intelectual dinâmico, para ser concebida segundo as analogias da experiência biológica e psicológica, e não da ciência física: "Com o homem aparecem obras que claramente o marcam como seu autor ou causa eficiente"[1718]. Se aplicamos a noção de causa eficiente ao mundo físico, onde se descobre a finalidade e as organizações, os seus sinais, concluimos pela semelhança entre as suas *obras* e a *Obra* dos mundos, que requer, igualmente, uma causa, que introduz nos dados físicos a ideia ou ordem. Kant contenta-se com um demiurgo num universo infinito e que se basta a si mesmo, não necessitando de uma causa exterior – sem necessidade de uma *causa eficiente extrínseca*. Só que, baseando-se em Einstein para o tempo, e em Gauss para o espaço, faz a desabsolutização do tempo e do espaço, e, consequentemente, o Universo é, então, finito no espaço e no tempo. Assim, *a causa ordenadora é também criadora* – "pois que os *dados* físicos precisam dum *doado*r"[1719]. Portanto, não se reduz a uma mera causa ordenadora de uma matéria pré-existente no caos de um caldo inicial, bem à maneira da mitologia grega, mas de uma causa total, extrínseca e transcendente, e não apenas primeira, que comunica o ser total ao mundo físico: uma *causa eficiente criadora*. Une, assim, o argumento cosmológico e físico-teológico, no qual o termo médio é assim apresentado: "O homem, que se sabe um pouco Causa, é então levado a admitir uma perfeita Causa, *que o seja da ideia que ordena e da matéria que é ordenada*. // Do seu *menos* incompleto conclui, para o justificar e compreender, bem como para compreender a experiência do real, um *mais* de que participa e é a Causa completa, eminente de todo o Ser. // É assim que o homem atinge a ideia duma Causa primeira, ordenadora e criadora"[1720]. Isto é, utiliza o princípio metafísico de causalidade exemplar, a dialética do mais e do menos perfeito, aplicada ao argumento cosmológico, que exige o máximo ou plenitude dessa perfeição da qual participa. Sem esquecer, por sua vez, que este se baseia no princípio metafísico da

[1717] C [1912], p. 365.
[1718] ED [1923], p. 314.
[1719] ED [1923], p. 315.
[1720] ED [1923], p. 315.

causalidade eficiente[1721] (a dialética do contingente e necessário, ato e potência). Só assim se percebe a sua conclusão na ideia de uma Causa perfeita, completa e eminente de todo o Ser, e, simultaneamente, primeira, ordenadora e criadora. Salvaguarda-se que esta conclusão se reduz à ideia de Causa e não na existência dessa Causa.

Já antes, em *Guerra Junqueiro* (1923), tinha abandonado a crítica de Kant ao princípio de causalidade[1722] e às provas clássicas da existência de Deus, adotando o valor apodítico das mesmas, baseado no alcance metafísico e analógico desse princípio – "E como virá a ser Deus a conclusão naturalista duma evolução que de Ele não partiu? // Como do zero chegamos ao infinito, se nem do *menos* poderá sair o mais, senão por acção duma nova actividade que fecunde aquele *menos* juntando-lhe o necessário acréscimo de ser? // E qual o ser cujo acréscimo fará de zero o infinito? // O Ser infinito, Deus somente; e assim regressamos ao Deus, que pretendêramos dispensar"[1723]. Ou noutra passagem, sobre o evolucionismo panteísta ascensional de *Oração à luz*: "Teremos, pois, uma realidade inicial, que, por uma evolução excedente, vem da rocha à areia, ao lodo, à seiva, ao fruto, à carne, ao sangue, ao pensamento. // (…) // Nesse ser inicial estava virtualmente o todo que a evolução actualiza? // (…) // A vida é uma árvore: a luz é o solo que a alimenta, as raízes são rochas de luz condensada, antes luz morta e petrificada, o tronco é a vida, as folhas os homens, a flor a consciência e o fruto será Deus. // Mas a árvore nasce duma semente, isto é, dum fruto que a contenha ou duma ideia que a crie: será sempre Deus antecedente e nunca simples consequente"[1724]. Mas, indo mais longe, o nosso filósofo, e aludindo à interdependência das causas extrínsecas de todo o ente, seja eficiente, final e/ou exemplar, ou mesmo à necessária circularidade do seu exercício – "E Este se existe, é, na virtualidade primitiva, a *causa* e *ordem* da evolução: causa consciente e ordem consciente darão uma

[1721] A causalidade, em geral, abandona o formalismo apriorístico do esquema intelectual dinâmico e é concebida segundo as analogias da experiência, de sobremaneira a causa eficiente, aparecendo apenas nos produtos da atividade biológica e psíquica. É assim dispensada na ciência física, sem deixar de mostrar a efetiva existência da causalidade eficiente dizendo que com o homem aparecem obras, "*comportamentos* e *organizações* perfeitamente opostos aos naturais declives do fenómeno físico e químico" (ED [1923], p. 314), que claramente o marcam como seu autor ou causa eficiente. Contudo, quando aplica esta noção de causalidade ao mundo físico, onde se descobrem sinais de finalidade e de ordem, conclui-se pela similitude de que a *obra dos mundos* requer uma *causa* à qual se deve nos dados físicos a introdução da ideia de fim e de ordem. Ficar por aqui desagua em Kant ou no conceito helénico de um deus ordenador, um demiurgo, mas introduzindo os dados da ciência contemporânea, encontrados em Gauss e Einstein, respetivamente, sobre o espaço e o tempo, conclui por um Universo finito no espaço e no tempo. Logo, conclui, "que essa Causa *ordenadora* terá sido também *criadora*, pois que os *dados* físicos precisam dum *doador*" (ED [1923], p. 315). Esta é a sua noção genuína de causalidade, assente na dialética da exemplaridade, que o faz desaguar na noção do Deus Criador do judeo-cristianismo.

[1722] No artigo *A Existência de Deus* fá-lo-á de novo, contudo ainda muito tímida e incompletamente. Porém, é um avançar consistente, e firme, na sua forma de pensar *Deus*. Há de chegar à conclusão existencial de que Deus não se *prova*, mas são *vias* para O conhecer e amar melhor.

[1723] GJ [1923], p. 365

[1724] GJ [1923], pp. 349-350.

evolução finalista e não o eterno indefinido do evoluir, do morrer para renascer"[1725]. De facto, a causa eficiente não produz o efeito senão movida pela causa exemplar e pela causa final, excedendo a sua própria causalidade enquanto concebidas e intentadas pela causa eficiente. Só através da causa eficiente causam na ordem real aquilo que na ordem intencional movem ou causam. Em rigor, movem a causa eficiente a realizar aquilo que concebeu como possível ou intentou realizar. Enfim, a circularidade e a interdependências das mesmas. Contudo, perante esta conceção de causalidade, isto só pode desaguar numa conceção de uma causa eficiente livre e consciente. Um ser livre e consciente e não uma causa natural, que seria uma causa eficiente inadequada e que exigiria, em última instância, uma causa adequada, isto é, livre e consciente. "Assim, a causa primeira de todos os entes naturais, e de todos os entes finitos, mutáveis e multiplicados, terá necessariamente de ser consciente e livre, isto é, pessoal, transcendente a todos os entes finitos, por isso infinita, e única, excluindo qualquer outra. A essa causa adequada, em religião, chamamos Deus"[1726]. Eis a sua *cosmologia* aportando, numa proximidade inegável, no Deus cristão, pessoal e transcendente, e numa visão, cada vez mais acentuada, da sua antropologia – *o humanismo cristão*.

"Assim o argumento físico-teológico fundido com o cosmológico leva-nos, contra Kant, até à ideia dum Deus criador e sem precisar do *argumento ontológico*"[1727]. Leonardo Coimbra unifica, fundindo, os dois argumentos, e conclui, contra Kant, que do argumento físico-teológico (da finalidade do mundo)[1728] e do argumento cosmológico (da contingência do mundo), que nada provam (o primeiro tem de recorrer ao argumento ontológico "para determinar esse ente necessário pelo simples conceito de ser perfeito, soberamente real" e o segundo "nada demonstra só por si. // O sentido da prova cosmológica está para nós na construção da *realidade* superior ou noção última"[1729]), se pode inferir (e ele infere) a ideia de uma Causa perfeita, completa, e, simultaneamente, final e eficiente, ordenadora e criadora, abdicando do argumento ontológico, espantosamente, para tirar o valor apodítico dos referidos argumentos. O que o nosso filósofo faz é uma junção dos argumentos, não apoiada na dialética que lhes é própria, mas na dialética da exemplaridade, e conclui numa só causa, própria do argumento ontológico,

---

[1725] GJ [1923], p. 350.

[1726] ALVES, Ângelo – "A Metafísica Criacionista de Leonardo Coimbra …", p. 150. Defende, e apresenta, em *A Razão experimental* a *Prova Matemática* da existência de Deus: "é a superioridade do Espírito sobre a matéria, a sua libertação da correspondência biunívoca com esta, deixando parar sobre as desordens percepcionais as grandes harmonias do número e figurar a branca túnica de Pitágoras flutuando, iluminada, sobre as trevas da matéria" (p. 162).

[1727] ED [1923], p. 315.

[1728] Cf. C [1912], p. 353: "Eis, portanto, reduzido o campo da prova físico-teológica ao campo do Universo físico, onde conclui uma Direcção, nada mais sendo que, como já o disse Kant, um Arquitecto dos mundos; mas arquitecto, cujas obras se acabam por virtude própria. // Não é portanto, um Deus; mas uma força que a inteligência humana corrige e que a moral humana, cedendo, nega".

[1729] C [1912], p. 365.

que pretende concluir da ideia de ser necessário e perfeito a sua existência real. Parece que, mais do que contradizer Kant, o nosso filósofo também reduz, exatamente como Kant ("Kant mostrou, em todos os argumentos, a aplicação da prova ontológica, que por uma anterior análise tinha inutilizado"[1730]), os dois argumentos ao argumento ontológico, só que, diferentemente de Kant, tenta revalorizar o argumento ontológico e considera-o como uma prova apodítica. Para Kant a existência de Deus, como argumento/prova, não pode sair de um juízo analítico. Em rigor, reconhecendo explicitamente a validade da crítica kantiana das provas da existência de Deus, o nosso filósofo confirma que só pela atividade moral se pode chegar a Deus efetivamente. De tal forma, que depois de repassar cada um dos argumentos invalidados por Kant, tenta recuperar, apelando a Descartes, ou melhor, a partir da versão cartesiana, o argumento ontológico. "É certo que não se pode concluir imediatamente, da ideia de perfeição a existência de um ser perfeito. Mas o próprio Descartes não indica um caminho mais demorado e valioso?"[1731]

Reconhecendo a capacidade imaginativa e criadora da humanidade, reconhece-lhe a mesma capacidade heurística sobre a ideia de um Deus soberanamente perfeito. Uma imaginação, nem mais, nem menos, como a dos cientistas na produção das suas hipóteses, e posteriormente confirmadas na experiência[1732]: "Da ideia em nós, de ser perfeito, concluir a existência desse ser perfeito não é tão arbitrário como possa parecer à primeira vista"[1733]. Esta experiência para o nosso filósofo existe, fazendo a mesma nascer no homem a ideia de ser perfeito, que é, enfim, a experiência da continuidade indefinida da vida moral, em ascendente perfeição, que descobrimos uns nos outros. Por exemplo, a *beleza moral* que se encontra em todos, e à qual não se encontra limites, mas encontramos as fontes de bondade, um *mar de bondade*. Tu nos leva à hipótese ou ideia de um máximo, ou mesmo plenitude, de bondade, explicadora desse mais e menos de perfeição – "Não é da ideia abstracta de perfeição que concluo a existência do Ser perfeito; mas da *ideia viva*, realizando obras, de perfeição sem limites, que concluo uma longínqua fonte de perfeição, que alimenta as obras duma perfeição ascendente realizando-se em *vida*"[1734]. Mas até onde chega, ou o que vale, este argumento? Para ele é até onde a *experiência* o justificar, que não se reduz à experiência científica, moral ou estética, mas igualmente se afirma na experiência religiosa. Torna-se urgente e necessário verificar esta hipótese na experiência religiosa: "Conclusão: os argumentos físico-teológico e cosmológico levam-nos até à hipótese da existência de um Deus criador. // Esse Deus criador aparece numa obra cheia de Beleza, mas beleza tocada do Mal. // O argumento ontológico leva-nos à hipótese da existência dum Deus, onde reside a essência dos nossos esforços de perfeição. // O que

[1730] C [1912], p. 365.
[1731] C [1912], p. 365.
[1732] Esta posição aproxima-o, que sendo assim, até o antecipa, de Karl Popper, que coloca o mito, a imaginação, como o primeiro momento da ciência.
[1733] ED [1923], p. 315.
[1734] ED [1923], p. 317.

vale esta hipótese? // À experiência compete resolver. // Nela se teria também de resolver a aparente antinomia das suas perfeições, coexistindo com as obras do Mal. // A experiência religiosa será, pois, o complemento necessário dum estudo sobre a existência de Deus e o assunto que trataremos a seguir"[1735].

Para o nosso filósofo a *consciência* é um dado factual, existe, e o homem é capaz de conhecer. A consciência é uma função, uma atividade de relação com fenómenos anteriores e seguintes, mas anterior a todas as categorias de pensamento e condição de todas elas. O aparecimento da consciência, num mundo destituído de consciência, não se explica pela evolução no tempo do mesmo mundo físico, mas somente por uma consciência que criou os mundos das harmonias siderais. Se do menos não pode sair o mais, senão por virtude de uma nova criação, logo o *Deus-Consciência* é sempre a primeira certeza do ser pensante. Deus é a Consciência das consciências, esse infinito campo em que, sem atrito, vogam os seres e os mundos; é a relação de cada alma com todas as almas, pois os pensamentos de Deus "são fontes de pensamentos, isto é, são almas"[1736]. Deus não é um postulado, uma razão, formalista, um Ser absoluto e só, Deus é a memória total, a Unidade que se faz permanentemente. O argumento a provar a existência do Ser divino é sempre incompleto, ainda que apodítico, pois formalmente adota apenas uma consequência da dialética do ato e da potência própria da causalidade eficiente. Contudo a aparência de gradualidade coloca-o em linha com a causalidade da exemplaridade. Mas também é parte da sua atividade o conhecimento. E, para Leonardo Coimbra, conhecer "é adaptar as formas do pensamento às formas da realidade"[1737], que sempre supõe a existência de uma qualquer proporção e harmonia prévias entre a consciência, o pensamento e a realidade. Logo, existe uma Consciência que seja a causa dessa harmonia e proporção nesta relação, como sua razão suficiente e/ou fundamento. Assim tem de ser criadora ou *Deus-Consciência* como primeira certeza de cada ser pensante. Está superada a conceção do idealismo criacionista (aqui só a ideia, o pensamento, é ativo e a realidade um sistema de noções). Agora, seguindo o ideorrealismo, as formas estão de um lado e de outro, e, portanto, *inter*-atividade, e consequentemente, proporção (isto é, harmonia preestabelecida). Também o argumento da existência de Deus, partindo da experiência interior, da imanência, conclui na realidade exterior, transcendente ao ato subjetivo do conhecimento. Invocando o princípio do fundamento ou razão suficiente, para evitar a contradição, conclui apoditicamente na causa eficiente criadora. Assim, concluindo pela existência *de Deus- Consciência* e *Causa Criadora*, é viável atender e interpretar os factos que conduzem à aceitação do cristianismo.

É no artigo *Sobre a Saudade* (1923) que implicitamente continua o projeto de mostrar a experiência religiosa como complemento necessário do argumento ontológico. Procurando

[1735] ED [1923], p. 317.
[1736] PFAQ [1921], p. 436.
[1737] SS [1923], p. 341.

responder à questão, o que é a *saudade*, respeitando o âmbito de todos e de cada saber, metodologicamente exigente e claro, numa fenomenologia da saudade imanente abre-se à saudade transcendente, que encontra no cristianismo a sua revelação e realização mais perfeita – "Muitos corações dormiam, mal abalados das recordações espirituais, mas, eis que o Sol da sua Pátria passa de encontro a esses corações, e neles levanta tamanha maré de Saudade, que jamais irá parar o tumulto de suas ondas! // Este tumulto é toda a história do cristianismo nos seus mártires, nos seus santos, nos seus milagres, em toda a história da sua insondável Mística"[1738]. O nosso filósofo, mantendo a teoria criacionista do conhecimento, mas aproximando-se do ideorrealismo, supera a gnose idealista moderna. A aceitação do cristianismo como um facto histórico, superando o imanentismo idealista na ideia implicada de revelação, ou de verdade revelada, que não é construída pelo pensamento na sua atividade de julgar, mas é recebida/revelada, transcendente, a essa mesma atividade. E a visão da própria religião, posta como atividade superior à filosofia e à ciência, alargando da vida espiritual à vida mística. Um hipervolume espiritual e do qual a saudade é expressão[1739]. A saudade é como a sombra da humanidade que jamais a deixará, como sua companheira de viagem sempre fiel e essência da sua alma. O homem e a mulher são *animais errantes* que só na luz espiritual conseguirão vencer a sombra da *saudade* que não se esgota na imanência do quotidiano, mas que também a não despreza na tragicidade da sua existência. Mas como *peregrino*, proposta do cristianismo, o nosso filósofo vê a humanidade pregrina da *Pátria*, a Casa do Pai, em reconciliação total no abraço paternal e fraternal do Criador e da criatura. Ao homem e à mulher não é possível libertarem-se da *saudade* e da *sombra*, mas ao *amor amante* tudo é possível. "Eis a grande

[1738] SS [1923], p. 335.

[1739] Cf. SS [1923], pp. 329-330 e 335-336: "*Saber* não será *recordar*; mas é, pelo menos, inserir no fluxo sensível a firmeza dum juízo que o domina. // Conhecer é sempre anunciar na transitividade dos mundos a estabilidade da Ideia. // (…) // A ciência e a filosofia pretendendo, sobretudo a primeira, trabalhar com o mínimo de hipóteses, admitem apenas esta dualidade que no acto de julgar se afirma pelo contacto da dimensão física com a dimensão espiritual. // Mas o pensamento religioso foi sempre mais longe e, veremos já que, sob pressão dos factos, os próprios quadros científicos se vão alargando. // (…) // Mas há uma Religião, que é a mais alta e nobre expressão da Saudade, porque apresenta o homem como um viandante desta vida em procura da verdadeira Pátria do Infinito. // É o cristianismo. // (…) // O cristianismo não é uma produção espontânea da história, não é sequer uma filosofia interpretativa de certos factos mais ou menos reveladores da presença da realidade espiritual convivendo e dominando, por vezes, a simples realidade natural. // O cristianismo é um *Acto Infinito*: anterior à criação dos mundos e do homem, essência transcendente dessa criação, ele será o encerrar dos mundos físicos no grande abrasamento espiritual, que porá como Sol único e centro de toda a Vida as chamas de amor do coração divino. // No tempo da história humana ele aparece como um Facto. // Não é o vislumbre da vida espiritual no movimento da nossa alma, que, no acto de julgar, se apreende como actividade una e indissolúvel; é o Infinito da vida espiritual presente dentro dum peito humano que o coração de Deus veio habitar. // É a certeza dum facto, onde palpitou o mistério do Acto Infinito".

visão do cristianismo: uma sociedade perfeita, onde a rebeldia pôs a desordem dum castigo; mas onde o relâmpago da ameaça faz brotar a fonte do perdão"[1740].

As quatro antinomias, ou oposições, da razão de Kant, para o nosso filósofo não passam de *cousismos*. Assim, "as duas primeiras resultam de *cousar*, dirá o próprio Kant, as formas *a priori* da sensibilidade e tomar o mundo fenomenal como cousa em si. As duas últimas resultam de cousar *ideias* e da mesma distinção entre o mundo fenomenal e o mundo noumenal, distinção que permite o acordo das teses e antíteses. Esta disntinção do fenómeno e noumeno é, como vimos, arbitrária e cousista"[1741]. As duas primeiras antinomias (*o mundo teve um começo no tempo e é limitado no espaço* e *toda a substância composta é composta de partes simples*) colocam-lhe a necessidade do *númeno*, que, na sua perspetiva, lhe ajudam a resolver as duas últimas antinomias (*a causalidade segundo as leis da natureza não é a única de que possa derivar todos os fenómenos do mundo; é necessário admitir ainda uma causalidade por liberdade para a explicação desses fenómenos* e *com o mundo sensível relaciona-se qualquer cousa que, quer seja parte desse mundo, quer a sua causa, é um ser absolutamente necessário*). Para Leonardo Coimbra não passa de *cousismos* a responder a *cousismos*, embora saliente a relevância da reflexão para o seu criacionismo, que integrando-as no pensamento dialético, a própria vida do pensamento, servirão os momentos superiores, de sobremaneira a liberdade. "Só será real a filosofia, que, em si e como seus momentos de pensamento, envolva uma ciência e uma arte reais. Mas essa filosofia deixa, em suspenso, o pensamento sobre essas últimas e essenciais realidades, únicas que existem, para si e em si, e que chamamos consciências e pessoas. // Sim. A realidade incontestável da pessoa e a sua dignidade superior foram demonstradas, e derrotando o erro de supor a consciência um acidente fútil na evolução natural"[1742].

Terá Leonardo Coimbra tido uma atitude mimética ao propor a Razão Experimental, mostrando-nos como o filósofo da crítica, que a razão não pode ser pura ou simplesmente prática, mas englobando as duas nesta? No seu livro, *A Razão Experimental (Lógica e Metafísica)*, afirma que de Kant "fica para a filosofia a noção Crítica, e não a obra da sua Crítica, como fica a consideração de que a filosofia terá de estudar não só a Razão Teórica (Teoria da Ciência) como a Razão Prática (Teoria da Moral) e a Razão Estética (Teoria da Beleza) a unir numa síntese hipotética (*Teoria da Experiência*), que acabará na própria atitude do filósofo dentro dessa *Experiência*"[1743]. Quer dizer, uma Razão Experimental que é a função do acordo social. O conhecimento é, segundo o nosso filósofo, fruto da sua atividade de elaboração ordenadora que é, simultaneamente, atividade espiritual e

[1740] SS [1923], p. 335. Ou: "O homem é uma lâmpada levando dentro de si uma luz que não se acendeu nos fogos da terra, nem nos Sóis do Espaço. Luz que brilha de encontro à translucidez do corpo e se anuncia para fora, amortecida e triste" (p. 328).
[1741] C [1912], p. 241.
[1742] C [1912], p. 350.
[1743] RE [1923], p. 23.

experimental (solidária e convivente). O "facto irredutível é o carácter experimental da Razão ou o carácter racional da Experiência que é o mesmo, é o que *subsiste evoluindo*, seja a própria Razão Experimental ou Memória Inventiva"[1744]. Em rigor, a razão é experiencial e a experiência é racional.

Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829), por muitos considerado o *pai da biologia*, a ele se deve a primeira teoria ou doutrina da evolução, exposta como sistema em *Philosophie Zoologique*. A sua teoria é conhecida como *transformismo* (ou evolucionismo) e baseia-se na sua observação atenta de que a vida era marcada por uma tendência para a complexificação crescente e o aperfeiçoamento. Só com Darwin, e depois dele, é que a sua doutrina foi devidamente apreciada e criticada. A sua teoria não deixa de estar assinalada pelo vitalismo e o espiritualismo, que no tempo em que surgiu mereceu duras críticas do racionalismo materialista. Haeckel e Spencer, como neolamarckianos, irão valorizá-la em tempos de forte pendor mecanicista e da abordagem estatística dos fenómenos. O tempo ilimitado de que a natureza dispõe, permitindo a realização de condições favoráveis, é o fator mais importante para que o transformismo se dê. As duas linhas evolutivas, plantas e animais, surgiram da matéria inanimada por geração espontânea, e as transformações do meio provocam modificações das necessidades e uma mudança dos atos determina uma mudança de forma. Isto dá-se, afirma Lamarck, porque os seres vivos adaptam-se ao meio onde vivem e com o qual se relacionam. Segundo este autor a adaptação permite a sobrevivência pelas transformações interiores (como órgãos) e exteriores (como membros) dos organismos vivos. Lamarck definiu quatro regras da adaptabilidade: 1º: a vida atua pelas suas próprias *forças* numa tendência constante de aperfeiçoamento; 2º: um novo órgão num corpo animal resulta do aparecimento de uma necessidade nova e de um movimento novo que a mesma necessidade faz acontecer; 3º: o desenvolvimento dos órgãos e a sua força de ação estão constantemente relacionados com o uso dos mesmos; e, 4º: tudo o que foi adquirido ou alterado na organização dos indivíduos, durante as suas vidas, é transmitido pela hereditariedade.

Mas Leonardo Coimbra acusa-o de jogar "com um conceito equívoco de adaptação"[1745], e hodiernamente muitos consideram errado afirmar que esta hereditariedade são os *caracteres adquiridos* e a ação direta do meio, acusando Lamarck de propor estas teorias; terá sido Weismann o primeiro a interpretá-lo como contemporaneamente o faz a ciência. Mas os naturalistas, como E. Geoffroy, terão sido os causadores desse mal-entendido. De assinalar a sua conceção holística da natureza, como um todo criado por Deus para um fim que não nos é possível conhecer, e nem precisamos de conhecer para explicar a natureza. A finalidade, ou *direção*, como diz Leonardo Coimbra, é um dos temas mais controversos

[1744] PFAQ [1921], p. 422.
[1745] RE [1923], p. 39.

com os materialistas. "Lamarck, anteriormente a Darwin, falara de transformismo e dos factores de transformismo, tais como a habitação, o clima, a alimentação, a vida, etc. // (…) // Um lamarckista absoluto diria que todas as modificações resulta da adpatibilidade do indivíduo ao meio exterior (…). // A explicação do transformismo estaria toda na adaptabilidade ao meio"[1746]. Será que Leonardo Coimbra, mais que interpretar o autor, crítica os seus *supostos* seguidores? Todavia, crê, que superado o equívoco da *adaptabilidade*, "todo o lamarckismo é a história do direccionismo biológico"[1747], ainda que com pouca eficácia.

Pierre Simon Laplace (1749-1827) apresentou uma teoria evolucionista que parte de uma matéria determinada pelas noções da mecânica e da física, a *Teoria da Nebulosa*. Supondo um certo estado inicial determinado por estas noções, determinou o que deveria ter sucedido nesse estado pelas noções da mecânica e da física. O exemplo deste estudioso contribui para reforçar a dialética das noções de Leonardo Coimbra, e não uma coleção de cousas ou factos, que define na base a sua filosofia criacionista, pois uma "teoria evolucionista tem de partir do conhecimento das noções com que trabalha. Entre essas noções encontra-se sempre o tempo. Mas é preciso não confundir, não emprestar virtudes produtivas ao tempo"[1748]. As teorias evolucionistas correm o sério risco do vício e do erro cousista, de sobremaneira os substancialismos emotivos a que a ideia de tempo se liga facilmente. Sobretudo se se põem a considerar um tempo vazio (homogéneo e inerte) na origem do mundo. O tempo tem o valor que lhe dão as noções que se consideram, e, por outro lado, o tempo é real e determinado, que lhe vem das noções e não de si. A cosmogonia de Laplace refere o tempo como tendo recebido determinações da mecânica e da física, de geogenética e da cosmofísica, e só depois refere o sistema planetário que, em virtude das determinações anteriores, aparece em formas ordenadas e exclusivas, e dependentes umas das outras. O objetivo da teoria de Laplace é encontrar essas formas ordenadas e exclusivas, mesmo sem certezas, das noções indeterminadas e recebe um dado: a *nebulosa em rotação*. "A evolução biológica é a construção progressiva que a direcção e a herança teriam feito num tempo determinado pelo conjunto das noções geológicas, físicas e químicas. É uma adaptação da *vida* num meio que é esse tempo"[1749]. Laplace conclui, a partir do dado recebido, na condição de as noções estarem completas e livres da dialética das noções que a teoria não contempla, então, a hipótese como certa e verdadeira. "O evolucionismo de Laplace era uma construção dialéctica do sistema planetário com as noções da física, da mecânica, etc. // O evolucionismo biológico será,

[1746] C [1912], p. 169-170.
[1747] C [1912], p. 178.
[1748] C [1912], p. 167.
[1749] C [1912], p. 180.

partindo das noções irredutíveis de herança e direcção e das noções vindas dos processos actuais de viver, explicar as *linhas da vida* de forma a fornecer a síntese que as verdades convergentes da anatomia comparada, embriogenia, paleontologia, etc., pedem"[1750].

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), filósofo idealista, procura apreender "uma irredutível actividade, que põe o *eu* empírico pela posição dum *não-eu*, para simples pretexto do esforço moral"[1751], ou um puro voluntarismo do sujeito criando matéria e forma[1752], e mesmo sendo considerado como um dos filósofos que menos pecou no vício cousista, Leonardo Coimbra aponta-lhe um *cousismo* essencial: a moral. Esta é uma atividade abstrata, *cousada* em Deus, apresentada como indefinível e misteriosa, sem intenção e eficácia. "O homem *é o* que *conhece*, como *é o* que *ama*; conhece do Universo o seu parentesco com ele, ama no Universo a intimidade de sua alma universalista"[1753]. Como se tratasse de um *teatro*, contudo é em sociedade de gente de carne e osso que a moral tem *sentido* e *virtude*. Atinge "a altíssima noção dum universo, simples teatro da acção moral; mas dilui logo essa moral de cada eu no corpo informe dum Eu transcendente, que, a existir, será o único"[1754]. Este é um parentesco que é evidente na filosofia de Leonardo Coimbra, que como Fichte, para o qual a consciência de si só é possível se em contacto com outra consciência de si que lhe sirva de objeto, e reciprocamente, dado que consciência de si só se conhecerá a si própria se se enfrentar como consciência de si, logo se se desdobrar, havendo então duas consciências de si, ou, *a fortiori*, dois eus. A sua negação do solipsismo, é consequência da impossibilidade do *eu* solipsista se definir como eu. É sempre o eu que se define no encontro, em sociedade, com o outro eu ou outros eus. A realidade é, para o nosso filósofo, socialista (o eu cooperando com o vós); assim, sair desta relação é "mirrar o eu em absoluto isolamento, aniquilando o mundo, como sua espontânea produção"[1755]. A sua filosofia ou doutrina da ciência afasta-se do formalismo puro e não elimina por completo a matéria, pois a forma pura sem matéria não se presta à nossa capacidade de apreender e compreender a realidade, o Universo. "A espontaneidade do eu só existe e vive através das resistências e estorvos do não-eu, que é sucessivamente posto por *eus* superiores aos actuais. Cada *eu* bebe no infinito a continuidade do seu esforço moral e criador"[1756].

[1750] C [1912], pp. 168-169.
[1751] C [1912], p. 297.
[1752] Cf. CMTCNCEU [1923], p. 345.
[1753] RE [1923], p. 27.
[1754] AIVG [1917], p. 214.
[1755] BF [1915], p. 299.
[1756] PCri [1915], p. 190.

Maine de Biran (1766-1824) foi um pensador francês não sistemático e possuidor de um estilo obscuro, mas que exerceu uma grande influência ao longo do século XIX, enraizando aquilo que apelidamos de espiritualismo francês de Ravaisson a Bergson. Este viu nele o maior metafísico francês depois de Descartes e de Malebranche. Blondel nele terá encontrado a inspiração para a apologética que parte da interioridade do homem. É certamente uma influência no nosso filósofo, mesmo que indiretamente.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) é outra das presenças constantes em Leonardo Coimbra e no seu pensamento, pois a sua dialética[1757], que estrutura o seu método de reflexão, nunca a abandonará até a aperfeiçoar no jogo das contradições e das oposições. "Hegel produzirá os próprios mares e terras, desenvolvendo a riqueza dum pensamento que desencadeia e vence o relativismo das suas contrariedades"[1758]. Mas acusa-o de apresentar um "falso mobilismo duma Razão desenvolvendo a dialéctica dos seus aparentes contrários"[1759]. Hegel, ao contrário de David Hume, que pulveriza o mundo e a alma, compreende em plenitude a inanidade do atomismo intelectualista[1760] de Descartes. E mesmo sendo apresentado como um dos que menos pecou no *vício cousista*, mesmo assim, "*cousa* todo o conhecimento e o dinamismo é puramente uma dialéctica de pensamentos já feitos"[1761]. Para o nosso filósofo, Hegel oferece-nos um atilho para conectar os conceitos na procura de unificar o pensamento, identificando o subjetivo e o objetivo[1762]. Não "é a necessidade intrínseca dos conceitos que os liga, como, por exemplo, a trilogia de Hegel – tese, antítese e síntese. O nexo exterior, não é a gravitação, é atilho"[1763]. O espírito desenvolve-se no fenómeno histórico e "o *sucesso* é o critério da verdade: é o pragmatismo em sociologia"[1764]. Ou, "Hegel desenvolve por antinomias o pensamento experimental, fazendo-o esquecer a experiência, portanto a acção social. É

[1757] Cf. CASTRO, José Acácio Aguiar de – "Criacionismo e conhecimento em Leonardo Coimbra", in *Humanísitca e Teologia*, XXXIV (2013) 2, p. 54: "A semelhança com Hegel é evidente, mas não é total. Não se trata de uma dialética assente num modelo antitético, do tipo, *tese-antítese-síntese*, num percurso que é mais dirigido para a frente que para cima, mais retilíneo e imanente que ascensional. A dialética leonardina assenta num modelo hipotético-construtivo, onde as estruturas e os conteúdos de conhecimento vão encaixando sucessivamente em níveis mais amplos e elevados".

[1758] AP [s/d], p. 285.

[1759] CMTCNCEU [1923], p. 345.

[1760] Cf. SDPPPM [1913], p. 45.

[1761] C [1912], p. 297.

[1762] Cf. DIMAS, Samuel – "A experiência ontológica …", p. 347: "No criacionismo o desenvolvimento dialéctico também se dá por síntese, mas, ao contrário da dialéctica hegeliana, que separa, no conceito e na essência, a forma e a matéria, a dialéctica leonardina adopta o hilemorfismo aristotélico, considerando a forma e a matéria como relações sintéticas do pensamento e não como teses e antíteses para ulteriores sínteses, recusando a cisão entre a matéria e a forma, rejeitando a identificação absoluta entre o ser e o saber".

[1763] OM [1909], p. 145.

[1764] OSG [1916], p. 31.

claro que tudo será nos necessários momentos dessa evolução e o espírito evoluindo em história dará a esta a plena justificação de todos os seus sucessos"[1765].

Veja-se esta passagem d'*O Criacionismo* que denota o seu distanciamento do idealismo hegeliano, que para ele não é mais que uma forma de cousar, e prova, por outro lado, o seu racionalismo – "É possível que o pensamento se determine por posições, oposições e sínteses; mas ainda restaria explicar essas posições, que, num pensamento criador (de Deus), não consentiriam oposições, e, num pensamento limitado, postulariam intuitivo a elaborar"[1766]. A razão, essencialmente dinâmica e funcional, não pode por si mesma dar valor definitivo e certo a qualquer construção dialética, mesmo que seja a mais perfeita. A"dialéctica hegeliana nada mais pode ser que uma reconstrução do real, já construído pela experiência"[1767]. Por outro lado, quando se encontra com a metafísica cristã, sobretudo quando coloca a questão cristológica (mais uma vez antecipa o Vaticano II, bem como a teologia que se lhe seguirá), esta leva-o a "superar a distinção entre sobrenatural e natural, mas ao mesmo tempo permite-lhe superar o hegelianismo, porquanto o pensador não coloca a história de Jesus numa mera dialética ascensional para a ideia, mas antes a considera a Encarnação como uma mediação histórica, absolutamente não ultrapassável para o conhecimento"[1768]. Afastando-se do hegelianismo, onde o espírito cria a realidade pela dialética da relação, para Leonardo Coimbra o dinamismo da relação está nas atividades que solicitam a síntese do subjetivo. "O espírito não cria a realidade pela lógica da identidade, mas pela dialéctica da relação. (…), somente o dinamismo da relação está nas actividades que solicitam a síntese do subjectivo"[1769]. A pretensa unidade de espírito hegeliana, entre subjetivo e objetivo, quebra-se e faz surgir, de novo, o dualismo (quer dizer, a dualidade). Para o nosso filósofo o conhecimento é uma atividade sintética do espírito e toda a ciência é uma contínua racionalização do confuso intuitivo, não uma sensação ou forma pura. O *criacionismo* contém o máximo de realidade, porque reconheceu o valor do idealismo; mas reafirma o dualismo ou dualidade do subjetivo e do objetivo, da razão e da intuição, das atividades com as quais o pensamento comunga.

"A trajectória do pensamento científico inflecte-se naturalmente para a irredutível realidade – a pessoa. // Essa inflexão dá a Arte, e completa o ciclo do pensamento dando, pela reflexão filosófica, o último e supremo grau de realidade em si e para si, a pessoa, actividade livre, inteligente e amorosa. Também para realizar a pessoa não precisamos de sobrepor arbitrariamente uma Arte e uma religião. A Arte e a religião ficam construídas de passagem, como vimos para a Arte e veremos para a Religião"[1770]. A construção dialética da realidade pelo pensamento criacionista processa-se em tríades sucessivas e ascendentes

[1765] AIVG [1917], pp. 214-215.
[1766] C [1912], p. 297.
[1767] PI [1920], p. 142.
[1768] PINHO, Arnaldo Cardoso de – *Leonardo Coimbra.- Biografia e Teologia*…., p. 258.
[1769] FL [1912], p. 295.
[1770] C [1912], p. 318.

– ciência, arte e filosofia (momento positivo), e moral, religião e filosofia (momento metafísico). Ou, pensamento vulgar, pensamento científico e pensamento filosófico, que se desenvolvem em razão, sentimento e vontade. Implica sempre um dinamismo interno superador das oposições dos dois termos na síntese de um terceiro, mas sempre em nível superior e integrando, como exigência, pelos termos superiores os inferiores. Contudo, estes nunca podem ser deduzidos dos inferiores, pois não estão neles contidos, mas são construídos pelo pensamento no momento e no lugar próprio da sua dialética. É por obra do pensamento, atendendo às exigências da vida moral, coordenando o sentimento e a vontade, que se constroem as duas novas dialéticas, a artística (aqui a pessoa toma posse da continuidade da vida do sentimento) e a filosófica (e nesta a pessoa refelete sobre tudo). Recusando o idealismo absoluto (bem como o racionalismo absoluto), bem como intuicionismo puro, afirma o *criacionismo gnoseológico e moral*, bem como a *metafísica monadológica* – "Convém a esta filosofia o nome de *criacionismo*. Criação de beleza e amor. O mundo moral acrescido pelo esforço do homem. E esse acréscimo não é um epifenómeno, uma ilusão subjectiva, mas a universal inundação, o novo Dilúvio da represa interior do coração humano. Se o Universo é uma sociedade, é esse dilúvio a mais íntima e profunda verdade, as próprias entranhas da verdade"[1771]. Sendo a pessoa a última realidade, ou noção irredutível da dialética científica, e nesta quando atinge a máxima atitude moral, surge na pessoa a religião (que implica o sentimento e a vontade). É neste desenvolvimento contínuo que se dá na pessoa a plena liberdade e/ou posse dos determinismos, que, num esforço heróico, prolonga a vida até ao absoluto. "Quer dizer, a filosofia tem dois momentos. No primeiro, sancionará a coordenação que a ciência e a arte impõem. No segundo, vai ordená-la em última e definitiva síntese; é o momento em que a pessoa se apreende, em Deus, como mónada, ou o momento metafísico e último"[1772]. A religião, enquanto construída e não recebida, serve de meio de ação e/ou de instrumento de liberdade, de que a pessoa se serve, na sua bruta imensidade, a *consciência individual*, e não uma substância mística para se diluir e desfazer como se de um absorvente se tratasse. O *totalitarismo* hegeliano está superado. Todavia, aqui, nesta sua primeira fase, ainda nega a hipótese da *revelação fora da consciência* ser capaz de impor uma religião. Esta, a religião, é só um fenómeno interior ou imanente, um momento da dialética do sentimento e do pensamento. Logo, poderemos nela encontrar todos os cousismos das dialéticas artísticas e filosóficas. O hegelianismo não passa de "uma logomaquia, um combate de palavras, uma polémica de imagens, fingindo a actividade unificante do pensamento que é o abraço da ideia pela fusão violenta das oposições lógicas na brutalidade do choque com

[1771] E (1912) [1912], p. 281.
[1772] ALVES, Ângelo – "Filosofia e Religião …", p. 108.

que se encontram"[1773]. Não deixa de reconhecer, manifestando o seu apreço pelo neo-hegelianismo, que esta "será a filosofia mais próxima da filosofia da liberdade"[1774].

A questão do Uno e do Múltiplo é apresentada, majestaticamente, no *Pensamento Criacionista*, Eu e os Outros, como origem da Tragédia- "Para nós não há simples aparências, e, por isso, o *outro* é real como o *mesmo*. Um movimento de expansão cindiu os seres, criou as individualidades. A poesia religiosa da Índia diz-nos que Deus, na sua imensa solidão suspirou – Ah! se *eu fosse muitos!* // E o mundo fez-se. // Tiremos a esta linguagem a sua contingência temporal e aí temos o único motivo da existência das criaturas. // Elas são, porque a simples unidade é uma abstracção estéril; a verdadeira unidade é a que se faz por resistências e estorvos. Elas são, para se darem, porque só a dádiva atinge a unidade concreta e plena da vida moral e meritória"[1775]. E só "uma mais alta transcendência poderá dar a verdadeira unidade, suficientemente rica e concreta para conter todo o sonho e valor das consciências. // Assim se vê que o *mesmo* e o *outro* o são diferentemente, como todas as realidades dialécticas, únicas realidades"[1776]. Aqui a questão do outro é colocada ao nível do tema filosófico do Uno e do Múltiplo, da unidade e da multiplicidade. A pluralidade existe para enriquecer a unidade, e uma unidade superior que explique a multiplicidade sem a suprimir e abrace os seres. Reconhecendo a indispensável reciprocidade, define corretamente as relações entre o Uno e o Múltiplo, e com Hegel, bem como Gentile, proclama que não há unidade sem multiplicidade, e multiplicidade sem unidade. A unidade e a pluralidade não são coisas separadas, implicam-se e só teoricamente existem separadas. Unidade sem multiplicidade, e vice-versa, é inconcebível, e no trânsito de uns para os outros, essa relação é a realidade que unifica. Ora, esta questão relaciona-se diretamente com a questão de mostrar que existem outros eus, outras pessoas; embora saibamos que a questão do Uno e do Múltiplo não resolve por si o problema da existência de outros. Não deixa de ser um contributo necessário, embora não suficiente, pois o *cousismo* pode falsificar a relação do eu com o outro.

Charles Fourier (1772-1837) é um sociólogo muito influenciado por Rousseau que acreditava ser possível realizar o pleno e harmónico desenvolvimento da humanidade. A sua *falange* (vivendo os seus membros em *falanstério*) seria um sistema de partilha, sem abolir a propriedade privada, e dos rendimentos em três parcelas por ordem decrescente:

[1773] AP [s/d], p. 287. Ou, com escreve nas linhas anteriores desta mesma página: "O hegelianismo, deixando no próprio mundo físico o rasto, antes, o jeito e o gesto do Espírito que passou, foi um dos focos de exaltação da vida poética do século XIX; mas, fazendo do real uma cadeia de instantes do tempo dialéctico, deu a cada instante a tirania dum absoluto e ao todo a brutalidade dum Destino que é o próprio irreversível curso do tempo da sua dialéctica".
[1774] FL [1912], p. 295.
[1775] PCri [1915], p. 280.
[1776] PCri [1915], p. 283

trabalho, capital e talento. Enfim, estava ferido da crença ingénua e utópica da bondade ingénita da humanidade. Mas não se pode olvidar que é um dos pais do socialismo, neste caso associativo. De Leonardo Coimbra merece a crítica, com a sua *Teoria do Calor*, de expandir o determinismo da lei dos três estados. Ora, conclui o nosso filósofo, "tudo é uma manifestação do absurdo do facto, que não é ideal, porque seria metafísico, e não é objectivo puro porque seria sem nexo, assistemático e insistematizável"[1777].

Em **Friedrich Wilhelm Joseph Schelling** (1775-1854) terá encontrado parcial resposta para a sua questão da perfeição e da imperfeição essencial e original da criatura, pois parece ser com este autor que, distanciando-se de Leibniz, se apercebe das dificuldades suscitadas na perspetiva leibniziana, onde a razão da limitação constitutiva da criatura, não podendo preexistir, nem ser atribuída à infinitude da potência divina, só pode ser atribuída à sua vontade. O seu *intuicionismo noumenal*[1778] tem lugar na dialética artística, pois a arte, tão real quanto a ciência, é a continuidade viva da pessoa sob todos os aspetos. Schelling escancara outros horizontes para a humanidade.

Carl Friedrich Gauss (1777-1855) é um matemático, astrónomo e físico alemão, que citando uma carta a W. Boliaï, afirma Leonardo Coimbra que nada demonstrou a propósito dos princípios da geometria, e se tal fosse possível "*estaria então em estado de demonstrar com um rigor perfeito toda a geometria*"[1779]. Mas este é só mais um contributo, e fundamental, para reforçar o seu realismo e a afirmação das noções recebidas, e não tanto a intuição pura. "É o reconhecimento dessa essência, *a presença dessa noção* que dirige o pensamento"[1780]. Nem tudo é matematizável, logo o positivismo e o cientismo é um erro de método e de princípio. A exaustão da realidade é um erro que invade todas as realidades existentes, e mesmo a humanidade é, consequentemente, *cousada*.

Arthur Schopenhauer (1788-1860) propõe como chave de compreensão metafísica do mundo que reside no conhecimento da coisa-em-si, de sobremaneira, a Vontade – "uma essencial vontade"[1781]. Schopenhauer aprendeu de Kant (o seu *ilusionismo*[1782]) de que só o

[1777] FL [1912], p. 298.
[1778] Cf. C [1912], p. 304.
[1779] C [1912], p. 46.
[1780] C [1912], p. 46.
[1781] ME [1912], p. 382. Ou, CMTCNCEU [1923], p. 345: "a afirmação contraditória duma *vontade essencial* que cria a dialéctica da Razão, para, *negando-a*, afinal se negar a si, deixando o sujeito na pura Identidade do Nirvana, que não é mais, afinal, do que a hopóstase da velha Razão eleática".
[1782] Cf. OHMD [s/d], p. 323.

fenómeno se pode conhecer, procurando "apenas reduzir o conhecimento dos *postulados* da razão prática a um real e verídico conhecimento. Assim procura no homemo que é anterior às formas apriorísticas – espaço, tempo e causalidade – que constituem a arquitectónica construtora do objectivo e, por isso mesmo, deformadora do absoluto da realidade. // Encontra esse absoluto na Vontade, que passa, tumultuante, objectivando-se em homem e natureza"[1783]. Colocando a Vontade como essência do Ser, uma vontade *faminta* e *cega*[1784], como consequência, conclui a tremenda ilusão de que todos os humanos são vítimas dessa Vontade, que apressadamente querem saciar, quando julgavam mais e livre a sua ação realizada. "Quando Schopenhauer nos mostra a realidade, numa voracidade insensata da vontade de viver, ele apreende esse ponto central e profundo da mónada, que é a sua essência activa. Mas quando conclui daí o seu pessimismo, ele é tão inconsequente que admite a libertação momentânea pela contemplação estética e a libertação completa pelo conhecimento filosófico da ilusão fundamental"[1785]. Uma vontade dominadora e cega de viver, "um irracional destituído de razões"[1786]. No seu pessimismo sistemático, como avaliação da vida, é uma abstração tão afastada, ou quanto o mais for, da dolorosa experiência da vida, dando remédio a um pessimismo que se aniquila ao tentar-se remediar. E este, redige o nosso filósofo, é o maior erro destes pessimistas; quanto a "Schopenhauer, o maior deles todos, basta considerar a libertação do fenómeno pela vontade humana consciente do seu ludíbrio e capaz de negar a cegueira que a arrasta. É a consciência, no homem, vencendo a Vontade essencial"[1787]. Esta é entendida como força primordial e presente na experiência corpórea, nas ações e desejos, bem como representações, e na raiz de todos os seres. O próprio conhecimento é dado em função da vontade "A Vontade [em nota de rodapé escreve: Vontade de Schopenhauer] é criadora ou não é. Se pudesse existir à parte das suas criações, ela ser-lhes-ia transcendente. Então a Vontade de Schopenhauer nada mais seria que o Deus há muito descoberto pela religião católica. A Vontade teria feito o mundo do nada e ao nada ele se reduziria pela dissolução das individualidades"[1788].

Defende, igualmente, que o caminho de libertação da dor passa pela transformação em si próprio da vontade em *noluntas*. Mas Leonardo Coimbra aponta-lhe mais uma incongruência do seu pensamento: "Erro e mal aparecem juntos no pessimismo profundo do satânico Schopenhauer"[1789]. É o direito e o estado que constrange os desejos e os apetites egoístas, não bastando a justiça imanente para travar o egoísmo; só a compaixão (e

[1783] OHMD [s/d], p. 323.
[1784] Cf. OSG [1916], p. 31: "reduz tudo a uma Vontade tão cega que nós vemos mais, e a nossa santidade será a negação dessa originária vontade".
[1785] C [1912], p. 375.
[1786] ADG [1916], p. 174. E não o Irracional leonardino, criador de razões e que as excede.
[1787] ADG [1916], p. 136.
[1788] OPO [1909], p. 175.
[1789] ME [1912], p. 383.

aqui aproxima-se do Evangelho) que faz minha a dor do outro. Não nega o papel positivo da resignação e do ascetismo, e o misticismo afirma-o como a via por excelência, pela negação da própria vontade, o alcançar do nada. Diz o nosso filósofo: "Não sentiu a grandeza do trágico, só procurava argumentos para a condenação do mundo. O problema do mal perde toda a grandeza metafísica e fica reduzido a rabugices mórbidas por fundamento"[1790]. O ascetismo, como negação consciente, cumpre o dever filosófico da quietude, o Nirvana. É uma solução arbitrária e supressora da individualidade pelo êxtase ascético (o Nirvana) e muito unfluenciado pelo *samsara*. O Nirvana, para onde vão as almas, "é o repouso, a dissolução da alma do mundo, silenciosa e informe. // (…) // Para o Nirvana, isto é, para o seu nada"[1791]. O informe e o homogéneo, contínuo e absoluto, são o destino das almas humanas, negam o indivíduo e a sua individualização, tudo perdido no *Nada*. Um niilismo. "Schopenhauer dissolve os indivíduos numa Unidade, que, se não é a Unidade material abstracta dos naturalistas, é uma Vontade única e contínua"[1792]. Leonardo Coimbra interroga-se porque não buscou, Schopenhauer, a solução nas ideias platónicas para a explicação do universo e da própria vontade. E mesmo para o princípio da individuação. O realismo platónico, que é o realismo das ideias, que na Idade Média, segundo o nosso filósofo, se traduziu no problema dos universais, deveria "ter permitido a Shopenhauer uma situação capaz de não soçobrar perante a morte, apagando as consciências no vasto silêncio do Nirvana"[1793].

Nas teorias evolucionistas a vida parte do simples para o complexo, talvez dando a ideia de que o indivíduo, em cada momento atingido da sua evolução, é inútil, mas de seguida encontra-se de novo na especificação (da espécie) em evolução. E questiona, mais uma vez, Leonardo Coimbra: "Porque não havia de ver, precisamente no concreto universalismo, que representa a consciência humana, a singularidade da alma perante a Morte?"[1794] Comparando-o a Darwin, que mais tarde aplicaria na sua Teoria da Evolução esta luta de todos contra todos, e que o terá conduzido à meditação pessimista, e errónea, que, "em Schopenhauer, conclui pelo sábio ascetismo libertador. Shopenhauer teria somente cometido o erro de exigir harmonia moral num momento, onde não há personalidade e onde, portanto, a moral não é, nem pode ser. Mas a sua metafísica da Vontade, desde a mecânica, inutiliza o ser, que alicercem o ser moral, e o mínimo de unificação mecânica exige, (…), um pensamento bem superior a uma indeterminada vontade, que, sendo o absoluto capricho, nada poderia ser"[1795].

Isto, que se parece próximo do cristianismo, é, em boa verdade, um desvio da conceção de Deus, do Homem e do Mundo na perspetiva cristã. Desde logo porque afirma a

[1790] OPO [1909], p. 175.
[1791] ADG [1916], p. 119.
[1792] ADG [1916], p. 120.
[1793] ADG [1916], pp. 121-122.
[1794] ADG [1916], p. 122.
[1795] Amort [1913], p. 108.

insusceptibilidade de comunicação racional da Fé e da experiência de libertação, quando o cristianismo se afirma pelo diálogo racional, ou razoável, da Fé, como, por outro lado, o cristianismo é sempre uma vivência holista da fé que não nega a individualidade, mas a promove sempre em função do Outro e dos outros. Ao negar a liberdade humana no plano do fenómeno, e afirmando a liberdade no ser, rompe com a antropologia de base do cristianismo. O nosso filósofo assim o contesta: "Schopenhauer viu bem o significado libertador da contemplação estética, esquecendo, contudo, o seu papel dinâmico e genético"[1796]. Como se podem encontrar traços evidentes de gnosticismo e dualismo por influência das religiões orientais. Na questão da imortalidade da alma o panteísmo, apelidado de *satânico*, coloca a vontade, sendo a realidade essencial, objectivada em diferentes forças e seres. "O grau de objectividade dá as formas específicas de que os indivíduos são repetições no tempo; mas no homem o grau de objectivação, que chega a ser *individualidade original*, forma o carácter inteligível. Assim, quer no panteísmo intelectual [de Espinosa], quer no panteísmo voluntarista [de Schopenhauer], permanecem os seres particulares em sua essência e realidade"[1797]. Define esta atitude filosófica como a idolatria da Unidade, onde a alma, que é ação, não pode atuar, nem podemos compreender como possa atuar. Leonardo Coimbra tem-no por precursor do desespero dos tempos modernos, que certos teosofismos procuram responder hodiernamente na mesmíssima mescla de negação e de vontade de domínio. Assim, o "orientalismo de Schopenhauer é a resposta da sua inteligência às exigências, fatais mas irremediavelmente insatisfeitas, da sua vontade ocidentalista de domínio, do seu humanismo antropolátrico"[1798].

Mas, e já apresentando o nosso filósofo a eficácia do pensamento, da vontade do eterno, como a luta pela imortalidade, afirma que "ser imortal é *procurar* e cumprir a cósmica lei do amor, é arder em santa vontade redimida"[1799]. E este filósofo do pessimismo conhecia bem a *omnipotência* da vontade capaz de negar o mundo e conquistar a Unidade. O suicídio, classificado como "a mais subtil e engenhosa artimanha da faminta vontade de viver. Sabe-se, com efeito, que a essência das cousas era para Schopenhauer uma obstinada vontade de viver, que criando órgãos e indivíduos se dividia em cega hostilidade contra si mesma"[1800]. Era, portanto, uma obstinada vontade de viver que vê no suicídio daquele que pretende negar com este ato a *terrestre aparência fenomemal* da vida, em busca de uma vida melhor. Até a música é vítima desta vontade, fazendo desta "uma afirmação directa da Vontade, além de ter impossibilitado pelo carácter, para ele, deformador do Espaço e do Tempo em que se exprime, retira-lhe todo este íntimo valor de sociabilidade, que lhe dá a

[1796] PCa [1911], p. 256.
[1797] ALI [1913], p. 34.
[1798] RHHS [1935], p. 108.
[1799] ALI [1913], p. 37.
[1800] JJ1 [1914], p. 161.

sua melhor certeza de absoluto"[1801]. Por isso, o assassino, que pretende aniquilar uma *luz*, é pior que o suicida, que busca uma *nova luz*.

Sem dúvida que Schopenhauer tocou na corda sensível da metafísica mais pungente, e geradora de maior angústia, que é a questão do *eu* e do *não-eu*, apresentando a individualidade como a suprema ilusão[1802]. Como forneceu a Nietzsche um dos fios condutores sobre a tragédia grega. Assim começa Leonardo Coimbra na abordagem crítica deste pessimista: "A individuação parece o supremo escárnio. Cria o problema do conhecimento e é o seu estorvo inabalável. // A origem da tragédia esta aí, sem dúvida. // O pensamento percorre o mundo e não o explica, o coração estremece de mistério, bate as asas, cria o sonho, e não encontra gesso que fale à natureza e não entende a noite atormentada e não pode voar e não pode espalhar sobre o mundo os seus sonhos frementes e não pode alagar a natureza com as ondas da sua ternura e da sua piedade. Noite profunda, como te sinto pejada de sonho, como me apareces íntima e longínqua, quantas vezes tenho sentido que me falas, que levantas dentro de meu peito uma maré misteriosa; vou a ouvir e calas-te e apareces então dobrada pela dor e pela dúvida, suplicando-me que te fale, que te explique os atrasos, o silêncio, o movimento"[1803]. Se é patente a influência de Schopenhauer no nosso filósofo neste trecho, sobretudo em como interpreta a dor humana e a solidão do eu humano diante da natureza silenciosa e austera, escritos num lirismo supremo, a refutação deste pessimismo metafísico dá-se pela forma como Schopenhauer resolve a questão da individuação arbitrariamente: suprimindo-a pelo *nirvana*, pelo êxtase ascético, que absorve a realidade no *nada*. Os cristãos, caso contrário, absorvem-na na divindade, constata. Para Leonardo Coimbra, nesta fase do seu pensamento, a "dificuldade está em achar uma unidade universal, que irmane e justifique as individualidades. // O nosso mundo é composto de seres: suprimir a diversidade dos seres pela sua absorção num ser único, é diminuir o Universo mentindo e fugindo, não procurando e trabalhando"[1804]. Para o nosso filósofo, nem transcendência pura, nem imanência pura, nem tão pouco redução dos seres no Ser ou apagamento do Ser nos seres; defende a unidade das individualidades, um Ser uno-plural, isto pela via criacionista e pela justaposição metodológica dos contrários. Se se abrem caminhos para um teísmo, e consequente

[1801] ADG [1916], pp. 86-87.
[1802] Cf. OPO [1909], p. 174.
[1803] OPO [1909], pp. 174-175.
[1804] OPO [1909], p. 175. Em ADG [1916], pp. 122-123, conclui: "Nem o Espaço, nem o Tempo realizam o indivíduo. // Não é uma Unidade primitiva e essencial a refractar-se em formas, através do espaço e do Tempo. // Estes é que existem como relações das actividades sociais. // Cada ser conhece imediatamente o Espaço como um ponto de impenetrabilidade que é a sua afirmação de coexistência, conhece o Tempo como o caminho da tendência, a distância entre o desejo e a acção. // Este conhecimento vago precisa-se pelo movimento, que dá ao Espaço e ao Tempo a sua mais alta organização. // Suprimi-vos e, convosco, o movimento. Que resta? // A teimosia sensualista vai dizer-nos que resta a matéria em extensão. Se, no entanto, sob as palavras buscais realidades, ides ver um vazio ilimitado onde a extensão, condensando-se, se anula".

antropologia cristã, aqui é ainda, claramente, rejeitada a perspetiva católica da transcendência absoluta de Deus (tida como estática e incompatível com a existência do mundo). Mas não desiste de afirmar, contra Schopenhauer, a liberdade capaz da humanidade de ser atriz principal da história do mundo – "Com efeito, se o mundo é mau porque a ele preside uma vontade irracional, o único caminho a seguir é racionalizar essa vontade. Se é impossível por ser suprema criadora, então impossível é a revolta contra ela e a conquista do nirvana. Ou o fatalismo indiferentista ou se o homem pode rebelar-se contra a Vontade, a esperança e o esforço de racionalizar a natureza cega"[1805].

Auguste Comte (1798-1857) e o positivismo mereceram de Leonardo Coimbra crítica demolidora – "como bastardo empirismo é toda a filosofia positiva"[1806]. Contudo, e isto é muito valorizado pelo nosso filósofo, buscou uma organização que fosse capaz de unir a humanidade, para que seja capaz de reencontrar a força perdida. Não se deve esquecer, que na censura que faz do cientismo moderno, valoriza o positivismo de Comte como um "protesto contra as demasias dum certo molde científico uma atitude cautelosa em frente de excessivas antecipações teoréticas, mas não deixa de ser uma promoção da mesma vontade cientista"[1807]. A Religião da Humanidade de Auguste Comte, que para ele é um alto, belo e fecundo pensamento, e como que o remate desta reflexão, em 1918, no seu livro *A Luta pela Imortalidade*, escreveu: a "solidariedade dos valores espirituais faz com que a espiritualização do planeta seja um dos deveres humanos"[1808]. O pensamento positivo é, para Comte, a metodologia da ciência moderna. Porém, a "ciência deixa de ser uma dialética construtora da realidade, para ser um instrumento informador duma realidade absolutamente realizada fora de si"[1809]. Ora, é este *cousismo* comtemiano que gera um múnemo absolutamente fora do pensamento, agravando a cisão dualista kantiana, que em vez de encontrar noções irredutíveis, encontra factos irredutíveis. Auguste Comte, *cousando* em biologia os fenómenos, os factos irredutíveis, do transformismo, ou mesmo na sua sociologia, acaba por *cousar* a natureza humana. Afirma o nosso filósofo que o seu "positivo difere do de Comte, porque é racional e não *fatal*. (…). O nosso metafísico não será a tara do pensamento (Comte), mas o próprio pensamento avançando na síntese progressiva que é a sua vida e encerrando-se, não no sistema estático do conhecimento, mas nas próprias fecundas entranhas para se apreender como infinito, eterno e criador"[1810].

[1805] OPO [1909], p. 175.
[1806] FL [1912], p. 294.
[1807] RHHS [1935], p. 104.
[1808] ALI (livro) [1918], p. 282.
[1809] C [1912], p. 286.
[1810] C [1912, p. 17. Ou, no capítulo IV desta mesma obra, *A Matéria*, p. 71, acerca do movimento e da gravitação, conclui Leonardo Coimbra: "A confusão de Comte era fatal, atendendo ao seu método. Não analisa o conhecimento, não analisa a experiência. Começa a análise das ciências e, ignorando o progresso

Este é o *método* de Leonardo Coimbra em contraponto com Auguste Comte. Assim, para Auguste Comte o domínio do objetivo, e porque o seu limite é a perfeita exaustão do tempo e do espaço, substitui a continuidade da *vida criadora* pelo inerte, ou os *fragmentos da vida criada*. "A intenção de Comte era valorizar os espíritos por esse método e alargar, com a sociologia, os seus domínios. Não o fez, mas é isso o que de valioso existe na sua obra"[1811]. Auguste Comte propõe um Espaço, sempre presente, nele e com ele pensa, e afirma a necessidade de estudar todas as formas imagináveis numa geometria inteiramente racional. É citando o texto comtiano, *Cours de Philosophie Positive*[1812], que coloca a extensão num *meio indefinido* que contem todos os corpos do Universo, que leva Leonardo Coimbra a interrogar-se se o *espaço* e a *forma* são uma e a mesma coisa. Não pode ser o fundamento, pois falta-lhe universalidade e necessidade, nem teria homogeneidade, e sobretudo seria descontínuo.

Diz-se que pelos 14 anos de vida terá perdido a sua fé cristã católica, mas é sobretudo a sua formação escolar na *École Polytecnique de Paris* e o conhecimento travado com Saint-Simon, de quem se torna secretário e com este entra em contacto com as grandes correntes de doutrinação social, que realçam nele o encanto pela nova civilização da tecnologia e o seu valor na configuração das sociedades modernas. Assim, penso ser legítimo afirmar que na raiz do seu pensamento está uma profunda e séria reflexão sobre a sociedade humana surgida no após Revolução Francesa e suas consequências, ou mazelas, que as diversas doutrinações sociais não conseguem colmatar. Urge, segundo o seu pensamento, atingir a unidade de espíritos, e esta só é possível pela mediação de uma filosofia geral. Assentará esta filosofia no pilar de que todos os saberes, e o Saber, são relativos, e que, por outro lado, os conhecimentos dependem da evolução da humanidade. Daqui brota a sua intuição basilar da *lei dos três estados*. O nosso filósofo vê nesta *lei dos três estados* e em Auguste Comte, e na procura de uma "lei da evolução do homem social"[1813], que justifique a proclamada morte da teologia e da metafísica, ou, se quisermos, da religião. "E verdadeira seria a sua teoria, se verdadeira fora a sua lei. // (…) // Nele ainda se não verifica a lei. E não colhe o argumento de que não é preciso conhecer uma curva toda para a traçar, porque a vida, e ainda mais a vida social, não é uma abstracção matemática, mas sim o concreto vivo, real, onde imensas correntes de pensamento e acção se entrosam, se misturam e se confundem"[1814]. Contudo, o ponto ómega da sua sociologia é a ideia do *Grand-Être*, quer

---

dialéctico das noções, serve-se na análise de cada ciência e como dado intuitivo das noções das outras. Assim a física mostra que a mecânica é incompleta, porque as noções da física são mais complexas. // Mas não mostra, como Comte pretende, que sejam artificiais; nem o poderia mostrar, porque as primeiras entram na realidade e essência".

[1811] FL [1912], p. 294.

[1812] Cf. C [1912], p. 41.

[1813] EI [1908], p. 108.

[1814] EI [1908], p. 108. Também em MA [1910], p. 188: "Comte confunde a evolução do espírito humano com a evolução de espírito científico. O que diz do espírito humano é verdadeiro só do espírito científico. E os homens de ciência ou têm consciência dos limites e da obra de abstracção e deformação da ciência ou, não

dizer, a ideia da humanidade na sua totalidade. Só que Leonardo Coimbra, discordando radicalmente deste pensador, logo em *O homem livre e o homem legal* (1907), condena a "ortodoxia comtiana, [que] decretando a abolição desse sentimento de solidariedade cósmica, revela somente a existência de espíritos disciplinados ao ponto de, por imposições de métodos, desprezar o que lhe é estranho e insubordinável. Deus é o ponto de encontro de todas as almas ansiosas, indagadoras da vida. Realiza-se pelo amor, que é a linguagem pura das atracções cósmicas"[1815]. Ou, negando a evolução rectilínea deste suposto progresso assente numa razão avassaladora e opressora, transforma em novo dogma do saber total e certo – "Não houve, não há, nem haverá o progresso rectilíneo do estado teológico pelo metafísico para o positivo; mas a própria evolução da Razão é da afectividade simpática (Razão pré-lógica) pela obrigatoriedade do autoritarismo duma Razão absoluta para a intelectualização crescente mas concreta da Razão experimental"[1816].

A grande crítica que lhe merece Auguste Comte nesta *lei dos três estados* é a própria conceção da realidade social no sistema e no pensamento positivista do mesmo. Pois, para Auguste Comte, a realidade social é estática pela análise psicológica da humanidade e dinâmica pela bítola da sua famosa lei dos três estados. Este dinamismo causal explicativo, uma realidade dinâmica e evolutiva da história, define a sua realidade social que a *lei dos três estados* tenta explicar, contudo "não viu as relações estreitas que existem entre o racional e o social, de modo que apresentou o segundo como um efeio do primeiro, o que é o regresso a um psicologismo por ele desmentido refutado"[1817]. Tudo eivado de uma teleologia otimista de progresso e evolução contínua, que consiste em cousar um momento do pensamento científico. Ironiza o nosso filósofo, na crítica feita a Tarde (*cousa* a realidade social à psicologia), quando expõe o papel da imitação na biologia e na educação: "Como compreender essa realidade fora do palpável, dirá o cousista, que se ficou pela dialéctica do tacto? O psicólogo *cousando* o indivíduo perguntará o que há fora dos indivíduos, etc. E o próprio A. Comte ressuscitado lhe faria a acusação de entidade metafísica. E nenhum faz mais que ser o portador do vulgar preconceito *cousista*"[1818]. O empirismo[1819] de Auguste Comte, "o seu bastardo empirismo"[1820], vicia tudo com a ilusão cousista, quer na abordagem da realidade reduzida ao inerte, quer quanto à classificação das ciências. "É o positivismo de A. Comte com o criticismo que neste falta por completo, é o reino do *facto*, mas do facto conceitual e não do facto *objectivo*, que ou é somente o

---

tendo consciência do valor da sua obra científica atiram-se ao *absoluto* com as suas realidades e categorias científicas".

[1815] HLHL [1907], pp. 90-91.
[1816] RE [1923], p. 51.
[1817] CC [1921], pp. 188-189.
[1818] C [1912], p. 232.
[1819] Cf. AMR [1912], p. 304.
[1820] C [1912], p. 78.

facto bruto (nem esse coincide com a realidade, Kant) ou um falso facto científico, pois este é sempre teórico e conceitual, contra A. Comte"[1821]. Mas, e apesar de tudo, não deixa de valorar o seu contributo com esta *lei* que tanto o celebriza, mesmo apesar dos erros que lhe denuncia (a idolatria cousista do *facto*), isto é, a capacidade que esta *lei* apresenta no reconhecimento do caráter evolutivo da Razão, confirmada pela sociologia contemporânea do nosso filósofo.

E Leonardo Coimbra alegra-se com a evolução da psicologia e o maior interesse despertado na sociedade por esta ciência humana. A psicologia é uma das primeiras tentativas do *homem primitivo* para encontrar as regras da sua conduta, e não uma *ciência tardia* e de *pura especulação* como pretende Auguste Comte. Assim, pensa Leonardo Coimbra, Comte não admite a psicologia porque tudo se reduz à anatomia e à fisiologia (o que apelida de *razão anatómica dos órgãos*, sede das paixões), logo "o órgão que estuda, seria o órgão estudado"[1822]. E do ponto de vista dinâmico pertenceria ao estudo das teorias científicas. Mas a psicologia, como todas as ciências na filosofia criacionista, é uma dialética de noções. O cousismo está sempre à espreita quando reduzimos a noção, por exemplo a sensação, a uma realidade completa – a um dado –, não percebendo que se trata somente de um momento dialético e que o dado imediato não tem classificação. É o Espírio o *direccionismo próprio*, e sempre irredutível às noções anteriores, que constrói o sistema dialético. E o "Espírito só será real pelo pensamento"[1823]. A lei de Wundt dá-lhe uma brecha para desbravar este positivismo cerrado que encerra a sensação num dado, como se fosse matéria passiva e não uma síntese informada, um sensualismo puro. Mas não há sensações puras, mas é sempre uma síntese com sentido determinado. Por isso se interroga – "Numa teoria meramente sensualista a dificuldade seria insuperável. Onde ir buscar uma distinção entre os conhecimentos, se o conhecido é sensação apenas?"[1824].

"O positivismo de A. Comte é, no entanto, dum extraordinário valor, pela vastidão do seu ponto de vista, que abrange todos os campos, que veremos serem pelo pensamento constituídos como os domínios da realidade. O pensamento de Comte foi incontestavelmente um dos mais vigorosos esforços de sistematização. O seu *cousismo* levou a erros graves e, por vezes perigosos, como a sua teoria do dever suprimindo o direito, a lógica consequência do seu *cousismo* sociológico e da ignorânia da pessoa psicológica e moral"[1825]. Não se trata de um positivismo de generalidades, mas envolve uma crítica, mesmo que seja inconscientemente, bem como uma metodologia e uma teleologia, traçando no seu *Curso de Filosofia Positiva*, as traves mestras de uma teoria da experiência científica[1826]. Contudo, o determinismo das suas leis e do seu cientismo

[1821] OM [1909], p. 143.
[1822] C [1912], p. 183.
[1823] C [1912], p. 184.
[1824] C [1912], p. 187.
[1825] C [1912], p. 290.
[1826] Cf. RE [1923], p. 52.

positivista, uma nova metafísica e grelha exclusiva de leitura do real e da realidade, é tido por artificial e encarcerador da humanidade. Se os determinismos científicos e os determinismos filosóficos não implicam a noção de liberdade, então, tudo desaguará num fatalismo. Isto é, a conceção comtiana percorre uma via sem saída, que encarcera artificialmente a humanidade. Assim, segundo a leitura de Leonardo Coimbra de Auguste Comte, o "homem sendo no concurso de muitos fenómenos hierarquicamente diferentes (A. Comte) sofre os *determinismos* de cada âmbito fenomenal, a descontinuidade irredutível (pela irredutibilidade das ciências a uma substância comum) da própria seriação científica introduz contingência na determinação humana"[1827]. Apelida este postulado comtiano de *fingir de verdade certa*. Ou, se quisermos, científico. Este postulado, que Alfredo Pimenta aceita como tal, é o mesmo que sociologicamente usa para as consequências na lei e na aplicação da lei na responsabilidade criminal, aceitando e propondo, consequentemente, a pena de morte como legítima e moral.

A religião ocupa lugar central na definição da humanidade, e não se reduz a uma mera fase de passagem para algo *dito* superior. Como se de um apêndice se tratasse, um momento essencial da filosofia positivista, a *religião da humanidade*, ao qual resta estudar somente a vontade e o sentimento. Mas para Leonardo Coimbra isso só prova a falsidade desta teoria que ignora a realidade da religião, e consequentemente, só valorizando a sociabilidade acaba por ignorar a vontade e o sentimento. Pois, "sendo um a evolução da cinestesia e outra a evolução da consciência, seriam *cousas* estranhas à realidade científica e que exigiriam uma nova sistematização"[1828]. Ora, se a religião, sendo um *cousismo* da dialética do sentimento, não terá exercido o papel para o qual fora criada, deixando sem resposta as necessidades que visava aportar. Diz o nosso filosófo, colocando no mesmo patamar, que a religião e a arte são disciplinas não substancialistas, logo, dialéticas. "A pessoa religiosa excede o homem social, que seria o fiel da religião da humanidade"[1829]. Sem deixar de lhe reconhecer, na leitura da sociologia da religião em Portugal, que "a previsão científica afasta do maravilhoso, e o nosso povo vai sendo cercado e batido nas ondas do pensamento científico, continuamente actuando pelas aplicações industriais, pela astronomia aplicada, etc. …"[1830]. E, por outro lado, na leitura cuidada das suas obras percebesse a sua discordância, irónica e acutilante, de raiz filosófico-científica, em relação

[1827] OPL [1909], p. 130.
[1828] C [1912], p. 289.
[1829] C [1912], p. 289.
[1830] RC [1911], p. 272. Veja-se esta pérola, rápida, mais muita interessante do panorama da sociologia religiosa portuguesa em 1911 – "A gente culta em Portugal está, numa grande maioria, num indiferentismo religioso. A minoria, a *élite* dessa gente, tem uma religiosidade individual (o que não quer dizer individualista). A gente dos campos, ou está tristemente falha de idealidade religiosa, como no Sul (e isto, em parte, porque as recentes greves rurais mostram afloramento dum Ideal social), ou como no Norte está num paganismo cristão".

à nefasta presença do pensador no seu tempo[1831] em relação à religião e à sua dimensão sociológica. Mas o nosso filósofo fez o percurso inverso de Comte, "da ciência à religião pela metafísica"[1832]. Em *Anarquismo de escada*, de 1909, apresenta a sua doutrina, e toda a filosofia materialista, como "uma duvidosa doutrina que consiste em definir o progresso como uma enorme escadaria, que a humanidade sobe, ofegante e vagarosa, conquistando a cada degrau subido mais dignidade, mais virtude e mais felicidade. (…). A miopia intelectual, aliando a uma feroz, reaccionária e fanática idolatria de seita, um falso espírito de novidade, a um tempo máscara cómoda e pimponice ruidosa"[1833]. Este é um *falso evolucionismo* dos fautores da filosofia materialista e dos mecanicistas, que Bergson, seu socorro permanente nesta luta travada com estes, na sua crítica metafísica denuncia. O progresso da humanidade tem de se coser com outras linhas que não se esgotam num ápice de mecânicas e de matérias preformadas, o progresso é Vida. É criador, é co-adaptação da vida e do meio e é caminhar para a meta (tem um *telos*). Apelida a sua posição filosófica de *doutrina dogmática*, que a muitos excomunga o "papismo cosmopolita de Comte. (…). … monstruosas aberrações…, que pretendem impor-se como verdades eternas"[1834].

Cournot (1801-1877), matemático francês, faz da sua filosofia "um probabilismo consequente e profundo no qual cada realidade tem por garantia as *suas razões*"[1835]. Entre a probabilidade matemática (capaz de medida e avaliação matemática) e a probabilidade filosófica (estranha ao número, intrinsecamente), esta segunda é a afirmação do racionalismo do mundo. Não deixou de cousar quando estabelece a probabilidade matemática como medida das possibilidades físicas. Segundo o nosso filósofo, Cournot parte irrefletidamente de cousas e afasta-se de um racionalismo onde o direito de realidade é o máximo de razão, e Leonardo Coimbra parece lamentar este pensamento de tão ilustre matemático. Deriva, assim, para o acaso entendido como o encontro de determinismos independentes. Faltou-lhe perceber o lugar das noções e com elas trabalhar… O erro fundamental de Auguste Comte e de Sampaio Bruno. Há a única realidade das noções, segundo a filosofia do nosso filósofo, e se Cournot tivesse introduzido a *noção* em vez da *realidade*, o seu probabilismo, que tanto lhe agrada, ter-se-ia transformado num racionalismo dialético. Desabafa o nosso filósofo – "Cournot ficou muito perto do realismo e por isso a sua probabilidade filosófica é um vago instinto de ordem e unidade e a sua probabilidade matemática, querendo ser realista, tem de sofrer a sorte do seu postulado – a

[1831] Assim o descreve em 1908: "Comte, que à primeira vista parece uma mentalidade tranquila e olímpica, é uma personalidade mental unificada violentamente, com hesitações e revoltas interiores algumas até exteriormente reveladas" (EI [1908], p. 108).
[1832] HATHERLY, Ana – "Prefácio" …, p. 6.
[1833] AE [1909], p. 147.
[1834] AIP [1909], p. 117.
[1835] C [1912], p. 124.

convergência de determinismos independentes. E, por cima disto, sofrerá do misterioso das cousas"[1836]. Contudo, Leonardo Coimbra entende que o uso vulgar da teoria das probabilidades é vicioso, denunciando, sobretudo, o desconhecimento do condicionalismo desta noção[1837]. Mas merece reconhecido valor por, apesar de tudo, como Durkheim, diferenciar as instituições e a consciência coletiva livre[1838].

Émile Littré (1801-1881) é um estudioso da ciência e das humanidades, aluno do curso de medicina, que abandonou por razões económicas, tornou-se um positivista convicto. A sua maior influência dá-se pelo direito, que em Portugal se faz notar nos maiores positivistas da nação, e adversários, filosóficos e políticos, de Leonardo Coimbra. Cito dois vimaranenses que me são caros: Alfredo Pimenta e José Sampaio. É sem dúvida uma presença real no pensamento e na discussão da *Pena de Morte*, que tanta tinta gastou ao nosso filósofo, mas que explicitamente não se encontra nomeado nos escritos de Leonardo Coimbra. Littré assume o positivismo comtiano como seu, mas rompe com o comtismo num único aspeto: a sua recusa em admitir a religião da humanidade. Mas fiel a tudo o resto propõe o ateísmo como a posição que mais convém ao positivista. Curioso é o dado da sua vida final, que, em evolução espiritualista excecional, *in extremis* celebra o seu batismo.

Victor Hugo (1802-1885) é referência fundamental de Leonardo Coimbra, desde logo, no seu primeiro artigo *A Doida* (1905) que transpira a moral huguesca da denúncia das misérias humanas. Mas é no artigo *Os miseráveis*, de 1909, que se apresenta como um discípulo fervoroso deste poeta preenchido da filosofia da vida, e com ele o "futuro é nosso. Somos a bondade, a beleza, o amor, a impetuosidade da própria Criação"[1839]. Victor Hugo ter-lhe-á ensinado a humildade da condição humana, faminta e marcada pela dor e o sofrimento, mas uma humanidade que não está derrotada nem prostrada pela terra da sua existência. "Foi neste estado que encontrei um livro que me chamou à Vida. Foram *Os Miseráveis* daquele, que foi para mim o maior amigo depois do almocreve que me recebeu do Desprezo, de Vítor Hugo. (…). // Comecei amar enternecidamente os fracos"[1840]. Uma humanidade na concretude real e sofrida da sua mortalidade, mas capaz de voar nas asas de uma ave e não se deixar armadilhar pela serpente que se arrasta pelo pó da terra. "Somos a vida, a beleza, a verdade, a força, a justiça, o amor. Tu sacerdote da religião, doutor do dogma, que sabes, que vales, que criaste? Quem te revelou Deus, quem te ensinou a vida,

[1836] C [1912], p. 125.
[1837] Cf. C [1912], p. 131.
[1838] Cf. C [1912], p. 232.
[1839] OSM [1909], p. 141.
[1840] PDD [1911], p. 235.

quem te deu as tábuas da Lei? Nós os miseráveis, os famintos, o mar convulso do sofrimento, a altivez gigantesca da nossa humildade"[1841]. Já na sua primeira grande obra, *O Criacionismo*, este *artista gigante* – Victor Hugo – revela na sua obra literária todos os momentos da dialética artística. Demonstra esta grandeza de alma no diálogo entre *o Bispo*, que começa altivo e seguro, e termina em comunhão com o miserável que está diante de si. Um idealismo em marcha que o permite recolocar-se no centro da corrente do amor e da vida. Mas o miserável, *o convencional*, e o Bispo, colocados numa *aula de retórica escolástica*, demonstram a existência de Deus e um habilidoso determinismo, atingindo o máximo da dialética artísitica. Mas o nosso filósofo critica a descontinuidade deste episódio, onde o retórico substitui, com prejuízo, o criador. Apelida-o de *cousismo* ergotista, em que autor tão sublime se deixou enredar numa argumentação silogística que não beneficia a criação literária de Victor Hugo. "Toda a obra de Vítor Hugo está cheia de sublimidades a par com erros *cousistas*, como o exagero de descritivo, o prolongamento retumbante de cenas de sublime grandeza em que o sentimento encontra as expressões adequadas, porque é dialéctico, quer dizer, porque subiu pelo pensamento, que o alarga e transforma"[1842].

Cosette, a menina dos *Miseráveis*, uma espécie de recriação da *Gata Borralheira*, sofre as argúrias da vida encarniçada na dor e no sofrimento de quem se vê confrontada com o abandono e a extrema necessidade do quotidiano. Cosette, ou Cosetta, representa o "Drama de agonia e medo, em que mal se atrevem as cintilações duma hostilizada esperança"[1843] numa noite de Natal. Nesta descrição forte, em carne e osso desnudados, da situação da humanidade na existência concreta de cada homem e mulher, Leonardo Coimbra encontra a expressão da confiança religiosa em Deus e a condição de toda a humanidade. Ela torna-se ícone de toda a humanidade na sua condição de existência. "Não somos todos como a miserável Cosetta, espantada de medo, despenhada do Destino, dramatizada de dúvida, sofrimento e esperança? Não estamos todos sob o céu infinito e mudo de humana linguagem, ora soprando ciclones de desgraça, ora latejando em nossas frontes como esboçadas carícias ou palavras?"[1844] Somos humanidade, mas somos capazes de vencer a noite que se abate sobre nós quando, mesmo no leito de dor do nosso filho, partindo das profundidades do nosso ser, nos projetamos para além das aparências. Cosette acredita em Deus e na *profundidade insondável* do seu eu, interiormente, mora a esperança – "O seu

[1841] OSM [1909], p. 140.
[1842] C [1912], p. 303. Nas páginas 304 a 309,Leonardo Coimbra continua a mostrar como este *cousismo*, sobretudo a cadência do ritmo, permanece como "um momento inferior da Arte" (p. 304) em Victor Hugo (destaca a poesia *A Villequier*) e outros escritores/poetas. Mas, por outro lado, revela o sublime da poesia como *consciência religiosa* presente na dialética da Arte, onde o "artista dá a vida da pessoa; a pessoa é original, por isso o verdadeiro artista é uma individualidade" (p. 307).
[1843] Q [1913], p. 143.
[1844] Q [1912], p. 143.

sapatinho espera em Deus e não debalde"[1845]. Menina representada no livro com balde e esfregona a limpar chãos imundos, é a utilidade a que o casal cruel, que a recebeu em sua casa, a destinou; porém, Cosette crendo e confiando em Deus, na Esperança para além de toda a esperança, não debalde (que belíssima forma de apresentar a sua condição e a sua esperança, eis a condição humana de quem vive no interior de si, *correr ensimesmada e oculta*). Quer dizer, *não inutilmente*; ora a negação da negação é a afirmação da utilidade da fé e da esperança em Deus (ou no que se entende por *deus*). E, por isso mesmo, conclui este brevíssimo texto com esta expressão de fé – "Natal! Natal! O homem feito sorriso divino, o sofrimento excedido, a memória liberta, o coração do homem ritmado pelo invisível coração de Deus!"[1846]

"Quando Hugo canta a sua dor de Pai, roubado na companhia da filha querida, todas as cordas da alma humana são arrepiadas por um vendaval de agonia, que, ao mesmo tempo, traz transcendentes palavras de conforto e aceitação, pois vem do mistério Infinito, onde talvez a Morte seja um ligeiro esquecimento, logo vencido por superiores horizontes de recordação e intimidade"[1847]. Aqui o homem vulgar, *mais próximo do animal*, vive e conhece o hábito ou automatismo dos instintos, mas o filósofo e o artista estão para além dos instintos, onde o Universo não é uma *teofania*, nem a consciência um *epifenómeno*, mas em liberdade, na verdadeira liberdade, dá-se o momento em que tem clara consciência do mistério do Ser e das possibilidades que ele encerra. Este é o momento em que, com Kant julga as suas ações morais por regras de e para todos, e com Pascal no "angustioso, mas supremo, instante em que, (…), ele olha o Cosmos dos píncaros da meditação, e, largando à aventura na noite cerrada do Espaço, *aposta* por Deus"[1848].

Max Stirner (1806-1856), pseudónimo de Johannes Kaspar, autor da obra *O único e a sua Propriedade*, é um anarquista. Leonardo Coimbra, por norma, junta-o a Nietzsche. Destaca a instantaneidade e a *fogacidade* (em português, que saiba, é fugacidade) do Eu que a objetividade da ciência destrói.

John Stuart Mill (1806-1873) e as suas obras, que leu com igual atenção, sublinhando e anotando, bem como criticando-o no seu empirismo redutor ("O empirismo de Mill é um jogo de lógicos ainda meninos, brincando à verosimilhança"[1849]), permitiu a Leonardo Coimbra definir, num mundo em mudança, o seu humanismo capaz de dignificar a humanidade em si e não como *massa* laboral ou *consumidores*. Uma primeira abordagem

[1845] Q [1912], p. 143.
[1846] Q [1913], p. 144.
[1847] PR-SS [1914], p. 157.
[1848] PR-SS [1914], p. 158.
[1849] RE [1923], p. 224.

crítica deste autor fá-la em nota de rodapé no artigo *Tolstoi*, de 1910, contrapondo a conceção de *infinito* em Tolstoi, e Deus tem de ser infinito, ao empirismo de Stuart Mill que "concebe Deus como impotente. É o que diz o empirismo, é o que nega a razão. *Ex nihilo nihil*"[1850]. Em *A Alegria, a Dor e a Graça* acusa-o de promotor de um *novo ateísmo*, onde este *deus impotente*, num Universo que revela intenção e destino, logo com algum equivalente de consciência, e, simultaneamente, como uma realidade absoluta eterna e conservativa, a Força e a Energia. Deus não é criador, mas somente ordenador (uma queda para a morte por acréscimo de entropia). A humanidade pode, e deve, ajudar este *deus imperfeito*, remediando as suas incapacidades. Ou, como escreve Leonardo Coimbra, esta "concepção de Stuart Mill, dá ao homem a missão de cooperar com Deus na obra do seu universal aperfeiçoamento. // (…) // Que belo destino, que imensa e fecunda liberdade a do homem, que, em fraterno e comovido esforço, pudesse aumentar os domínios de Deus!"[1851] Mas é um Deus em profunda contradição pela existência prévia da Energia (ou o Princípio de Conservação da Energia como realidade absoluta), e não tanto entre a sua poderosa sabedoria e o mal presente no mundo. Acusa-o de um primitivo e ingénuo realismo. Conclui, mesmo, que o "Deus, que Stuart Mill procura, poderia ser então uma infinita força de maldade ou ironia, de indiferença ou intenção despreziva"[1852]. Stuart Mill sempre assumiu de nunca ter acreditado em Deus, e, por outro lado, acreditava que a criação de uma filosofia social verdadeira seria a única base possível para a recuperação da moralidade, em termos gerais, e que na ideia de Humanidade encontraria a única capaz de substituir a ideia de Deus. Em bom rigor, o *humanismo* sucedâneo da religião (ou mais concretamente, do cristianismo).

Na análise sociológica, no terreno da experimentação (que consiste na história interpretada sociologicamente), que é, nem mais, nem menos, uma comparação (compara os factos, as variações, de uma instituição em sociedades do mesmo tipo e de tipo diferente), classificando as sociedades pela sua organização político-familiar. E este é o *cânone das variações concomitantes*[1853] de Stuart Mill. Apresenta o trabalho deste autor como *o maior esforço materialista*, denunciando nestes a *inanidade de todo o materialismo*. Só esta abordagem denota em que ponto de consideração o tinha o nosso filósofo, que, apesar de tudo não deixa de valorar o que na sua obra lhe merece tal atitude. Assim, para Stuart Mill tudo é tirado da experiência – "Só temos experiência de sensações, das sensações actuais e das sensações possíveis. Pelas sensações actuais temos de conhecer as sensações possíveis. Isto só será viável se as sensações possíveis forem a soma das sensações actuais. Quer dizer que só quem viva a série total pode conhecer a matéria ou possibilidade de sensações. Cada pensamento seria amarrado à actualidade e impossível

[1850] T [1910], p. 190.
[1851] ADG [1916], p. 111.
[1852] ADG [1916], p. 112.
[1853] Cf. C [1912], p. 234.

ciência. // E a própria experiência das sensações possíveis implica a expectativa e a recordação, que, excedendo o materialismo puro ou empirismo absoluto, envolvem actividade funcional, criacionismo de pensamento"[1854]. Segundo Leonardo Coimbra esta abordagem faz surgir o velho problema do *outro* e do *mesmo*, pois é impossível determinar o nexo entre pensamento e sensações. Stuart Mill, pelo princípio de causalidade, passa do *mesmo* para o *outro*, que define na experiência. Porém, este é um círculo vicioso assente numa causalidade empírica e numa lógica indutiva, expressando a sua epistemologia uma recusa da dedução silogística. Portanto, conclui o nosso filósofo, para Stuart Mill é nula a virtude do silogismo. Para Stuart Mill o que permite o avanço do pensamento é a inferência do particular para o particular. Mas esta atitude é consequência da frágil posição do seu empirismo[1855] e materialismo, que só o racionalismo lhe poderia ter colmatado. Sem querer esquecer, da parte do nosso filósofo, que a causalidade, como princípio ou lei, é um dado do racionalismo. Assim, em contra-senso com a sua posição, Stuart Mill vê-se obrigado a concluir que a generalização é impossível e a causalidade particular é impossível, pois se é um postulado da razão abre a porta ao inatismo das ideias, e se é um princípio é ultra-empírico. "Se Mill conclui, é porque o seu pensamento se move numa superfície de nível, quer dizer, num sistema de pensamento pensado ou realidade atingida, e vê, observa e experimenta com os instrumentos, formas, apriorismos, que o trabalho anterior produziu e acumulou. // De modo que Mill atinge as proposições, *maiores* dos silogismos, pelo mesmo processo da teoria clássica. Apenas a velha escolástica partia duma natureza já definida e completa, e Mill, como os modernos, partia duma natureza incompleta a procurar as faltas que a completassem progressiva e indefinidamente. // O racionalismo transborda por sobre todo o sistema de Mill. O seu pensamento é altamente informado, amplo e honesto; não podia mirrar-se num sáfaro materialismo de areia"[1856].

Leonardo Coimbra apresenta a distinção que Stuart Mill faz das hipóeteses[1857]: as que estão *destinadas a procurar a lei duma causa conhecida* podendo passar rapidamente de suposições a verdades, as que estão *destinadas à pesquisa* para se tornarem suficiente explicação dos fenómenos ou teses, e as *descritivas* ou teses pelo simples acordo com os factos. Banhado por um absoluto intelectualismo do Ser e, olvidando que o princípio e a lei, é uma construção dialética "no sentido do idealismo crescente, da harmonia de conjunto, da nobilitante transcendência. O seu caminho é de esforço alado"[1858]. E, mesmo que se sirva da filosofia da ciência de Poincaré para demonstrar o erro em que persiste

[1854] PCri [1915], pp. 235-236.
[1855] Cf. PCri [1915], p. 264: "O empírico é um racionalista estreito, que quer limitar a razão aos modelos sensuais, como mais evidentes". Porém, não deixa de valorar o seu empirismo – "O empirismo de Mill é, por assim dizer, a crítica do conhecimento, que faltou ao positivismo e a qualquer doutrina materialista". O positivismo e todas as filosofias materialistas são "um dogmatismo sem crítica".
[1856] PCri [1915], p. 240.
[1857] Cf. PCri [1915], pp. 241-250.
[1858] PCri [1915], p. 248.

Stuart Mill, afirma que o pensamento não tende para a simples comodidade, ou para a excessiva liberdade que este filósofo francês lhe concede[1859]. Bem como a simples observação não basta, e sendo necessária, não é suficiente, para obter o conhecimento ou a hipótese a levantar perante o facto observado. Afirma, em jeito de conclusão, o nosso filósofo – "o absoluto *cousista* duma causa é um *ídolo* da superstição empirista; mas é menos idólatra a atitude de quem o julgue como hipótese sobre o *modo* de acção, porque se aproxima mais da verdadeira atitude criacionista, que vê no pensamento científico uma adaptação dialéctica ao pensamento cósmico ou absoluto"[1860]. Ora, esta conclusão projeta-o contra Stuart Mill, preferindo a indissolúvel unidade do pensamento no esforço de um pensamento criacionista e dinâmico. Sim, tudo é hipotético como adaptação do pensamento humano ao pensamento absoluto, mas igualmente verdadeiro, como harmonia progressiva, dinâmica e livre esforço para a harmonia plena. Mas não a *realidade-cousa*, que nunca é atingida, pois, pura e simplesmente não existe. Assim, "é desta qualidade, a face hipotética do pensamento científico. Progride em conjunto, em recíproco amparo, sem que cada momento possa ou deva legitimar-se atomicamente. A hipótese ondulatória da luz, para a qual Mill reclamava uma demonstração directa do éter, avança, precisamente, porque explica os fenómenos numa reciprocidade dialéctica elegante e simples. E a elegância e a simplicidade são o duplo aspecto da liberdade e da cósmica familiaridade do pensamento humano"[1861]. As teorias, sem o necessitarismo empirista e formalista, avançam e substituem-se umas às outras, em progresso dialético como o pensamento e a realidade: "Eis como o pensamento científico trabalha em conjunto, garantindo-se pelo recíproco apoio que as teorias se prestam, pelo máximo de verdade dialéctica ou realidade racional, que alcançam"[1862].

Pierre Joseph Proudhon (1809-1865), conhecido como o pai do anarquismo político e um antiteísta intransigente, revolucionário militante e teorizador de uma nova economia capaz de emancipar os trabalhadores da sua condição miserável. Sem dúvida um

[1859] Cf. PCri [1915], p. 262: "Mill toma uma atitude, que se parece com a de H. Poincaré; mas que é ilógica, em Mill, dado o seu critério de realidade. Poincaré não quer saber se a realidade existe em si e qual é; limita-se a saber que certas convenções, solicitadas pela experiência, são cómodas, porque nos ensinam uma atitude de previsão, permanentemente garantida pelo sucesso. É um pragmatismo, que seria nu e absoluto, se não fora uma *crença* na ordem e na harmonia a dar à matemática um certo valor intrínseco de realidade. Há um discurso em que Poincaré fez a poesia da Realidade, harmoniosa pelas relações matemáticas das cousas; é um pitagorismo cândido e confiado. // Stuart Mill procura uma realidade materialista; as convenções têm de ser, portanto, hipóteses, e, por isso, considera hipotético o método de todas as ciências dedutivas. As matemáticas procedem «tirando consequências de certas suposições, deixando para um exame particular o saber se as suposições são verdadeiras ou suficientemente aproximadas» ".

[1860] PCri [1915], p. 250.

[1861] PCri [1915], p. 251.

[1862] PCri [1915], p. 260.

reformador social na busca de uma maior justiça e igualdade para todos. É dele a afirmação mais revolucionária, talvez depois dos Padres da Igreja (por exemplo, São João Crisóstomo…), de que *a propriedade é um roubo*, pois é injusto e imoral que se valorize somente o aspeto lucrativo da mesma e não o trabalho. Combatente feroz do capitalismo propõe a substituição da moeda por um regime de troca – o crédito gratuito (*banque d'échange*). O seu ideal de estado é federativo, onde a sociedade civil prevaleça sobre a sociedade política, pois a pessoa humana constitui o valor supremo. Previsivelmente, portanto, não totalitário. Em rigor, uma sociedade autogestionária e altamente descentralizada. Esta procurará conciliar o máximo de liberdade individual e o máximo de harmonia social, e esta é, em suma, a sua utopia anarquista. Uma moral fundada e marcada pela justiça e a igualdade, a única digna da humanidade, torna possível a liberdade que apregoa, ultrapassando a atitude policial nas relações humanas e laborais. Por outro lado, é um incansável lutador de todos os dogmatismos de todas as doutrinas religiosas e metafísicas, figuras de verdadeiros despotismos. O primeiro passo é substituir o princípio da autoridade pelo da colaboração e cooperação, não organizada, mas espontânea, como o único vínculo capaz de abrigar os humanos em liberdade e igualdade. Alguns comentadores de Proudhon apresentam o seu antiteísmo, e o seu ódio visceral à Igreja Católica, no quadro do clericalismo da Restauração e do Segundo Império que opunha os Direitos do Homem aos Direitos de Deus. Sem dúvida um mentalidade legitimadora do poder político autoritário e absoluto, porém, e julgo não ser possível concluir de outra forma, a não ser correr o risco fatal do anacronismo, é uma consequência lógica do seu pensamento no tempo em que pensou e agiu consequentemente. Embora não citado explicitamente por Leonardo Coimbra, e conhecendo o nosso filósofo como alguém capaz de aproveitar o melhor de cada pensador e escritor, a sua presença é sentida na definição da dignidade da pessoa humana e na prevalência da sociedade civil sobe a sociedade política. Mas rejeita, desde sempre, a ferocidade revolucionária e os dogmatismos de quem combate dogmatismos (os *novos escolásticos*), bem como a sua abordagem antiteísta,

Charles Robert Darwin (1809-1882), associado à doutrina da seleção natural dos mais aptos, e genial pensador (Leonardo Coimbra, em *Sobre educação*, apelida-o de sábio que perdeu "o sentido da arte"[1863]) e sintetizador dos diversos ramos do pensamento evolucionista. Mas no artigo *Um face do despotismo* (1909) ataca virulentamente, sem negar jamais o nosso filósofo a *Evolução das espécies*, de ter favorecido um *despotismo franco e violento* que nunca terá tido uma existência tão tranquila e longa entre nós: "Só a morte, aniquilando-o, o levará de vencida. // A opressão do indivíduo pelo indivíduo seria efémera e contingente se apenas resultasse da luta decisiva e tenaz, franca e leal. Se o homem tivesse somente por arma de combate a força nua e crua o resultado seria

[1863] SE [1910], p. 196.

simplesmente a vitória do mais forte ou, como se diz no calão pretensiosamente científico, do melhor adaptado. // Mas o problema é mais complicado mesmo no mundo animal, onde no entanto é bem menos complexo que nas sociedades humanas. O critério de adaptação é um critério *a posteriori* e, como tal, é uma era descrição histórica. // Que os vencedores são os melhores adaptados é o que é evidente se por critério de melhoria tomamos a exclusiva norma da vitória na vida"[1864]. Para o nosso filósofo, Charles Darwin apresenta uma *teoria sincrética*, numa seleção natural da luta pela vida e que garante o triunfo dos mais aptos (como uma aplicação da *Lei de Malthus*), admitindo os factores de evolução que Lamark apresentara. "Tanto que a ideia evolucionista de Darwin nasceu da interferência no seu espírito das, aliás erradas, teorias de Malthus com a distribuição das espécies observada na sua viagem a bordo do *Beagle* e com os *sucessos* da cultura das variedades domésticas"[1865]. Leonardo Coimbra entende que o problema, como nos deixou Darwin, se dividia em dois pontos fundamentais: como os *acidentes felizes* se produzem e como se conservam e se transmitem. Reforçando o seu ponto de vista, conclui que uma doutrina que só afirma a *evolução pela sobrevivência dos mais aptos* seria mais determinista e menos eivada de direccionismo, mas que "não explica como aparecem as formas viáveis, nem como nestas se repitam os incontáveis milagres que são exigidos pelo facto de aparecerem"[1866].

No seu tempo são duas as escolas, com as suas divergências, que se apresentam – os neodarwinistas e os neolamarkistas. Para ele, a "vida vai-se transformar com a condição de a recebermos transformada. Nós só faremos aquela selecção pelo crivo, que separará o apto do inapto. // Mas o apto é suposto, e, com ele, toda a *direcção* inerente à vida"[1867]. Esta divergência, mais dos darwinistas[1868] do que de Darwin, prepara-o para uma abordagem da humanidade com um *rosto humanizante da condição do ser do homem e da mulher*. Este, ao contrário dos outros seres, pelo critério de finalidade, que é absolutamente indiscutível, é superior ao mecanicismo, como conceito e método, da vida. Discorda com os que reduzem o criacionismo a um confronto de oposição ao evolucionismo, pois entende-o como sendo um uso defeituoso numa questão que não existe. Por outro lado, todo o

[1864] UFD [1909], p. 177.
[1865] OE [1913], p. 140.
[1866] RE [1923], p. 39.
[1867] C [1912], p. 164. E, na mesma página, define o que entende por *acidentes felizes* que permite a evolução e a sobrevivência do mais apto: "Não só é dada uma vida com direcção intranha, mas uma vida dirigida no sentido de modificações felizes, porque, em suma, é preciso que elas apareçam em maior ou em menor número". Porém, e igualmente na p. 164, denunciando a ausência de uma dialética de noções e da entrega ao acaso, reforça a sua posição por uma filosofia criacionista: "Aqui está bem a nu a ilusão daqueles que supõem criar as noções irredutíveis da vida actual com uma longínqua vida passada, desprovida de tais noções".
[1868] Cf. ME [1912], p. 382 – neste artigo, *O mal e o erro* (1912), denuncia o pessimismo em que estes caem pela assunção da vontade cega de Schopenhauer, que, todavia, pode ser superado pela e na dinâmica da própria Vontade: "É certo que essa Vontade cega é bem real e essa a parcela verdadeira das explicações darwinistas; mas é também certo que ela se excede e, excedendo-se, passa o pessimismo".

"evolucionismo, que não seja esgotamento de possibilidades por sucessivos lanços (epicurismo), tem de admitir actividade criadora e cair num criacionismo"[1869]. Para ele é *incompleto* e *deformador*, como acontece no sociologismo darwinista. "O que é preciso é achar um equilíbrio móvel entre todos estes elementos. Dar ao homem a máxima riqueza espiritual dentro da mais perfeita harmonia. Todas as formas de cultura correspondem a necessidades substanciais do homem"[1870]. Aqui encontra a vontade moralizadora que eleva a humanidade acima da sua condição de animalidade, isto é, humaniza o homem e a mulher.

É por isso que considera a *filosofia da evolução* o rosto empedernido e ideológico das teorias, diversas, da evolução, e, assim, nela nos encontramos "como os irredutíveis, que uma superficial mas muito acreditada filosofia da evolução pretende eliminar. // Todas as tentativas evolucionistas têm dois aspectos. Um louvável e verdadeiro, que consiste na pesquisa da máxima continuidade. Esta pesquisa é da máxima racionalização, porque é a luta contra os factos nus e brutais. // Outro é o exagero e a substancialização do primeiro, e consiste em substituir as noções superiores por um propositado e tendencioso arranjo das noções inferiores"[1871]. O nosso filósofo quer *derrotar* os materialistas, aqueles que tudo reduzem à matéria e nela encontram, até à exaustão, a explicação cabal de todos os fenómenos. Tomando esta *nova face* de *evolucionistas* (portanto, isto é, como uma farsa, ou um aproveitamento da teoria da evolução…), que cousam um tempo exaurido e capaz de tudo produzir, até a própria inteligência e bondade, e que nela encontram a resposta única para *o que é a humanidade*. Leonardo Coimbra tem em boa consideração as teorias transformistas e evolucionistas (não significando que concorde com tudo, mas concorda com as traves mestres das mesmas) como sendo respeitadoras do que se entende pelo cerne da Vida. A hereditariedade, ou a herança, é por elas tido como um fenómeno certo das mesmas, mas o "que certas doutrinas transformistas negam, pelo menos aparentemente, é que haja direcção, porque «a vida é somente o *resultado* dum condicionalismo extrínseco» "[1872]. Isto é, negam em rigor a noção de finalidade ou direção e afirmam o acaso ou os condicionalismos exteriores do organismo vivo e do próprio mundo como os fatores decisivos. Somos *produtos acidentais da natureza*. São doutrinas absurdas e desajeitadas, e são *o essencial da forma* das teorias evolucionistas, sendo valiosas até ao estádio limite de *não cousarem* as noções inferiores que eliminam as que de facto se devem impor – direção e herança. "Daí o grande valor científico das teorias transformistas modernas, e o medíocre

[1869] FL [1912], p. 296.
[1870] SE [1910], p. 196.
[1871] C [1912], p. 160.
[1872] C [1912], p. 161. Ou, na mesma página, com o exemplo de um mundo composto de um número infinito de átomos, conclui que é "impossível que a vida saia, como parada, dum jogo de infinitos lances. Os átomos uma vez lançados seguirão as trajectórias *necessitadas* pelas recíprocas acções. E por mais vezes que se repetisse o lance (o que aliás seria postular um Deus muito caprichoso) nunca o espaço, o tempo e o movimento determinado no tempo pelas relações especiais dos átomos poderiam gerar a vida".

e até negativo valor filosófico que delas a maior parte das vezes se tem extraído"[1873]. Leonardo Coimbra não coloca primeiramente a questão da origem, do *quando* a Vida surgiu, que não despreza, mas a questão da manifestação da Vida é o seu problema primeiro. Quer dizer, a compatibilidade do tempo geológico e do tempo biológico. O tempo da biologia não é o absoluto galileano, nem tão pouco o relativo einsteniano, mas "um tempo específico, *duplamente* caracterizado: pela substituição da lei *integrativa* à lei de *convergência* e pela curiosa propriedade de conter espontaneamente *figuras homotéticas*"[1874]. Não é um tempo meramente acumulativo, mas um tempo integrativo. A vida é um compromisso entre "as *pressas*" de uma evolução em complexidade e "o *aproveitamento* vagaroso" das experiências feitas, integrando, e não uma mera acumulação, das experiências funcionais – a diferenciação integrativa e a reprodução por processos novos e próprios[1875]. Aqui, a própria morte assume a função de "invenção da Vida", de renovo. Por isso, valoriza todas teorias e hipóteses e, simultaneamente, todas critica, propondo uma *nova teoria* que denuncie que são as noções reais (que todos os *transformismos/evolucionismos* usam), e não cousas dadas, que exigem a adaptação[1876].

Sören Aabye Kierkegaard (1813-1855) merecerá de Leonardo Coimbra, na tradução da sua obra *Tratado do Desespero*, pouco antes da sua morte, uma introdução, que começou a escrever, e que para alguns implicou uma grande influência no pensamento e ação do nosso filósofo. E, para alguns desses, a evasão do desespero, pela crença na infinidade do Possível, terá levado à conversão de Leonardo Coimbra ao cristianismo. Contudo, esta obra de Kierkegaard, numa perspetiva da fé católica, é um escrito pleno de erros teológicos (heresias), que muito dificilmente permitiriam uma conversão ao cristianismo católico romano. O que Kierkegaard nos propõe é a capacidade de todo o homem se elevar ao estádio religioso da sua existência, depois do estádio estético e ético, pelas comoções existenciais da angústia e do desespero. Situando o homem na relação a Deus, descobrem, precedem, acompanham e seguem o pecado. Aqui a angústia define-se como a possibilidade da liberdade e o desespero a enfermidade mortal e universal. Mais do que desesperar de algo, desespera de si. Uma espécie de acédia ou de *demónio do meio dia* de Santo Antão. Parecido com Leonardo Coimbra é a sua crítica a um *cristianismo domingueiro*, ritualista e normativo, ou mesmo pagão, quando este deve implicar a existência total da pessoa crente. São muitas as passagens do nosso filósofo sobre este mesmo assunto. Porém, não encontro nos seus escritos nenhuma citação de Kierkegaard e da sua obra.

[1873] C [1912], p. 162.
[1874] RE [1923], p. 253.
[1875] Cf. RE [1923], pp. 252-263.
[1876] Cf. C [1912], p. 182.

Ravaisson-Mollien (1813-1900), iniciador da filosofia da ação, inspira-se em Maine de Biran, Leibniz e Aristóteles, e conhecedor de Schelling como poucos. Influenciou H. Bergson e M. Blondel. Coloco-o neste elenco como uma fonte remota, e indireta, na filosofia de Leonardo Coimbra, que em *Acção e Pensamento* (s/d) se manifesta indubitavelmente. Neste texto o nosso filósofo é claro: "O problema social e político é essencialmente, como veremos, o problema das relações entre a acção e o pensamento"[1877]. O hiato, ou a separação e desequilíbrio, entre a ação e o pensamento reflete-se, e é reflexo, da vida social. E aponta como paradigmático o *espírito da Renascença* e o *espírito da Reforma*, pois são os momentos iniciadoras dessta rutura que perdura *até hoje*, exclama Leonardo Coimbra. Uma consciência filosófica que modernamente vive a angústia da separação entre o amor/ação e o conhecimento/pensamento. Aqui é "a *consciência intelectual* reduzida a *consciência científica*, a *consciência moral* reduzida a *consciência técnica*"[1878]. É esta a *mentalidade bolchevique*, que não deixa de ser uma marca da contemporaneidade de Leonardo Coimbra, o *ideal espinosista do pensamento*. E este é assim descrito: "como paixão, é predomínio da acção exterior sobre o sujeito, que, como acção, é predomínio do pensamento sobre a passividade das paixões, seja, mais ampla afirmação de Ser"[1879]. Portanto, Leonardo Coimbra entende ser este o grande mal da filosofia e da ciência, este divórcio entre a ação e o pensamento, que se agrava na contemporaneidade entre ciência e técnica, onde a ciência é cousada na técnica, no *homo faber* (absolutizados no automatismo dos seus hábitos sociais). Mas, segundo este texto, os medievais, Rogério Bacon e Occam, já tinham pressentido esta quebra entre a ação e o pensamento. "A acção é uma projecção do pensamento mais ou menos consciente. O desacordo entre a acção e o pensamento é, pois, um desacordo entre um pensamento inconsciente, actuando a ocultas por tendências, e um pensamento parcamente consciente, não tendo ainda tomado consciência da propulsão de aqueles impulsos"[1880].

Lequier ou Léquyer (1814-1862) é um filósofo espiritualista francês, amigo de Renouvier (e este é presença mais que assinalada em Leonardo Coimbra). Foi uma seríssima crise espiritual, por volta de 1846, que marca indelevelmente a futura orientação do seu pensamento. O seu grande amigo Renouvier apresenta a sua filosofia como uma *filosofia da liberdade*. A liberdade é, para Lequier, assimilada a um princípio absoluto, como condição, que só se esgota na sua própria realização. De facto, diz o filósofo,

[1877] AP [s/d], p. 269.
[1878] AP [s/d], p. 274.
[1879] AP [s/d], p. 303.
[1880] AP [s/d], p. 304.

sabemos o que podemos e devemos fazer, mas só somos realmente livres na medida em que o fazemos, podendo não o fazer: *faire et faissant se faire*. E como isto se manifesta na obra do nosso filósofo. Nada pode obstar ao caráter absoluto da liberdade, sempre exercida no infinito e/ou indefinido de uma escolha. Mas a sua grande característica, filha deste seu pensamento, é a defesa intransigente da liberdade espiritual, em tempos marcados pelo determinismo científico que pretendiam abarcar todas as dimensões da atividade humana. Haverá dúvidas, mesmo que não citado, que este pensador, mesmo que indiretamente, está presente ao espírito crítico de Leonardo Coimbra?

Michail Bakunine (1814-1874) é um anarquista russo, possuidor de um fino e apurado gosto pela literatura, e nesta descobre a filosofia, que o leva a abandonar o exército. Conhecendo Kant, Fichte e Hegel, e a filosofia alemã em geral, decide-se pela Alemanha para aprofundar os seus estudos filosóficos. Aqui conhece Arnold Ruge e o seu grupo de hegelianos de esquerda, onde descobre o conceito *práxis* identificado com o combate político e se confirma numa das traves mestras do socialismo do século XIX – o método dialético de Hegel e dos hegelianos de esquerda. É a partir daqui que funda o seu anarquismo como destruidor de tudo o que existe, propondo uma nova ordem social e política. Já em França, fugindo às perseguições políticas, encontra-se com Proudhon e Karl Marx. Elabora o seu pan-eslavismo, que identifica com a revolução social. Ativo em muitas revoltas acaba encarcerado na Sibéria, da qual foge para Itália onde funda, em 1868, a Aliança Internacional da Democracia Socialista e adere à primeira Internacional. Rompe com Marx em Haia (1872) e acaba expulso da Internacional, e difunde uma outra proposta conhecida por B. O seu anarquismo é profundamente ateu, atacando toda e qualquer religião, especialmente o cristianismo. Defende a liberdade do homem, não concordando com nenhuma limitação à mesma, mas vê no cristianismo a religião por excelência que resume todas as outras, pois aniquila o homem em proveito da divindade como nenhuma outra. Portanto, um anti-religião convicto, porém, creio que certamente, que de Religião e da História das Religiões, pouco ou nada sabia… Bem como o Estado impede a humanidade de se desenvolver no seu todo, como expressão mais cínica e completa da negação do homem. Raiz das diversas formas de escravatura. Um anarquista contra todas as instituições, políticas e religiosas, que tenham o propósito de governar o mundo e a humanidade. O seu *socialismo* não é um socialismo de Estado, mas uma organização de trabalho ou de forças produtoras reunidas em confederação, promotoras da igualdade política, económica e social de todos e de todas as classes. Defende a abolição do Estado e da propriedade privada, da família patriarcal e a apropriação do capital e meios de produção. É uma associação livre de indivíduos nas comunas, destas em províncias e estas em nações. E as nações devem unir-se, primeiramente na Europa, e, depois, no mundo inteiro. Em rigor é um materialista ateu, que está nas antípodas do nosso filósofo, e

que se define pela liberdade submissa ao domínio das coisas exteriores, das leis da Natureza.

Julius-Robert von Mayer (1814-1878) era um físico e médico alemão que deu um grande contributo à termodinâmica e ao princípio de equivalência entre a energia calorífica e a energia mecânica. Este princípio afirma que se um sistema realiza um ciclo de transformações simples, em que só há trocas de energia mecânica e calorífica com o exterior, recebe trabalho, fornece calor, e se recebe calor, fornece trabalho. Dá-se, então, uma razão constante entre a quantidade de calor fornecido ou recebido (W [energia mecânica] = J [equivalente mecânico da caloria, 4,186 j/cal.] Q [equivalente à quantidade de calor, expressa em calorias]). Mas Leonardo Coimbra apresenta o seu princípio de equivalência baseado em postulados lógicos sobre a relação causa-efeito, procedente do físico Hermann von Helmholtz. Este com o conceito de conservação da força deu um grande contributo para a termodinâmica, bem como o conceito de energia livre. Procurando combater o determinismo, profundamente materialista e negador da liberdade humana, aprofundando, em contraste com os deterministas, o que entende pelo princípio de Mayer, aponta a curiosidade de o princípio universal da energia ser "o fundamento de todas as doutrinas deterministas e perde o sentido (como demonstra Poincaré) na hipótese determinista. // Nesta hipótese, o estado do Universo seria dado por um número *n* de parâmetros $x_1 \ldots x_n$ // Conhecidos num instante os *n* parâmetros, que são funções do tempo, acham-se *n* equações diferenciais, que integradas dão (*n* – 1) integrais. Há portanto *n* – 1 funções que ficam constantes. Como então distinguir, entre todos os integrais, a energia que se conserva; se todos se conservam. // Longe, pois, do determinismo ser a consequência do princípio de Mayer, eles são incompatíveis quando nas condições filosóficas expostas. Parece-me que é possível ir mais longe ainda. Na hipótese determinista as determinações cognitivas não podem ser símbolos cómodos, mas somente imagens da realidade concreta completa. Então os *n* parâmetros correspondem a *n* realidades últimas. Como então evolutem [não será *evoluem*? Transcrevo como está no texto crítico das Obras Completas de Leonardo Coimbra] essas *n* realidades? (…). Por uma virtude interior da evolução? Então lá vai o determinismo e eis a *Criação*"[1881].

Charles Secrétan (1815-1895), discípulo de Schelling e de Von Bader, procurou na sua fase inicial uma reinterpretação metafísica do cristianismo, e, posteriormente, às questões éticas, sociais e religiosas. Na sua grande obra, *La Philosophie de la Liberté*, partindo da experiência da liberdade diante da obrigação, conclui que o fundamento da liberdade humana é uma liberdade absoluta – Deus –, que livremente criou amorosamente todas as

[1881] OPCE [1909], p. 171.

coisas. Parece basear-se no conceito judaico de *Tsim-Tsum*, isto é, um Deus que se encolhe para fazer surgir a criação ou, como alguns afirmam, que se autolimita de algum modo. Muito ligado a Renouvier, podemos encontrar neste autor uma das origens do personalismo, sobretudo no encontro da crítica de Schelling a Hegel e com a tradição francesa da filosofia da interioridade.

O neocriticista **Charles Renouvier** (1815-1903)[1882] é um conhecido defensor de uma democracia radical, e um fenomenista e infinitista nos inícios da sua carreira filosófica. Leonardo Coimbra apelida a sua filosofia de "um acto de fé cristã"[1883]. É um dos pensadores que reage ao preconceito naturalista e materialista a favor de uma filosofia da liberdade, propondo a partir "do seu princípio do número finito, admite inícios absolutos, descontinuidades, eficazes acções"[1884]. Mas Leonardo Coimbra é taxativo, em *A Alegria, a Dor e a Graça* (1916), na afirmação da inexistência do seu problema (*o problema de Renouvier*), pois o mundo finito ou infinito não se diz, nem se pode dizer, em nenhum sistema de formas. Nenhum dos sistemas esgota o Ser, mas cada um deles revela e traduz o Ser. As sensações revelam uma universal presença, e o Universo é real pela presença dum Ser de pensamento, que é a sua ordem e razão. É nesta leitura que valoriza as teorias evolucionistas, como patenteadoras dessa unidade excessiva. E interroga-se: "A existência cósmica, a despeito das dificuldades, que o nosso precipitado absolutismo científico pode criar, é garantida pela idealidade do Ser. Se, com efeito, procurais um Universo material que se baste, como é que os vossos instrumentos medem nesse uniforme infinito?"[1885].

Seguidamente torna-se um visitador da obra de Kant, que revê criticamente. A sua obra principal é exatamente *Essais de critique générale*. E o nosso filósofo termina a sua reflexão filosófica num personalismo vincadamente religioso. Se n'*O Criacionismo* (1912) Deus é fundamentalmente apresentado como o *terminus*, a conclusão, moral do desenvolvimento do universo, no prosseguimento da sua filosofia Deus vai ocupando um lugar cada vez mais central, de onde sobressai, consequentemente, reforçada a dignidade da pessoa humana e da criação. Uma participação, origem e meta, cada vez mais assumida, de Deus, Consciência por excelência (chegando, posteriormente, à Pessoa divina) e garantia do Universo. Em *Luta pela Imortalidade* (1918) ensina que "como todas as

[1882] Cf. PATRÍCIO, Manuel Ferreira – "A Influência …", pp. 382-392. Afirma Patrício, na p. 383, que o nosso filósofo, apesar da influência deste autor, "o [seu] ponto de partida (…) quase coincide com o ponto de chegada de Renouvier". Como crê que o "integral relacionismo" (p. 385), no segundo Renouvier, nos ajudam a compreender as hesitações e ambiguidades iniciais da teodiceia criacionista leonardina. E, sem dúvida, marca indelével da presença deste filósofo é a liberdade. Mas o seu humanismo "nunca chegou a uma transparente definição teocêntrica" (p. 390), como em Leonardo Coimbra, que chegou a um *humanismo cristão*.
[1883] OSG [1917], p. 34.
[1884] C [1912], p. 290.
[1885] ADG [1916],p. 170.

relações de actividades criacionistas, que a ciência nos mostra constituindo o universo, só encontram garantia numa Consciência, que integral e permanentemente as tome, é ocasião de optar pelo que Renouvier chama a *doutrina da consciência* contra a *doutrina da cousa*"[1886]. Suporte do Universo, e suprema unidade, esta Consciência origem da multiplicidade, de outras consciências, pode ser apelidado de Deus. E Deus, a *Consciência das consciências*, "é a relação de cada alma com todas as almas"[1887]. Destaca-se no seu pensamento filosófico a convicção de que Kant continuou, de alguma forma e originalmente, a reforma cartesiana ao elaborar a crítica da razão como prólogo obrigatório de toda a demonstração possível das verdades que se fundamentam na razão. E, por outro lado, ao definir a perspetiva transcendental da relação do objeto do conhecimento e do sujeito do conhecimento e as suas leis – "na base do conhecimento, uma escolha, como em Renouvier"[1888].

Contudo, fiel ao seu fenomenismo, recusa a afirmação das coisas em si e o tratamento das antinomias. Só lógica e eticamente, aceita, como verdadeiras, as suas teses. No seu pensamento prevalece a categoria e o conceito de relação, sendo a personalidade o seu centro efetivo. As suas preocupações lógico-gnoseológicas desembocam numa reflexão ética fundada no postulado da liberdade, enquadradas numa dimensão social, que apresenta a personalidade definida na sua condição da solidariedade humana. Em rigor, acusa Leonardo Coimbra, porque "ainda escravo do cartesianismo"[1889], tentou, mas não conseguiu, *salvar* a liberdade humana. Mesmo que lhe reconheça a heroicidade na colocação do problema "na atitude trágica duma solução irracionalista"[1890]. Tudo parecia resumir-se a uma contagem de atos humanos, o que supõe realizado um tempo de instantes. Acusa-o de que "a própria vontade, e, nesse caso, a sua essência formal havia de enclausurá-la fora de toda a verdadeira acção social"[1891]. O que para Leonardo Coimbra, recorrendo a Zenão de Eleia, é um absurdo impossibilitante da própria vida, de sobremaneira da consciência ou pessoa. "Seria cair no *fluxo de eus*, de Dantec"[1892]. Mas Leonardo Coimbra sabe que para este autor, que tanto considera, que a realidade é solidária, e de tal forma que só um pecado original pode explicar a existência do mal. Se a justiça social consiste na substituição dos muitos subjectivismos individuais por uma objetivação social, e esta é a essência da democracia, não funda, porém, a verdadeira moralidade – "A boa vontade não consiste em distribuir por cada um a mesma parcela de

[1886] ALI (livro) [1918], p. 382.
[1887] ALI (livro) [1918], p. 383.
[1888] ME [1912], p. 384.
[1889] PCa [1911], p.255.
[1890] OCLPM [1915], p. 169.
[1891] ALI (livro) [1918], p. 281.
[1892] C [1912], p. 290.

atenção, mas em dar a cada acto de bondade toda a atenção e beleza de alma"[1893]. A lei social é uma relação de vontades.

Karl Marx (1818-1883) é tido com um "infiel discípulo de Hegel"[1894], manifestando a sua infidelidade na resolução teórica da antinomia pela negação da tese individualista, saltando da tese para a antítese. Tido como um *formidável jongleur* de conceitos dialéticos, procurando explicar tudo pela ideia. O capital (tese) e o trabalho (antítese), só poderiam desaguar na fatalidade histórica da vitória do trabalho sobre o capital (síntese). Eis o que Leonardo Coimbra apelida de prova de que "o teórico do materialismo económico assentara arrais na filosofia de Hegel"[1895]. A dissidência anarquista, cara ao nosso filósofo, é a prova desta infidelidade, ou mesmo a extrema-esquerda. A violência, que é a ação consequente de Lenine, e agravada em Estaline, é o critério de resolução encontrado. Marx, e os seus seguidores, são tidos como um *novo realismo* surgido para além das experiências feitas do saber social até então atingido. E este *novo realismo* é o lugar para que tendem todos os reaccionarismos, o organicismo anterior da *razão afetiva*. Estes são os que "pelo próprio movimento da Razão experimental construtiva tendam por amor de ciência para a plena consciência dessa Razão, para a vida consciente do pensamento e da acção social"[1896].

Herbert Spencer (1820-1903) é mencionado, por Leonardo Coimbra, pela primeira vez em 1909 no artigo *O individualismo*, que no confronto com o falso individualismo e a sua moral apelida de *trágica fraqueza* a sua moral, presumida como um organização em instintos[1897]. É uma presença influente em Giuseppe Sergi, que em *O Criacionismo*, no capítulo VI, *O Espírito*, é o psicólogo mais citado. Este arauto do progresso e da evolução, que informado em Darwin vai além deste, tornando a lei darwinista da evolução dos seres vivos extensiva a todas as formas do devir cósmico, da vida, da sociedade e da cultura. Servindo-se de Bergson, que apresenta a sua filosofia evolucionista como um imobilismo, Leonardo Coimbra aproveita-a para perceber como muitos destes *evolucionistas materialistas* reduzem a consciência a um epifenómeno. "A crítica de Bergson ao evolucionismo de Spencer, dizendo que tal evolução é uma manta de farrapos do evoluído, é verdadeira, e o que lhe permite gerar a *consciência* é o seu desenho esquemático já inscrito na fisionomia da *cousa*. // A consciência não seria assim um miraculoso acréscimo da realidade inconsciente, apenas uma duplicação em imagem dum modelo já organizado

[1893] ALI (livro) [1918], p. 281
[1894] ACS [1920], p. 97.
[1895] CRSHH [1933], p. 672.
[1896] CC [1921], p. 187.
[1897] Cf. I [1909], p. 121.

em termos de inteligência e vontade, de memória consciente, portanto"[1898]. Mas, por outro lado, Spencer postula a correlação da ciência e da religião quanto ao incognoscível, competindo à ciência alargar incessantemente o conhecimento dos fenómenos e à religião advertir a humanidade acerca do mistério da causa última. Não se fica por uma conceção negativa do absoluto, mas afirma que todo o conhecimento relativo postula a existência do absoluto como algo para além do relativo. Afirmar o relativo é afirmar implicitamente o não-relativo. A vida é o resultado, segundo este pensador, da combinação definida de transformações heterogéneas, simultâneas e sucessivas, e não um ato de um deus criador e o resultado direto da matéria inorgânica. Por isso, e como muito bem assinala o nosso filósofo, "o evolucionismo de Spencer é um artifício de método que consiste em reconstituir a evolução com fragmentos do evolucionado"[1899]. Segue, em rigor, os biólogos do seu tempo, como Huxley, afirmando a formação de uma massa orgânica do esfriamento da crosta terrestre e que se diversificou nas suas formas como adaptação e reacção ao meio, e, por outro lado, com Lamarck, admite o princípio de que a função cria o órgão. Em rigor, um "tempo com virtude genética"[1900]. A própria consciência será dispensada e superada no processo de evolução. Charles Darwin é plenamente assumido na seleção natural que favorece o mais forte e o mais apto. Não deixa de *cousar* num nível inferior, segundo Leonardo Coimbra, em relação a Bergson[1901]. A vida torna-se uma mera adaptação que dispensaria, neste processo, a consciência e a moral.

A sua sociologia, contrariamente a Auguste Comte, reduz-se à descrição positiva dos fenómenos e instituições sociais, descrevendo a evolução natural das mesmas sem utopismos ou ideias de reforma, orientando-a para o individualismo e a defesa das liberdades individuais. Não absoluto, mas mitigado nas suas descontinuidades (como num organismo). O critério da evolução de uma sociedade é a sua maior diferenciação. É um dos teóricos do empirismo do conhecimento, tentando explicar os apriorismos "como funções de órgãos adquiridos pelo trabalho milenário da espécie. O *a priori* para o indivíduo é um *a posteriori* para a espécie"[1902]. Aqui a ideia é uma lembrança da sensação, um idealismo ingénuo, conclui Leonardo Coimbra, que nos dá a realidade como se de um *milagre* se tratasse. Pois, para o nosso filósofo, que não nega o papel relevante das sensações no conhecimento, é uma ingenuidade total o pensar que nelas se encontra a

[1898] ALI (livro) [1918], p. 391.
[1899] C [1912], p. 282.
[1900] C [1912], p. 284.
[1901] Cf. C [1912], pp. 282-284. Aqui, Leonardo Coimbra, em 4 pontos essenciais denuncia o seu *cousismo*: 1º *cousa* o conceito de força, fazendo da sua permanência o próprio princípio de causalidade; 2º *cousa* o sentimento vital de esforço, servindo de igual forma a todas as ciências e metafísica, quer como atividade psicológica, energia mecânica e, até, o Incognoscível; 3º *cousa* aspetos da evolução, em consequência do *cousismo* da força, do qual supõe ser possível deduzir da sua conservação, e torna a evolução uma concentração, uma diferenciação e uma determinação; e, por último, 4º *cousismo*, uma herança que tudo transporta, e tudo se resume à transmissão hereditária dos caracteres adquiridos.
[1902] PCri [1915], p. 182.

realidade em si, plena e absoluta: "um realismo sensual idólatra, aparecido somente com os modernos inframaterialistas"[1903]. Mas Spencer não passa de um generalista, como um depósito do conhecimento e reflexão científica, com a pretensão de uma metafísica de reais ou pretendidas generalidades das ciências. Para este a filosofia tem o papel residual de conhecer e dar a conhecer os últimos resultados da ciência, e apresentar-se-á como "o saber unificado no princípio supremo de onde todos se possam deduzir"[1904]. Mas tal não é possível, afirma o nosso filósofo. Sem a crítica dos mesmos e do grau de generalidade dos princípios, e da sua complexidade, é irrealizável a possível unidade de uma síntese. Leonardo Coimbra descobre aqui a origem moderma do materialismo triunfante – "Foi esta aceitação *incrítica* dos simples resultados da ciência sem a reflexão filosófica que os aproximasse e lhes visse a respectiva graduação de valores, que deu todo o materialismo optimista e triunfante da vulgarizada e vulgar filosofia da vida dos fins do século XIX"[1905].

Dostoievsky (1821-1881), que para muitos marca o culminar do romance moderno tal como aparece com o *Dom Quixote* de Cervantes, é a expressão do acordo entre o herói e o mundo e da ausência de todo o desejo verdadeiro e imediato, bem como da humanidade que só entende a realidade através dos modelos sociais, ideológicos e reais. Nada lhe é estranho no Mundo e na Humanidade, que leva o nosso filósofo a concluir que jamais "mergulhador de tal audácia se lançou no mar do misterioso humano"[1906]. São estes que lhe designam o objeto do seu desejo e, simultaneamente, o impedem ou evitam que os atinja ou realize. Assim, o modelo nunca satisfaz o discípulo, mas o herói diminui-se a si próprio ao reconhecer que o seu desejo não o merece. Esta obra é marcada, precisamente por isto, pela necessidade da humilhação. "E Dostoievsky, o estranho louco, que encontra para além da Perdição, da mais negra Perdição, os olhos nocturnos do Amor e da Morte?"[1907]. Mas, igualmente, profundamente realista. O seu romance é uma recuperação da Tragédia grega, *mas depois do socorro que nos veio dos céus*. Já não é preparação, mas "corrida louca do vagabundo que se sabe perdido duma luz que o poderia iluminar, aquecer e salvar"[1908]. As suas personagens, com personalidades diversas e almas angustiadas e trágicas, é que criam comportamentos. Não se trata de epifenómenos, psicológicos ou outros, do meio físico e social, mas são do seu realismo, ou talvez do poço subterrâneo da alma humana, algo abissal e pascaliano: "Dostoievsky é um geólogo que perfura estratos e

[1903] PCri [1915], p. 183. Em nota de rodapé, nº 2 desta mesma página, define os *inframaterialistas* como "teóricos da matéria sensação e não da *matéria*, realidade científica das ciências fisioquímicas".
[1904] RE [1923], p. 52.
[1905] RE [1923], p. 55.
[1906] RHHS [1935], p. 287.
[1907] OMN [1928], p. 295.
[1908] RHHS [1935], p. 287.

põe à superfície, e diante dos nossos olhos, os filões vulcânicos dos grandes cataclismos"[1909].

As contradições de Dostoievski salientam que a ofensa é indispensável ao perdão e o sofrimento à redenção, encaixando o cristianismo, com os seus essenciais paradoxos, no jogo físico e matemático das paixões contrárias. "Os mais comunicativos e uníssomos movimentos de piedade ao ler Dostoievski, de par com o fugaz movimento da minha alma que, numa certa tarde, acompanhou na mesma piedade, em lágrimas deliquescentes, o estremecimento dum pobre lírio silvestre, hão-de encontrar o seu lugar de objectiva relação, onde sejam imperecíveis vozes de amizade, ecoando em infindáveis e enternecidas simpatias"[1910]. Contudo, mesmo encontrando a harmonia do Mundo e de Cristo, sem docetismos, nem duelos dostoievskianos contra um cristianismo histórico, não consegue resolver este problema em termos de uma Fé de firmes motivos de credibilidade. Não é a resposta cabal que o cristianismo ortodoxo precisava, contudo não deixa de ser uma testemunha da original incapacidade da Ortodoxia russa "para uma aceitação plena de Deus e do Mundo, do Criador e da criação"[1911]. Dostoievsky ajuda-o a perceber o pessimismo e a passividade dos russos e do *seu* cristianismo, a evasão e a não-aceitação do mundo, de Dostoievsky e da Rússia. A consciência profunda da humanidade diante de Deus (como retrata em *Crime e Castigo* com a sua personagem Raskolnikov e a sua entrevista com Sónia, a prostituta feita quase santa), nos limites da personalidade humana e não nos limites do bem e do mal. Uma experiência negativa de liberdade ou um *niilismo de uma personalidade obsidiada*. Mas, como anterior a Nietzsche, resolve "o problema explicando este reverso negativo pela evasão da «intelligentsia» para longe do coração do grande povo teóforo"[1912]. Esta obra trata dos problemas da liberdade[1913] em termos de ontologia e religião[1914], e Nietzsche fará o mesmo em termos de cultura. Não deixa de detetar um fundo maniqueísta na sua obra, pois esta "não é mais do que o sinal da sua *evasão*, da sua *não aceitação* do Mundo: sua e russa"[1915].

Sabemos da profunda influência deste escritor russo em Leonardo Coimbra, ou como Armando Boaventura o descreve, pouco dias depois da sua morte: "Com a morte de Leonardo Coimbra desaparece um dos mais cultos espíritos portugueses e até peninsulares – alma de artista para quem a sua Arte foi, como Dostoyevsky, *labaredas do fogo das ideias*. Tudo nele era ardente, dinâmico, e tudo nele se movia em contradições e luta –

[1909] RHHS [1935], pp. 290-291. "Mais uma vez – é um Ésquilo para além de cristo" (p. 291).
[1910] ALI (livro) [1918], p. 319.
[1911] RHHS [1935], p. 291.
[1912] RHHS [1935], p. 297.
[1913] Cf. RHHS [1935], p. 296.
[1914] Cf. RHHS [1935], p. 313: "um sequioso pesquisador da pesada ontologia da vida do homem".
[1915] RHHS [1935], p. 303.

como em Heráclito"[1916]. A sua arte literária é a prova de que esta, a Arte, é capaz da catarse da vida humana e do próprio mundo, que os seus "pobres diabos trágicos e abissais"[1917] manifestam a condição da humanidade concreta na sua existência dramática e nas reações mais íntimas da pessoa humana em situações de limite. Chega mesmo a preceder *descobertas científicas*, como ver em Dostoievsky um hospício, mas sempre embebido na essência da humanidade (a moral, para o nosso filósofo, depende da ciência, da realidade). Neste escritor russo encontra uma *paissagem* onde aparece o *Céu da Noite* precedida por um "grande silêncio ilimitado: é indiferença por tudo o que tem forma, corpo e gestos, o *nenhum-valor* do que fora até aí o maior valor"[1918]. Se nele encontra a profecia do regime bolchevique e seus malefícios, igualmente na *Lenda do grande inquisidor*, colocando-nos diante de Cristo no deserto vencendo as tentações, vê figurada a "derrota do cristianismo ocidental perante essas tentações que ele quer fazer ver a vitória da ortodoxia do povo russo e a queda da igreja católica romana"[1919]. Mais, num Mundo tido como desterro da vida, das almas humanas, e até castigo, leva-o a escrever que o povo russo vive de um ideário; portanto, " «não julgueis o nosso povo pelo que é, mas pelo que ele *quereria* ser» "[1920].

Hippolyte Taine (1828-1893), conhecido como crítico de arte e literatura, parte da observação e de uma atenta recolha de dados, ordenando-os em sistemas correlacionados para atingir as leis, e, assim, procurar determinar as causas que explicam o comportamento, a atividade criadora e o desenvolvimento do espírito humano. Quer, sobretudo, encontrar a *faculdade mestra* de cada artista e escritor que determina as características da sua obra. Isto fá-lo, considerando outros fatores, e não somente a psicologia, que determinam as manifestações do espírito nos diversos grupos sociais. Taine padece do mal de tudo querer sistematizar e na busca das leis e causas deterministas da singularidade de uma obra (artística ou literária). O seu positivismo marca a "Geração de 70" em Portugal, e Leonardo Coimbra sabe-o perfeitamente. Defini-o como o fabricante, no seu laboratório, de todas as

[1916] BOAVENTURA, Armando – "O Homem e o seu Destino – Conversão e Morte de Leonardo Coimbra", in *Diário de Notícias (Lisboa)*, 09 de Janeiro de 1936, p. 1. Boaventura, neste mesmo artigo, relata-nos uma suposta conversa, confidenciada por Leonardo Coimbra a ele, com António de Oliveira Salazar, Presidente do Conselho: " – Salazar perguntou-me porque não publicava eu livros que todos compreendessem – acessíveis à cultura de todos os portugueses? … // - Dostoyevsky… - interpus eu, pois Dostoyevsky, sem deixar de ser filósofo e dos maiores, soube divulgar as suas ideias através de novelas, cujos personagens, desde Anastazia Filipovna e Ragonzi a Ivan Karamazoff e Smerdiakoff, todos unidos por um laço misterioso, intimamente ligados uns aos outros, como acentua Berdiaeff, não são mais do que o desdobramento do próprio autor". No mínimo, curioso?!

[1917] PEN [1926], p. 164.

[1918] OMN [1928], p. 296.

[1919] RHHS [1935], p. 240.

[1920] RHHS [1935], p. 317.

qualidades, "que são feixes de sensações elementares, por sua vez, *em apagados longes*, exclusivos movimentos mecânicos. Arquimedes com uma alavanca e um ponto de apoio erguia o mundo. Condillac fazia o homem com a sensação. Taine faz sensação, homem e mundo, com esse insignificante movimento mecânico. Deste modo é bem pouco segura a irredutibilidade das qualidades. Se as qualidades existem, só o pensamento fazendo-as noções lhes pode dar existência"[1921].

African Alexandrovitch Spir (1837-1890) é um militar de carreira que, após abandonar a Marinha, se dedicou à filosofia do conhecimento verdadeiro e imediato (o conhecimento das coisas tais como elas o são, da sua verdadeira natureza). É apelidado de um *notável filósofo russo*[1922]. O seu método consiste em constatar os factos e as suas consequências. Esta filosofia coloca-o no questionamento das bases dos fundamentos do pensamento, da moral e da religião, afirmando o predomínio do moral sobre o físico e o princípio da identidade, ou seja, o predomínio da norma, da moral, no domínio do conhecimento e da prática. É a lei moral que permite à humanidade de alcançar, além da sua liberdade interior, a sua livre determinação. Mais, é apologista de que todo o progresso, moral, social ou económico, não pode dispensar – sendo até condição indispensável do progresso – uma regeneração espiritual e moral da humanidade resultante do próprio esforço da mulher e do homem concretos. Este autor permite-lhe reforçar a leitura do bolchevismo como um paroxismo da tendência degenerativa do humanismo e uma autolatria por autossuficiência da humanidade, que se serve do estado Russo para levantar *forças inconscientes do Universo* e uma *onda de ódio humano consciente e responsável*[1923]. Deus é abatido, a família é abatida, a arte e a metafísica é arrasada, e a humanidade é reduzida à sua animalidade e ao seu trabalho, perdida no coletivo. Tudo se reduz à lógica da *colmeia*: "Acordo que, como o desta [colmeia], será então impiedoso e amoral, *suprimindo* o inútil em homens e materiais, sempre que estas inutilidades apareçam. // E o fim tornará a ser Caminho, como tinha de ser porque o «Universo é uma decepção sistemática» na frase pascaliana do grande russo, Spir"[1924].

Émile Zola (1840-1902), escritor e jornalista francês, era defensor de que a literatura deveria adotar o rigor metodológico das ciências (que em contraponto com Victor Hugo diz ser precisamente o contrário deste[1925]) e, libertando-se, paulatinamente, das tendências românticas, anuncia o "naturalismo". Para tal muito contribuiu a teoria da hereditariedade a

[1921] C [1912], p. 69.
[1922] Cf. RHHS [1935], p. 364, nota nº 1.
[1923] Cf. RHHS [1935], p. 373.
[1924] RHHS [1935], p. 374.
[1925] Cf. C [1912], p. 303.

que as suas personagens, num determinismo cerrado, estão sujeitas. O realismo, afirma o nosso filósofo em *O Pensamento Criacionista* (1915), deu um "Zola que, como o gigante Atlas, sustentando o céu nos limites do Mar, meteu ombros ao inferno social, soerguendo-se para que as águas vivas dum novo querer colectivo carriassem sementes de frescura e fraternidade"[1926]. Os romances, ficcionados, apresentam-se como *relatos científicos* e *inquéritos minuciosos* de casos de estudo. Aqui o "sentimento é propositadamente *cousado* em cio e outros momentos fisiológicos"[1927]**.** A ciência, talvez, na sua versão *metafísica da realidade* é a sua maior influência (sobretudo as teorias de Fourier e de Guesde), desaguando numa visão messiânica do futuro da humanidade. Como a sua obra, *Les Quatres Évangiles* (1899-1903). E empenhou-se, com prejuízo pessoal, na causa da revisão do caso de Dreyfus. Procura enquadrar, na sua literatura e no seu pensamento, a tradição, o pessimismo de Schopenhauer e o encantamento das grandes esperanças da ciência como resposta cabal à ânsia mais profunda da humanidade. E, por isso mesmo, "a dialéctica caminha por si e ergue-nos, por vezes, a supremas alturas. A dialéctica do zolaísmo vai até às grandes ideias sociais de libertação e de justiça para todos. Quando aqui chega, já é um idealismo superior, embora não o confesse e cerque sempre a realização desse momento superior de *cousismos* fisiológicos"[1928].

Com este autor, afirma Leonardo Coimbra, "vemos a literatura dissecar almas, procurar taras, etc. E o Ideal, condição imprescindível da literatura, aparece bem misturado de cientismo a procurar justificar-se como se o Ideal precisasse justificar-se perante alguém"[1929]. Sendo nele inconsciente, este momento superior, é profundamente religioso. Aqui o *homem moral* levanta-se e ergue com ele, num mundo às escuras, luz de novas esperanças onde brilha o sol do ideal e da justiça. Como isto é caro a Leonardo Coimbra, quer filosofica, quer politicamente. É uma figura paradoxal, mas que, ao mesmo tempo, o encanta e apaixona, e isto, sem deixar de denunciar o *cousismo* que pratica. Assim, citando mais um paradoxo, que apelida de *interessante*, de um romance de Zola, diz que um pintor realista "que sacrifica à exactidão e realidade das suas mulheres de tinta, a própria mulher de alma e sofrimento, de amor e humildade, como se essa fora irreal e romântica"; e continua, perscrutando entre as linhas dos textos Zola, um *background* que define o conceito de humanidade em Leonardo Coimbra – o "Universo não é um sistema de pesos e medidas, os pesos e as medidas são condutores de acção, como a candeia que ilumina a ceia do pobre. Mas a ceia, o pão do corpo e do espírito, é o produto da sua fidelidade ao trabalho, das suas virtudes e dos seus afectos"[1930].

[1926] PCri [1915], p. 219.
[1927] C [1912], p. 303.
[1928] C [1912], p. 303.
[1929] PCa [1911], p. 254.
[1930] PCa [1911], p. 254.

William Thierry Preyer (1841-1897), fisiologista inglês, que trabalhou na Alemanha, propôs uma hipótese da *Continuidade da Vida*, que põe em causa a teoria de Empédocles e seus sequazes na contemporaneidade, sobretudo a teoria de Geração Espontânea, e a hipótese dos Cosmozoários (a existência de gérmenes de organismos inferiores em todo o espaço cósmico). Para este cientista ambas as hipóteses são inadmissíveis, porque se num período determinado do cosmos tal aconteceu, pois mais remoto que seja, isto é, a vida saiu da matéria, porque não se dá agora o mesmo fenómeno. E para tal seria necessário, afirma Preyer, as mesmas condições de hoje, caso contrário, como se teria conservado a vida? A geração espontânea parece-lhe absurda e inconsequente diante da *vida* em que nos situamos. Quanto à hipótese dos cosmozoários lança-nos num indefinido problema sem resolução, num tempo e numa biologia cousista, concluindo Preyer por uma *continuidade da vida*. Tudo é vivo. Leonardo Coimbra tem esta hipótese como absurda, uma contradição interna ao sistema e capaz de o implodir, pois é, sobretudo, uma inversão das noções científicas. Como distinguir energia e vida, se tudo é vida? Como distinguir massa e vida? Como definir *vida* nesta confusão de noções… "Doutrina muito favorável aos poetas fáceis [que sublime ironia], mas de que um sábio deveria desconfiar. No entanto ela é, *cousando* a ciência, a mais lógica, a única possível até, de todas as hipóteses sobre o aparecimento da vida"[1931].

Anthero de Quental (1842-1891), um dos elementos mais marcantes[1932] (o seu mentor) da *Geração de 70*, é colocado por Leonardo Coimbra dentro do pensamento filosófico moderno, e marcado pelo problema das relações da ciência e da metafísica, como solução para antinomia em que se debate o pensamento do autor dos *Sonetos*. Porém, a crítica leonardina "encontra-se na acusação de que um dualismo inultrapassável percore o pensamento filosófico anteriano"[1933]. Mas não deixa de ser uma *alma-testemunha*, "vivendo na interrogação inquieta e insatisfeita da vida"[1934], e que permitiu ao nosso filósofo vislumbrar, mesmo que numa nesga de horizonte, o seu caminho a fazer. O nosso filósofo destaca como influências maiores na obra anteriana Kant, Hegel, Schelling, Leibniz e Auguse Comte, e subjacente "ao idealismo germânico vivia um espinosismo cônscio por vezes do seu papel, bem como um arremedo da sua forma externa, o seu

[1931] C [1912], p. 181.
[1932] Cf. FRAGA, Gustavo – "Os Discípulos de Antero", in SILVA, Vítor Aguiar e/ROCHA, Acílio/CUNHA, Norberto (org.) – *Homenagem a Lúcio Craveiro da Silva*. Braga: Centro de Estudos Humanísticos/Universidade do Minho, 1994, p. 145: "Leonardo incitou os portugueses à admiração por Antero e a amá-lo, de modo a que, na companhia do seu «*alto espírito*», se pudessem exaltar «*os nossos valores espirituais*». Pretendeu também exercer sobre o seu pensamento uma crítica positiva e criadora que contribuísse para a fundamentação do criacionismo".
[1933] PIMENTEL, Manuel Cândido – "Aspectos da Crítica Leonardina ao Pensamento Filosófico de Antero de Quental", in *RPF*, XLVII (1991) 2, p. 293.
[1934] AF [1929], p. 327.

monismo, animava já as teorias da evolução que iam aparecendo nas ciências da natureza"[1935]. Não é comum entre nós homens do calibre deste incansável peregrino do sentido da vida, que, assim o julga Leonardo Coimbra, como "namorado da Verdade, a quem não bastam os fantasmas de névoa e sonho da Poesia, como não bastam os esqueletos da ciência, e quer dar aos primeiros a solidez dos segundos e a estes a seiva, a vida interna e fremente daqueles"[1936]. Esta é uma filosofia de toda uma vida amante e de buscador de uma Verdade na reflexão meditativa, não raras vezes cismática e melancólica, e na "ascética de santo é uma catarse do conhecimento para uma nova e melhorada apreensão do Ser – é um caminho filosófico"[1937]. Este é o poeta *metafísico*[1938] que busca *a face do Bem* e o filósofo que indaga *os olhos frios da Verdade*, e que o caracteriza assim: "os lábios do Poeta são requeimados do fogo interior das humildades sem voz"[1939]. E o nosso filósofo pôe-se à escuta, em Anthero de Quental, de um pensamento feito ação, e dessas *vozes mudas* que gemem nos poemas anterianos, e faz sua, talvez não explicitamente, a frase forte de Anthero de que *a consciência do justo é o único templo do único Deus; e, nesse templo, a renúncia ao egoísmo é o único culto*[1940].

Crítico do monismo evolucionista de Haeckel, colocando a filosofia no ponto de convergência da ciência e da metafísica, o nosso filósofo põe, de um lado, matéria e espírito, determinismo e liberdade, evolução e finalidade, que não são ideias contraditórias senão na aparência, são tese e antítese, cuja síntese é a razão; e, por outro, a unidade perdida no pensamento anteriano, que poderia ser recuperada pela interpretação de um *nós*, um fraterno plural, que a própria experiência é, e que sempre se furta às tendências monistas[1941]. Em Anthero a pessoa, o *eu*, dirige-se para um universal abstrato. O monismo é uma doutrina de contornos imprecisos, que não consegue explicar como a substância una e simples se pode determinar em movimento e variedade; e, igualmente, não receber a complementar harmonia duma universal sociedade de seres, origem e regaço se diz na *unidade criacionista* dum Deus, pura e continuada *Invenção de Amor*. O seu naturalismo defronta as exigências metafísicas da sua consciência moral. Mas Anthero de Quental, que pertence à religião, e não à ciência, "é o representativo da tragédia religiosa. Nunca conseguiu vencer a desarmonia interior, achar o equilíbrio do ideal e do real. O valor e a realidade nunca se compatibilizam em Antero"[1942]. Este discípulo literário de Camões

[1935] PFAQ [1921], p. 409.
[1936] PFAQ [1921], p. 334.
[1937] AF [1929], p. 327.
[1938] Cf. PFAQ [1921], p. 333.
[1939] ALI (livro) [1918], p. 338.
[1940] Cf. PFAQ [1921], p. 346.
[1941] Cf. AAM [1911], p. 216: "Daí catástrofes interiores permanentes. Admiremos o filósofo, amemos o Poeta e haja em nossos olhos lágrimas de piedade e admiração por aquela alma trágica e sublime. Trágica porque foi em incansável luta. Sublime porque sempre viveu no Infinito". E, também, Cf. PFAQ [1921], p. 361.
[1942] AAM [1911], p. 215.

denuncia o positivismo e o naturalismo, e (re)valoriza a consciência, por outro lado, a sua poesia transforma em vivência dialética a conceção do mundo. Este poeta soube ser, sem dúvida, um escritor que fez filosofia, destacando-se a influência de Hegel ("entranhado hegelianismo assoberba e domina os voos das suas concepções"[1943]) e Hartmann, bem como de Leibniz e de Kant. E o verdadeiro poeta, como o povo simples tem o grande poder das metáforas que lhes é dada pela analogia subjetiva, "tem a ingenuidade da criança e a sensibilidade da mulher, os dois seres que nos enchem a casa de *tagarelice* enternecedora e que tantas vezes quebram angelicamente, com um beijo ou com um sorriso, a rigidez e a secura da nossa vida de *acção* e *lógica*".[1944] Em rigor, Anthero de Quental procura fundar uma filosofia com lugar para as questões metafísicas, e de sobremaneira as questões místicas que tanto o atormentaram. Destacam-se o misticismo cristão e o misticismo budista, sendo este herdado de Hartmann que o tinha recebido de Schopenhauer, e tudo isto desenrolando-se num ambiente familiar de um pai jacobino e de uma mãe católica. É um meio explosivo. "Disse ao homem, que levava os olhos pregados num céu vazio, que os descesse sobre a terra de sacrifício e virtude, dilacerada por tanta dor, divinizada por tanto sonho. Que também a terra é céu escreveu algures o nosso gigante Antero. É certo; e miserável é a alma que pode acreditar num céu de ventura, estranho a esta terra humilde, fecundada pelo suor da angústia"[1945]. Valoriza a existência terrena, tão dolorosa no nosso poeta de Amarante, e não aceita, nem entende, o absurdo de desprezo da condição terrena da humanidade, que não é serpente, e que poderá voar mais alto nas asas da ave do pensamento pensante que resgata. "Resgatar o mundo, iluminar mundo, acender consciências onde só vemos astros, lançar sobre o Universo corações em labaredas é o sonho do homem, e, porque é o sonho do homem, é o seu dever. O homem é alguma coisa de terrível e sublime. Mergulha no *mistério* como o náufrago no oceano. É como o náufrago que se sentisse arrebatado para cima por invencível força, assim o homem sente, no que dentro dele mesmo o *excede*, uma força que o arrebata para a luz, tanto e tão alto que nas infinitas alturas ele se dissolverá em pura e eterna luz. E esse arrebatamento é o Ideal e esse ideal é a fonte da vida, do progresso e da verdade"[1946].

Para o nosso filósofo, Anthero de Quental debate-se com duas tendências contraditórias, constituídas como chave de resolução de um enigma, a doutrina da cousa e a doutrina da pessoa. São em rigor dois tipos extremos de conceção da realidade, quer dizer, uma corresponde à perceção (o interior) e outra à consciência (o exterior). Não deixa de ser, segundo Leonardo Coimbra, a velha antinomia de onde a filosofia "deve partir como pedra angular e eterno alicerce, a antinomia do que *subsiste* e é, em si o *Absoluto* e do que flui,

[1943] PFAQ [1921], p. 360.
[1944] EI [1908], p. 111.
[1945] EI [1908], p. 112.
[1946] EI [1908], pp. 112-113.

transita e se polimorfiza e é a *Realidade*"[1947]. Anthero de Quental sob a influência de Hegel e do pensamento hegeliano procura, para este velho problema que já vem de Parménides, o equilíbrio entre o eleatismo da razão e o realismo da experiência, substituindo a unidade eleática pelas oposições da dialética hegeliana. Não deixa de ser uma habilidade que não satisfaz Anthero de Quental, e, muito menos, Leonardo Coimbra, que encontra no conceito de Memória Inventiva, ou *Razão Experimental*, a via de resolução da antinomia, como a "única unidade no diverso, que sabemos existir, única subsistência com diversidade, que tem como limite a Razão Absoluta e a Percepção Instantânea"[1948]. A sua inclinação espiritual é para a doutrina da pessoa, mas a sua dialética filosófica está preenchida de sugestões da doutrina da cousa. A síntese de contrários, em Leonardo Coimbra, procurará vencer a oposição entre o que subsiste e o que transita. Procede esta unificação por um *meio-termo* que encontra na tradição aristotélica e seus sequazes, que afirmam a um tempo o ser e o não ser na realidade da *potência*. Rejeita, assim, a via de Parménides e dos que negam o devir ou movimento, bem como os que negam, como Heráclito até Hegel, o ser. Conhecendo as noções aristotélicas de ato e de potência, entende-as, nesta sua fase de pensamento, como fontes de intermináveis equívocos. Admitindo uma potência finita, capaz de se atualizar no tempo, já não compreende, como entende como contraditória, a atualização de uma potência infinita. Esta é uma conceção puramente científica de potência, onde o lugar de Deus, como ato puro e potência infinita, logo único Ser, não permitirá a coexistência de Deus e do Mundo. Leonardo Coimbra parece ter caído numa rua sem saída…

"Antero é menos *imanentista* e resolve a antinomia fundamental por uma evolução que hierarquicamente irá reintegrando os diversos. // O diverso da ralidade é ilusório; a verdade é, para lá da ilusão, a liberdade pela sedução do Amor"[1949]. Desenganem-se. Forçado a encontrar a sua própria solução, e querendo evitar a presença hegeliana em Anthero de Quental (um germanófilo convicto e que o projeta além de Hegel), encontra na *Memória Inventiva* a conciliação de e para todos os antagonismos como ativa unificação do diverso, chegando a identificar com a Razão Experimental ("Razão Experimental, que é a própria memória inventiva dos seres e do Ser em troca e acordo social"[1950]). Numa *memória* que diz permanência e identidade e uma *invenção* que diz vida e criação. Espreita-o um monismo idealista gnoseológico que, conscientemente, o próprio receia: a realidade é pensamento e o pensamento é a realidade. Porém, e depreende-se da leitura aturada do

[1947] PFAQ [1921], p. 362.
[1948] PFAQ [1921], p. 363. Não se pode ocultar a importância desta ideia leonardina no seu pensamento filosófico, nos mais diversos aspetos da abordagem gnoseológica e epistemológica do nosso filósofo, e sobretudo na conceção antropológica e, consequentemente, na conceção do seu humanismo. É esta ideia que serve de base, já numa fase evoluída, e segundo alguns, última, do seu pensamento criacionista e da sua obra mais sistemática *A Razão Experimental (Lógica e Metafísica)*.
[1949] PFAQ [1921], p. 372.
[1950] PFAQ [1921], p. 373.

texto, a Razão Experimental é própria da humanidade e a Memória Inventiva é aplicada a Deus, ou seja, numa perspetiva lógica pertence ao homem e à mulher e na vertente ontológica pertence a Deus. Todavia, agora é o dualismo que espreita a tese de Leonardo Coimbra, pois o que nos propõe o nosso filósofo é um agregado e não uma unidade. Uma absorção dos termos de um pelo outro parece prometida, regressando ao monismo idealista e mesmo a um *certo panteísmo* (um pluralismo empirista). Continuando a comentar Anthero de Quental na sua obra sobre o pensamento filosófico deste escreve: "Ou «o ser e o saber» não são idênticos, contra o que quer Hegel e, com ele, Antero, e então o ser é irracional [em nota de rodapé – Incomensurável com a Razão], gastando-se a Razão num quimérico combate sem eficiência nem termo; ou o Ser é a própria Razão *criadora* e, coincidindo com o saber e nenhuns limites existindo para uma plena Unidade, a intuição daria o pronto e completo saber; ou o Ser é a Razão experimental inventiva, o plural social dos seres e então são relações que nascem e *invenções* que se aprofundam de ser para ser num compreensível infinito de perfeição excedente"[1951]. Como tentativa de solução, a Razão Experimental, parece deixar sem solução a antinomia razão-experiência e relativiza o que de si é absoluto, podendo ser vista como um passo atrás na busca da síntese que Leonardo Coimbra tanto procura[1952].

Certo é que a razão humana é experimental, e finita, e, no plano do finito, Leonardo Coimbra responde cabalmente a esta antinomia. Contudo, o nosso filósofo desde muito cedo colocou como trampolim do seu pensamento o conceito de Infinito, sem podermos olvidar que o fez em contraste com o *infinito científico*, que prefere apelidar de indefinido. Talvez por aqui se possa perceber, nesta fase do seu pensamento em maturação, o não ter conseguido responder satisfatoriamente neste plano do ser. Por outro lado, apresenta a Razão Experimental como evolutiva em três estádios – Razão Mística, Razão Lógica e Razão Experimental. Assim, "não houve, não há, nem haverá o progresso rectilíneo do estado teológico para o metafísico para o positivo; mas a própria evolução da Razão é da afectividade simpática (Razão pré-lógica) pela obrigatoriedade do autoritarismo duma Razão absoluta, para a intelectualização crescente mas concreta da Razão experimental"[1953]. Aqui dá-se uma evolução progressiva onde a *razão mística*, transportadora de crenças e vivências sentimentais coletivas, vai sendo substituída pela *razão lógica*, como sistema de relações apriorísticas, e esta é substituída pela *razão experimental*, preenchidas de categorias móveis e evolutivas, confundindo-se, ou pelo menos dizendo, como a própria vida do conhecimento. Aqui o que conta é o seu caráter social, pois a Razão "é filha da cidade, diz um notável sociólogo russo, e os estudos da escola sociológica de Durkheim plenamente o demonstraram"[1954]. A sagacidade de

[1951] PFAQ [1921], p. 378.
[1952] Cf. ALVES, Ângelo – *O Sistema Filosófico de Leonardo Coimbra…*, p. 178.
[1953] RE [1923], p. 51.
[1954] PFAQ [1921], p. 411.

Leonardo Coimbra está nesta passagem, que os sociólogos não foram capazes de realizar, da razão lógica (das categorias gramaticais às da silogística, da transcendental kantiana à lógica da invenção) para a Razão Experimental, onde se descobre quando toma consciência de si na metodologia das ciências[1955].

Toda a filosofia anteriana é "uma metafísica do mal e da sua redenção"[1956]. O mal é a eternização do que é ilusão temporal e do que é em relação à Unidade do ser a pulverização do indivíduo. Como egoísmo e erro fala-nos das mónadas que ignoram, ou não ascende à consciência da universalidade em que se dissolve e funde em Amor, e das que não atualizam inteiramente as suas naturezas. Porém, o mal não é radical, pois o Universo está num processo de espiritualização e que, mesmo que seja no limite, as mónadas se conhecerão completamente. E como não aceita a imobilidade das mónadas, o não saber tudo exige esta mobilidade/ascensão para a redenção. Ou, como o diz Leonardo Coimbra: "Conhecendo imperfeitamente os arcanos do seu mistério, ela, potência infinita, vai-os actualizando até que chegada à visão consciente, ao puro amor intelectual, será o próprio Deus. Esta espiritualização não poderia, no entanto, ser temporal, pois já vimos que nada pode, do Acto, separar a Potência Infinita"[1957]. Mas, reforça Leonardo Coimbra, o mal é real, existe mesmo, sendo, então, necessária a efetiva distância entre o real e o ideal. E, por outro lado, as mónadas existem coexistindo, assim o mal é afastarem-se do centro do Amor. Vencer o egoísmo, sem se dissolverem num Absoluto, mas entrarem em comunhão fraterna no *abraço fraterno* de Deus. Mas Leonardo Coimbra parece querer mais que a *consciência do justo como o único templo do único Deus*. Pois o culto que exige Anthero Quental neste templo, o *renunciar ao egoísmo*, tem que gerar comunhão fraterna de Deus e da humanidade (*fraterna companhia*[1958]). "O máximo filósofo é o santo, ou a santidade seria uma ilusão mentirosa; ora Antero foi um santo e um mártir do seu heróico, austero e infatigável pensamento"[1959]. E é aqui, segundo Manuel Cândido Pimentel, que reside a diferença essencial entre Anthero de Quental e Leonardo Coimbra: "a do nível de sociabilidade atingida pela vontade moral"[1960]. O nosso filósofo, ao contrário de Anthero de Quental, não professa um *personalismo abstrato*, mas percebe que a pessoa só pode ser pensada no emaranhado das suas relações sociais.

[1955] Cf. PFAQ [1921], pp. 411-414.
[1956] PFAQ [1921], p. 402.
[1957] PFAQ [1921], p. 403.
[1958] Cf. PFAQ [1921], p. 405.
[1959] AF [1929], p. 329.
[1960] PIMENTEL, Manuel Cândido – "Leonardo Coimbra e Antero de Quental", in *RPF*, XLV (1989) 1, p. 57. E, acrescenta mais à frente, "o modelo social de Antero surge como o modelo abstracto da sociedade criacionista, que o ultrapassa pela tese da coexistência das mónadas como centros de invenção. Faltou, pois, a Antero superar o excessivo individualismo, que tentou atenuar com o acordo social, e alcançar a ideia de uma realidade social inventiva, criadora das relações monádicas de unificação dos múltiplos sociais" (p. 58).

Anthero de Quental é a alma mais universalista do século XIX, onde o drama da humanidade está retratada de forma acutilante e viva, percebendo que algo resiste à morte da matéria – "a flor viva da consciência"[1961]. Vivendo em plena inquietação religiosa, trágica e metafísica, que a sua vida e obra retratam, fez-se peregrino e vagabundo do infinito e do mistério, como um "fogo estranho do Céu tombando a requeimar o barro grosseiro da terra"[1962]. Mas nem sempre aportou em águas cristalinas, que traçaram no seu existir muita desilusão geradora de grandes dúvidas. Buscador da Fé que lhe rasgasse a dúvida, deixou-se possuir por uma forte ansiedade que o desesperava. Não soube coexistir e deixar o relativo suspenso do Absoluto e o finito suspenso do Infinito. Ora, as almas só vivem amando-se, e esse amor só acontece no encontro com Deus, que unifica (não é unidade, mas unificação do plural), e pelo conhecimento e pelo amor somos chamados a viver uma Unidade de transcendência. O "Deus anteriano carece da doutrina da pessoa. E só a pessoa, como diz Leonardo, pode dar um esboço da divindade. Só por ela poderia Antero superar o excessivo transcendentalismo … // Apenas a Pessoa pode dar ao Amor a concreta face de uma realidade unindo e conservando os mundos"[1963]. Deus, que é a fonte das existências e dos *deveres*, e a humanidade que é *dever* e *natureza*, e só com Ele (unificados na Unidade de transcendência) até ao misterioso amor universal. "Deus não é real, é verdadeiro, diz Antero. Com efeito, não é na simples existência que o podemos encontrar, é no que ela não tem, na sua insuficiência, no seu vazio, no que ela não tem mas no que precisa para ao menos existir na aparência e no fenómeno"[1964].

Gabriel de Tarde (1843-1904), sociólogo francês e de formação de base jesuítica, segundo relatos biográficos, muito austera, assumirá, partindo da experiência do seu cargo de juíz, uma espécie de determinismo biológico em criminologia. Pondo em evidência os factores sociopsicológicos. Gabriel de Tarde parte do que entende por *atividade intermental*, que se baseia em desejos e crenças desdobradas em três processos – a imitação, a invenção e a oposição. Leonardo Coimbra, com a sua muito peculiar ironia, e sem o desvalorizar, aponta-lhe os erros, e começa por dizer que "Tarde, que maliciosamente chama a A. Comte o padrinho da sociologia, reduz também [isto é, como Comte] a realidade social à psicologia. Para a sociologia de Tarde, nada mais seria preciso considerar, numa sociedade de consciências, que as consciências individuais e sua acção recíproca. Haveria ainda uma realidade superior à consciência isolada, mas num dado momento, essa realidade seria apenas a ressonância em centro de imitação das criações dos centros originais. Isto, e a memória social, seria suficiente para elevar as consciências a

[1961] EDAQ [1929], p. 667.
[1962] EDAQ [1929], p. 668.
[1963] PIMENTEL, Manuel Cândido – "Leonardo Coimbra e Antero …", p. 68.
[1964] EDAQ [1929], p. 670.

pessoas e explicar as instituições sociais"[1965]. Se a primeira, a imitação, garante a continuidade da sociedade, já as outras explicam o progresso e as mudanças sociais. A invenção resulta das novas associações que se formam na mente dos indivíduos, permitindo a adaptação das pessoas às mudanças de ambiente. Gabriel Tarde reconhecia que quantos mais homens e mulheres numa sociedade, logo mais interações, maior a probabilidade de novas invenções. A oposição, ou conflito, quer psicológico, quer social, geram o mal-estar na sociedade. Em termos psicológicos se o indivíduo entra em conflito consigo próprio, com ideias ou motivações contrárias na sua própria mente; e em termos sociais se resulta do contacto entre indivíduos que propõem novas invenções. Mas interroga-se, afirmamdo em divergência com Gabriel Tarde, o nosso filósofo: "Tudo isto é certo: a imitação [que é notável na biologia e na educação] é um factor de evolução social; mas não será propriamente a realidade social, se encontrarmos uma noção irredutível a todo o psicologismo e fora duma explicação por inactividade"[1966]. Como explica a *não imitação* no caso do suicídio, como o demonstra Durkheim na sua obra *Le Suicide*? Tudo isto é *inexplicável pela teoria de Gabriel Tarde*, pois a imitação não é propriamente a realidade social, mas é factor de evolução social. Assim, e por outro lado, a inovação só gera progresso e/ou mudança se seguida de imitação. Leonardo Coimbra entende que Gabriel Tarde desenvolveu *brilhantemente* esta ideia, que Félix Le Dantec apelidou também de imitação. Só que, ao contrário de Dantec, "não tinha em mente um plano de empobrecimento dum mundo complexo para o tornar de maior elegância e simplicidade intelectual. // Quando afirmava a imitação social, partia de centros criadores caracterizados e chegava a receptores ainda caracterizados por um sistema físico-químico-psicológico"[1967].

Nietzsche (1844-1900), que foi profundamente intelectualista, pretendeu ser um irracionalista indo além do bem e do mal, que merece-lhe destaque pela sua genialidade e o seu valor nas dissociações, quebrando os *fios de coesão* de certas crenças. Mas é um *sombrio génio, desgraçado e trágico génio de Momento*, partido e destroçado no seu espírito que o conduz em direções opostas e ao esgotamento do limite. Este é fautor do atomismo, o *mais plebeu dos sistemas*, que é a "pedra-de-toque do falso aristocratismo de Nietzsche, ele é, em relação a Nietzsche, a amiga do general Bonaparte, na corte do imperador Napoleão I"[1968]. Mas também um herdeiro do "romantismo de Schopenhauer, que lançara as bases do imperialismo fazendo do pensamento uma função do cérebro,

[1965] C [1912], p. 230.
[1966] C [1912], p. 231.
[1967] C [1912], p. 156.
[1968] ADG [1916], p. 52.

instrumento da *essencial vontade*"[1969]. Diz Leonardo Coimbra que o filósofo alemão transportou essa vontade para o plano realista e funda o pragmatismo voluntarista. Mas o nosso filósofo, praticando uma ironia virulenta, como a de Nietzsche, escreveu em nota de rodapé do artigo *Natal e Novo Ano* (1911): "O super-homem padece do mais plebeu de todos os vícios – o do racionalismo. Reduz o mundo ao atomismo (o mais gregário, velho e banal dos sistemas) e ele, o desprezador, o altivo, o *criador dos valores?!!* aguarda a eterna repetição da mesma monotonia, *alegre à força de loucura*"[1970]. Numa apologia do cristianismo, depois da súmula exposta destes movimentos opostos, no mesmo artigo, demonstra o verdadeiro sentido do cristianismo, a liberdade. Mas esta não se encontra nem no catolicismo, nem em nenhum reformismo. Era a corrente bergsoniana, nesta altura do seu pensamento, que expressava este sentido. Em confronto direto com o vitalismo superador da moral de Nietzsche, de um ponto de vista prático, afirma – "nós, herdeiros do verdadeiro cristianismo, temos o frémito dionisíaco, não da primavera que *volta*, mas da vida que *nasce* e se expande gloriosa e exuberante pelo espaço, pelos mundos, pela vastidão do cosmos. E essa expansão da vida nova é o Amor. O Amor cósmico, o amor perfeito, sem egoísmos nem exclusões. O Reino espiritual existe na virtualidade do nosso poder criador. Ele existirá na efectividade das nossas obras de ternura e bondade. Natal? Natal contínuo e permanente da vida *nova* a sangrar dedicação, a estremecer de afectos! Novo Ano? A Terra em novas paragens do cosmos a aquecer e a iluminar o Universo com as fulgurações do *novo homem*, intérprete de Deus, fecundador da vida"[1971]. Ele que não deixa de valorizar Nietzsche, nem deixa de lhe reconhecer valor, pois o reino espiritual contém este mundo e não se dá fora deste mundo. Assim, a "fidelidade ao sentido da Terra de Nietzsche acorda, em nós, a simpatia, porque somos terra também: são nossos ossos irmãos do dorso montanhoso do planeta, corre em nosso sangue a água que nele é o Mar – o seu imenso coração – lançando, pelos rios, em suas veias a revitalização do seu imenso e

[1969] OIC [1913], p. 127. O imperialismo é uma corrente filosófico-sociológica atribuída a M. Seillière que, e Leonardo Coimbra põe-no em contraponto com o Criacionismo, assim o descreve no mesmo artigo – emerge de um apetite faminto que tudo deseja assimilar; é uma razão experimental, esta razão imperialista, pois os apetites desta terão de subordinar os seus elementos e procuram um mútuo acordo; mas é insubsistente, pois cai no empirismo aniquilador e na seleção negativa dos apetites individuais e coletivos; é desentranhamento metafísico de cada ser: "O império é, em si, sobre as tendências caóticas; na sociedade, sobre as tendências baixamente igualitárias da mediocridade apoucadora do infinito excesso, que de pensamento universal embebe as consciências esforçadas" (p. 129). Mas, algumas linhas antes, afirma que o "imperialismo francês terá de ser uma perspectiva do pensamento sob o ponto de vista de Nietzsche. Encontrando de caminho a verdade do sociologismo de Durkheim e do vitalismo de Bergson, será uma afirmação da consciência nacional e uma invenção conquistadora dum grande impulso étnico. Curiosa coincidência, bem clara e natural então, seria a desta filosofia com o grande arrebatamento patriótico e racial, que acelera o coração da França. Ainda isto explicaria a escolha do particular ponto de vista, escolha, em si arbitrária e sem sentido" (p. 128).

[1970] NNA [1911], p. 209.

[1971] NNA, p.209-210.

vigoroso corpo"[1972]. Só que este *verdadeiro cristianismo* é reduzido a um criacionismo moral, potenciador da virtude e do amor em expansão pelo cosmos – o crescimento do *reino espiritual*. Mas Nietzsche, "que para lá do cristianismo incompleto dos fracos, que apelam para a beleza das intenções pela impotência do heroísmo dos actos, não visionou o verdadeiro cristianismo que é força, alegria e vitória em pugna e esforço para além…"[1973]. Porém, neste texto de 1921, Leonardo Coimbra denuncia o "paganismo infra-cristão, modelo vulgar de Nietzsche, com um socratismo aristocrata e falso e um leonardismo pedante e retórico purgado do seu amplo humanismo, da infinita humildade do seu querer de experimental e diligente convívio"[1974]. Para o nosso filósofo o irracionalismo é, então, a própria liberdade criando incessantemente novos conceitos e símbolos. Para isso sobe o monte de Zaratustra com a águia e a serpente, criando novas tábuas e novos valores, iniciando-se na nova moral do super-homem. Contudo "as intenções de Zaratustra são sublimes, mas estéreis, porque o «retorno eterno», não sendo compatível com a permanência da memória ou eficiência da vida espiritual, é um epifenomemismo que mata e aniquila toda a realidade do pensamento"[1975]. Enfim, o atomismo do ser já antes denunciado, e numa não conseguida conciliação com a Vontade de Schopenhauer, que fere de morte o epifenomenismo psíquico do *eterno retorno*. Recusando o niilismo nietzschiano, não escapa ao imanentismo de Deus, obra do criacionismo humano (ou pelo menos assim o parece).

Em *A Alegria, a Dor e a Graça* (1916), quando expressa a *dor* como fazedora de homens e povos grandes, como Oscar Wilde, que nesta atingiu a beleza divina, acusa Nietzsche de querer dar a superioridade da *Alegria* ao paganismo, em detrimento do cristianismo como religião da *Dor*. E afirma categoricamente: "Nem é outro o motivo das teorias de Nietzsche. Sim; o cristianismo é a grande religião da Dor"[1976]. O paganismo vibra de alegria infantil, diz-nos o nosso filósofo, mas o cristianismo é a alegria reconquistada que se faz na compreensão da vida que se ama, num sentido que se não perca e valha em absoluto e substância. O sublime da vida de Cristo é, exatamente, a nova harmonia que realiza, em liberdade, dentro da Dor, conseguindo a tranquilidade na dor e a beleza na tragédia – "fundir o sublime na harmonia do belo"[1977]. Todo o cristianismo é um grande ensinamento da Dor, e em Cristo Jesus é o drama da humanidade e da criação que diz toda a sua vida em profunda e vivida serenidade. E professa em Cristo esta *fé* sem *igreja*: "Eu também acredito que Jesus veio em testemunho de Deus, e, por isso mesmo, sofreu como ninguém, sondou a Dor até àquele ponto onde ela se transfigura em imortal

[1972] RHHS [1935], p. 40.
[1973] OSD [1921], p. 714.
[1974] OSD [1921], p. 715.
[1975] ELM [1920], p. 55.
[1976] ADG [1916], p. 139.
[1977] ADG [1916], p. 140.

Alegria"[1978]. Com Nietzsche também proclama, mas diversamente de Nietzsche, a *morte de Deus*, ou melhor dizendo, do falso Deus que é o *Deus das religiões*, da religião. O Deus das religiões é o Deus encerrado nos dogmas das igrejas e das mesquitas, expulso pelo verdadeiro Deus que é a integração do indivíduo, livre e criador, no Universo, que em ação contínua e infinita progride em eterno amor e justiça. Em rigor o seu socialismo cósmico e fraterno da humanidade em *Deus*. Este é o novo ideal que a humanidade concebeu, quebrando o velho mundo, e, mesmo que hesitantemente, procura um novo mundo, uma nova terra de fraternização – "O homem concebeu um novo Ideal, quebrou os moldes acanhados do antigo mundo e aflito, hesitante ainda, procura a nova *Terra da Promissão*. // Desfeitas, desmoronadas estão as catedrais e as mesquitas. As religiões morreram, com elas levaram os seus deuses, que, analisados de perto, se viu serem de barro. Nenhuma religião está segura, todas condenadas. Caíram as catedrais gigantes porque as abalou o vento da criação, como hão-de ficar em pé esses grotescos edifícios civis, que albergam o deus-humanidade? // Os homens perderam *um* Deus. //Não seria a retirada de um Deus falso e intruso a quem o verdadeiro deus expulsou? // A morte do Deus das religiões é o prelúdio do advento do verdadeiro Deus, integração do indivíduo no Universo, individual, evolutivo, efectivando-se na acção contínua e infinita, no progresso eterno do amor e da justiça"[1979].

É no texto não datado, *O homem às mãos como o Destino*, onde o nosso filósofo interpreta a sua leitura da Tragédia grega como uma manifestação da sua grande amizade com a Vida, bem como aquele sentido da Terra, presente nos seus primeiros estudos e no seu estudo da tragédia na Hélade. O *Anticristo* crucifica esta Vida e esta Terra que ele tanto quer servir, e que na sua intuição visual coloca o próprio Deus brincando: "Se Deus é um artista inocente, como uma criança brincando na areia, será o homem, à imagem de Deus, também um artista da Vida, revolvendo-a na chegada de formas apolíneas, dos surtos da profundidade, cálida e tumultuante, do esto dionisíaco. // O Uno primordial pletórico de riquezas, de contradições, purga-se e a sua catarsis é o mundo da pluralidade"[1980]. Mas o figurino da humanidade é o *homem sátiro*, o homem e a mulher elementar, anterior aos arranjos da cultura e da civilização, mesmo o oposto do *homem natural* de Rousseau. O *homem sátiro* "é o homem limpo do pó de arroz da cultura e carregado de todo o potencial dinâmico dos instintos e violências, que são, na origem, as forças em explosão da catarsis do Uno primordial. // Homem e bode, centauro, confluindo todas as audácias amorais, os ímpetos dos próprios elementos – eis o homem natural de Nietzsche"[1981].

[1978] ADG [1916], p. 139. E porque não destacar a sua exegese estonteante e hermenêutica profunda da passagem do Evangelho de São João sobre a *Verdade*: "E aquele estupendo hiato do evangelho (lugar aberto a toda a especulação) em que Pilatos pretende saber o que é a *Verdade*, será cheio de toda a Dor humana; Jesus, falando, apenas acrescenta, de palavras, o corpo sangrento da Verdade…" (p. 142).

[1979] PL [1909], p. 126.

[1980] OHMD [s/d], pp. 324-325.

[1981] OHMD [s/d], p. 325.

O filósofo da aristocracia, denunciando um temperamento gregário e *diretamente* germânico, quer na reação, quer na polarização da moral, leva Leonardo Coimbra a compará-lo com *certos criminosos*. Aqui, na sua filosofia de quebra da polarização da moral, *Para Além do Bem e do Mal*, "a pessoa moral se dilui num panteísmo moral, que é a sua negação e aniquilamento"[1982]. Este é um *salto mortal*, num germanismo disfarçado de cultura clássica e na maior revolta naturalista do pensamento humano, com a mesma função *social do crime*. Esta é uma redução fisiológica, *a embriaguez do hidromel* dos Vikings e dos povos arianos (germânicos), onde os fortes são os mais ágeis e senhores de valores psicológicos básicos (a crueldade, a manha, etc). Para Leonardo Coimbra isto é pior que um ilogismo, pois quebrando a polarização ética do bem e do mal (*Para Além de*...), tudo é deixado ao ímpeto da vontade cega de Schopenhauer, não no Nirvana, mas na Grande Alegria que se repete. O jogo do crime, ele que separa o *horror ao crime* do fenómeno criminal, encontra-se aqui, pois é cada qual por si que define o que é bem e o que é mal. Uma transmutação de valores, baseada numa redução analítica e a caminho de uma simplificação biológica e de desprezo pela experiência social. "O bem e o mal são meros fenómenos de adaptação social, sem qualificação ética. // São as categorias sociais, não criadas por uma recíproca e íntegra adaptação social, porque seriam de novo lógicas mas categorias, tábuas da lei, dadas aos fracos pelos fortes vitoriosos. // Eis, pois, o bem e o mal como simples funções da Força"[1983]. Contudo, crê Leonardo Coimbra na capacidade da humanidade desenvolver virtudes aristocráticas, pela sua auto-educação e transmissão aos outros, bem como Nietzsche, mas fá-lo não seguindo o percurso de Nietzsche, que pretende aniquilação do homem pelo super-homem: é só uma *ponte de passagem*. "A igualdade democrática não é o dogma metafísico da identidade natural de todos os homens. Tal dogma é falso e destruidor de toda a elevação da vida. A vida não é o pântano raso e uniforme, mas um oceano sulcado em montanhas e vales, um oceano em marés projectadas do próprio seio. O homem não é um termo, é, como o disse o génio trágico de Nietzsche, a ponte para o super-homem. Mas, como o super-homem é a finalidade que o homem a si mesmo destina, a cultura do super-homem implica a liberdade do homem. Ora a liberdade criadora só existe numa alma livre, e uma alma livre pode viver sob os farrapos da mais extrema miséria"[1984]. É a rejeição do *super-homem* nietzschiano, que apelida de canibalesco, físico, e que nega o próprio homem (a ser superado e aniquilado), e a defesa de um super-homem leonardino, dentro da sua filosofia criacionista – "mas o super-homem, que é além do homem, como a natureza é a aparência duma transnatureza divina, que a sustenta e exalta. // Não é a massa adormecida, o rebanho, como diz Nietzsche, que projectará heróis; mas a massa fremente, inquieta, prenhe de virtudes, que é o povo"[1985].

[1982] AIVG [1917], p. 212.
[1983] AIVG [1917], p. 213.
[1984] OE [1913], pp. 140-141.
[1985] OE [1913], p. 141.

Não *massa-rebanho*, mas *massa-mãe* que no meio dos seus trabalhos e anseios, em amor e sofrimento, constroem novas pátrias e novas humanidades. Quanto às instituições, e Leonardo Coimbra também deseja esse rejuvenescimento, perdem o *mistério* quando deixam a vida escapar-se por entre as mãos da sua existência. E o mistério é sempre *uma mulher*. Sem esta seiva não podem subsistir e não passam de órgãos mortos que nada têm acrescentar à vivência em sociedade de um povo que está mais fora que dentro. "O Povo, que não chegou, é a força informe, sem limite, ainda, de forma e realização. // É este o motivo profundo do anarquismo de Nietzsche e da parte de anarquismo, que há em todos os artistas. // Nietzsche procurava a Alegria. // O ágil bailarino que era Zaratustra bem sabia que a instituição, o organismo, limita e encarcera. // A Alegria é líquida, amolda-se aos vasos e, neles sofre aprisionada. Quebrem-se, pois, todos os vasos. // Todo o artista sofre a tortura da forma, e o próprio burguês faz a sua careta ao preconceito"[1986].

Não deixa de valorizar[1987] o pensamento nietzschiano no seu conceito de *Vontade de Poder* que o homem livre é chamado assumir no seu grito, criticado, simultaneamente, como demoníaco e desvairado, contra a ciência envenenadora da vida, pois "é um grito de guerra da vontade forte, heróica, criadora, contra o preconceito, o respeito idólatra do passado"[1988]. O próprio conhecimento é dado, "esporadicamente"[1989], em função da vontade. Subordinando os valores do espírito à vontade de poder, degrada o espírito e a vontade até às energias da física e da fisiologia, que para o nosso filósofo são inferiores. Nietzsche retrata nas figuras sinistras do tédio esta oferta do eu ao ídolo moral. Um novo farisaísmo, mas igualmente, segundo o nosso filósofo, uma confusão na cabeça do filósofo Nietzsche quanto à ciência e ao cientismo determinista (entendido segundo o positivismo de Comte). O filósofo-profeta, do pangermanismo, da força e do movimento germânico, é o próprio estremecimento fisiológico das forças elementares que o leva a proclamar a supremacia do ciclone sobre a vida interior do homem e da mulher. "Sob o pensamento e o sentimento de poder, há a própria sensação da força, que, em Nietzsche desvaria de diabólico orgulho, e, em Cristo, foi o Infinito do próprio Deus, comandando as legiões de anjos com que poderia rojar no pó a multidão dos pobres inimigos"[1990]. Leonardo Coimbra apresenta o pensamento nietzschiano como uma fatalidade[1991] que o próprio pressente. O

[1986] ADG [1916], p. 60.

[1987] Cf. MONTEIRO, Américo Enes – "Ecos do Pensamento Nietzschiano na Obra de Leonardo Coimbra", in AA. VV. – *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1994, pp. 279-286. Este autor faz um excelente apanhado, a partir da Biblioteca Memorial de Leonardo Coimbra, do que o nosso filósofo aceita e rejeita em Nietzsche, sem olvidar o que ele trabalhou na inculturação desses conceitos filosóficos em termos pessoais e nacionais. E como o confronto com o filósofo alemão o permitiu evoluir no seu humanismo. Chama-o de "longo diálogo crítico-valorativo mantido por Leonardo Coimbra com a obra de Frederico Nietzsche" (p. 286).

[1988] OPL [1909], p. 130.

[1989] ME [1912], p. 383.

[1990] ADG [1916], p. 183.

[1991] Cf. OSG [1916], p. 31.

ódio desvairado ao cristianismo, como sendo a *revolta dos escravos*, enfraqueceu o ocidente nos seus valores fundamentais, expressos na *Vontade de Poder*, nos valores dos fracos, como a humildade e a piedade, no cúmulo da compaixão (misericórdia). Diz o nosso filósofo que, para Nietzsche, a "crueldade é a espontânea afirmação da força. O forte é cruel para com os outros e até para consigo mesmo"[1992]. A história é entendida por Nietzsche pela bítola da atualidade conceptual e científica, levando-o a *cousar* em qualidades atuais o que foi adquirido numa atividade histórica, e, assim, esquecendo a sua riqueza histórica e proclamando, não raramente, a inutilidade da história. Leonardo Coimbra apresenta esta atitude do filósofo como "uma das múltiplas faces do periodicismo de Nietzsche"[1993]. Mas, por outro lado, não deixa de ver realizada esta filosofia na história da atualidade germânica, a Primeira Grande Guerra: "O poder particular elevado a plena realidade tem de degradar o que, por o exceder, o negaria. // É essa errada sensação de movimento que deu aos exércitos alemães a convicção da sua acção divina. // É, neles, um deus, que como Nietzsche, o mais representativo do seu ser de violência, é o própro anjo rebelde"[1994]. O filósofo alemão "é um protesto contra o objecto matemático-físico em nome do instinto, da propulsão das formidáveis latências biológicas"[1995], pois são as forças de uma humanidade senhora e conquistadora do Universo, expressa numa vontade colérica e indisciplinada, que se dissipa em desejos e violências, e, completamente, desespiritualizada. São as infindáveis repetições, o *retorno eterno*, a resposta que reencontra para o libertar deste *beco sem saída* em que se meteu. O nosso filósofo afirma que "perde-se na sombra da sua loucura"[1996]. Só a vontade humana pode libertar a humanidade destes desejos insaciáveis, e sempre repetidos.

Nietzsche é o libertador do *indivíduo*, o "grande profeta do individualismo"[1997], e um dos mais capazes de compreender o drama da humanidade, o que lhe forneceu os fios condutores do estudo da tragédia grega, e "talvez o mais lúcido"[1998] trabalho sobre a mesma. Nietzsche está na frente de combate contra o bolchevismo, pois "negava a antítese socialista dividindo a sociedade em indivíduos livres e senhores, sobre um organicismo infra-humano do trabalho"[1999]. Mas, igualmente, combate o cristianismo, como sendo uma *revolta dos escravos*. Contudo, o nosso filósofo, contrariamente a este filósofo germânico, vê na maravilha dos instintos cristãos um reconhecimento da bondade intrínseca da

[1992] OSG [1916], p. 32.
[1993] C [1912], p. 262.
[1994] ADG [1916], p. 184. É, prenha de atualidade, e deveras curiosa, a exclamação de Leonardo Coimbra, na leitura sociológica e filosófica que faz da Grande Guerra, acerca do comportamento e partido tomado por alguns cristãos: "Tantos há que, ao mesmo tempo, se dizem cristãos e admiradores dos exércitos germânicos".
[1995] RHHS [1935], p. 108.
[1996] RHHS [1935], p. 108.
[1997] AAI [1909], p. 165.
[1998] OPO [1909], p. 174.
[1999] ACS [1920], p. 97.

Natureza, uma *providência panteísta*, revelada em Cristo Jesus que reveste os *Lírios do campo*, e mais magnificamente que a coorte de Salomão. Na origem da Tragédia, o seu puro estetismo dá ao Uno primordial, pletórico de ser, a criação das formas para catarse das suas contradições internas, bem como uma estética que pressinta as pulsações do *élan vital* e as suas superações, e que, para lá da natureza naturante, pressinta a transcendente madrugada da graça. E aqui, Leonardo Coimbra é capaz de encontrar, apesar de tudo, a presença do Criador: "do indefinido caótico, cruel, estúpido, informe e vão, da força traçando caminhos para os apagar, erguendo vidas para as devorar, vai até ao infinito real, deixando os caminhos como raios duma luz que não se apaga, porque o sol da natureza é aqui transfigurado pela luz inextinguível e substancial da graça, fazendo da transitividade vitoriosa a vida eterna da glória"[2000]. A vida humana tem um sentido, e a sensibilidade não é o único indicador dessa existência, que não pode olvidar a vida espiritual da pessoa humana e do que a rodeia. "Levar o acordo aos próprios instintos é o que não poderia fazer Nietzsche, se não fora um contraditório voluntarismo socrático, que o leva a *consentir* no que é, abandonando, pois, a *essencial* vontade de poder fazer o mundo à sua imagem e semelhança. Foi o que fez Cristo, amando e sorrindo"[2001]. Esta faceta é acentuada nele porque é um poeta, e grande (Leonardo Coimbra gosta de ler Nietzsche, e aprecia a sua habilidade com as palavras e a sua cultura vastíssima), onde ressoa a alma humana perante as maravilhas da natureza, e em atitude contemplativa e de espanto, se "enche da quantidade e do movimento, da grandeza do Ser e é entusiasmo, delírio de força, de expansão e absorvente conquista"[2002]. Não um sentimento/vivência cristã, mas uma *febre pagã e bárbara*. Nietzsche não percebeu Cristo Jesus como a mais completa expressão e comunicabilidade, feito humildade (o sentimento *essencialmente* cristão). Para o filósofo de *Para Além do Bem e do Mal*, a humildade que conhece, pelo seu pensamento de nível fisiológico, é a do verme, ora, diz Leonardo Coimbra, "foi por confundir a primeira com a segunda, ou antes, por não atingir esta que Nietzsche pregou a inversão dos valores"[2003]. Ou a imaginação infantil, sempre criadora, de um poeta. "A mentira infantil é um jogo de cores, é a luz originária tamisando-se na névoa do mundo, é o Caos anterior mal sopitado que bate de novo à porta, é a Vida criando-se representações para desinteressadas estesias de Beleza, é a multiplicação dos sentidos, novos olhos para novas cores, mais ouvidos para a música interior dos movimentos. // Aqui Nietzsche é a sublime criança, que vê o mundo como pura representação estética, eterno espectáculo de renovada Alegria. Tudo é Mistério – eis uma afirmação comum à criança e ao homem de génio"[2004].

[2000] RHHS [1935], p. 48.
[2001] PCri [1915], p. 221.
[2002] OSG [1916], p. 32.
[2003] ADG [1916], p. 191.
[2004] ADG [1916], pp. 52-53.

Vladimir Sergheïevitch Soloviev (ou Soliviov) (1853-1900) escreveu um texto sobre *A Rússia e a Igreja Universal*, que o nosso filósofo leu e que lhe serviu de fundamento à reflexão eclesial sobre a Igreja Ortodoxa russa e o ocidente cristão. A sua filosofia religiosa e mística leva-o a uma conceção da humanidade como intermediária entre Deus-Unidade e Mundo-Multiplicidade, concluindo numa necessária unidade das Igrejas. O seu profetismo é marca indiscutível da sua filosofia mística, de sobremaneira dos perigos do Oriente para a Rússia. Assim, Leonardo Coimbra aproveitou-o para fundamentar a sua visão da Rússia e da Ortodoxia: "Vladimir Soloviev – o mais lúcido pensador da Rússia, sem deixar de ser de uma estranha natureza profética – mostra claramente [aqui, em nota de rodapé nº 1, cita «A Rússia e a Igreja Universal»] o caminho de Bizâncio para um sentido religioso islamita, de modo que a conquista de Constantinopla estava feita em espírito antes da vitória dos turcos conquistadores"[2005]. Citando o texto do pensador russo, com as suas normas histórico-jurídicas da sua teologia, apresenta uma teosofia que envolve um "autêntico maniqueísmo implícito"[2006], colocando de um lado o *encontro pacífico do celeste e do terrestre*, e do outro, a *luta mortal entre o verbo divino e o princípio infernal para a possessão da alma do mundo*. "Luta entre Deus e Satã? // E luta para a posse da alma do mundo? // Então há dois princípios, e, mais, há um indiferenciado que se oferece à conquista possível dum ou de outro princípio. Maniqueísmo e panteísmo, rondando…"[2007].

Curiosa é a citação que faz do autor acerca do possível paradoxo do ativismo cristão – "Os católicos julgam que o *mais seguro* é atravessarem o mar, juntos numa grande nau experimentada, construída por um mestre célebre, governada por um piloto hábil e munido do necessário para a viagem. Os protestantes pretendem pelo contrário que cada um deve fabricar um barco à sua vontade para navegar com mais liberdade. Esta última opinião, por errónea que seja, é ainda discutível. // Mas que poderemos empreender contra esses que a si mesmos se chamam ortodoxos, para os quais o melhor meio de chegar ao porto é imaginar que já lá está. É por isso que eles julgam acima das comunhões ocidentais, que, na verdade, nunca suspeitaram que a grande questão religiosa se possa resolver tão facilmente"[2008]. Leonardo Coimbra apelida este quietismo oriental dos ortodoxos russos de *oblomovismo* (expressão tirada do romance *Oblomov*, de Ivan Goncharov, e é, igualmente, o nome da mais famosa personagem do mesmo; quer significar o cansar-se apenas ao preparar-se, sonhar ou imaginar possibilidades, sem nunca as realizar, ou doutrina originária da literatura russa que muitos apelidam, hoje, de híper-inativismo) que só pode desaguar numa ucronia, num tempo imaginário ou de como poderia ter decorrido esse tempo fictício dentro de um tempo. Na *Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, Soloviev é

[2005] RHHS [1935], p. 222.
[2006] RHHS [1935], p. 271.
[2007] RHHS [1935], p. 271.
[2008] RHHS [1935], p. 274.

citado quando o nosso filósofo afirma que para o bolchevique "não há novo"[2009], pois o *momemto dialético* da consciência comunista encarcera o ser do Universo na retidão da sua vontade e na claridade do seu conhecimento, isto é, o *Universo bolchevista* é um Fim que só se pode atingir em sonho. E este sonho é equiparado ao das profecias de Soloviev sobre o Anti-Cristo: uma humanidade autossuficiente, que vive e morre na fusão pandemonista. E, em nota de rodapé explica quem é o *Anti-Cristo* de Soloviev, o *ditador da Europa*: " (…) consegue levar a humanidade ao quase adormecimento na plena satisfação dos seus desejos. Para acabar ainda lhe falta a unanimidade religiosa feita em torno do seu pontificado. (…). O comunismo perfeito seria essa plenitude, de animais satisfeitos, duplicando essa satisfação no epifenómeno da ruminação sentimental. (…). Ilusão, tudo o que procure tapar a boca hiante duma fome que nada de finito poderá estancar. É, pois, ilusão qualquer Anti-Cristo da plenitude por preenchimento da sensibilidade, desejos e tendências do *homo* comunista!"[2010].

Jean Marie Guyau (1854-1888), que depois de um breve período de *espiritualismo* aproximou-se das correntes naturalistas do fim do século XIX, sobretudo na sua vertente sociológica, considera o sentimento como a *verdade mais ampla*[2011], sociologicamente. Afirma Leonardo Coimbra que este autor "penetrara o pensamento de emoção"[2012]. A moral e a ética, uma filosofia dos valores, foram o seu campo de eleição, e neste procurou construir uma moral sem obrigação e sem sanção. A moral é o ato que aumentando a alegria interior, a harmonia e a amplidão do querer humano, aumenta, como um automatismo, a alegria exterior que a recebe como nos dando[2013]. Buscou para a vida um significado dos valores, porém, "o seu critério de vida generosa e fecunda nunca saiu da vida estética e moral"[2014]. Assim, diz Leonardo Coimbra, a sua obra assenta "num equívoco sobre a natureza da sanção e da obrigação"[2015]. O seu ponto seguro, que o nosso filósofo apelida de *crença heróica*[2016], que parece não questionar, como homem do seu tempo, é o da ciência, o qual não permite, na sua ótica, imperativos categóricos. A vida que tende a manter-se e a crescer em tudo o que vive, primeiro inconscientemente, e depois com o socorro da consciência espontânea ou refletida. Porém, lembra o nosso filósofo, "não há sanções, nem obrigação exteriores à vida desde que esta se intensifica,

[2009] RHHS [1935], p. 374.
[2010] RHHS [1935], pp. 374-375, nota de rodapé nº 1.
[2011] Cf. C [1912], pp. 303-304.
[2012] OIC [1913], p. 127.
[2013] Cf. EQERC [1923], p. 232.
[2014] AIVG [1917], p. 214.
[2015] C [1912], p. 233.
[2016] Cf. EQERC [1923], p. 232.

expandindo-se"[2017]. Mas não basta falar da vida, para se puder compreender o acordo entre a extensão e a intensidade, é preciso qualificá-la segundo o critério de um *máximo de personalidade*. Da máxima coordenação do pensamento e dos sentimentos. Seguindo a máxima de não ser possível suprimir a obrigação e a sanção, procura substituí-las e encontrar na realidade social o motivo da personalidade. "O sentimento de obrigação é uma prova da presença de representações colectivas, isto é, da existência da noção do irredutível social. O direito, a moral, a moda pesam sobre o indivíduo o peso da penalidade, da censura e do ridículo"[2018]. Uma moral nascida de factos não pode ser universal e absoluta, mas factualmente é a forma primitiva e universal de todo o bem desejado. A vida é, assim, o equivalente do imperativo kantiano, isto é, uma força que arrasta e compele, ditando a sua própria lei pela aspiração a desenvolver-se incessantemente. Um irredutível sociológico *cousado* no momento histórico que confirma as suas noções gerais. Os poderes da humanidade são estes impulsos que nos fazem avançar. Para Leonardo Coimbra este pensador, com muitos outros, afirma "a possibilidade de criar instintos pela educação"[2019]. A falácia naturalista encontra-se em Guyau, quando entende que o seu método parte dos factos e deles tira a sua lei, ou seja, da natureza tira a moral e a ética. Será possível em sociologia, como se fosse uma ciência da natureza, fazer previsões tão rigorosas e com tamanha segurança? Foi com esta falácia naturalista que fez a previsão, certa para ele, do desaparecimento da religião. Esta, segundo Guyau, inscreve-se em três pontos essenciais: um ensaio de explicação mítica; um sistema de dogmas; e, por último, um culto e um sistema de ritos. Contudo, Leonardo Coimbra valoriza a sua intuição de uma humanidade, de uma sociedade, associada pela inteligência e pelas vontades, unidas pelos corações. A própria imortalidade neste autor dá-se pela *comunicação das almas*[2020]. Se, talvez como Nietzsche, parte do desejo de uma vida exaltada e alta, há de desaguar, pela generosidade, na máxima compreensão do abraço social; e aqui, o nosso filósofo entende que é "um fundamental e profundo cristianismo, que alarga a sua visão naturalista"[2021].

[2017] C [1912], p. 233.
[2018] C [1912], p. 234.
[2019] OPL [1909], p. 128.
[2020] Cf. C [1012], p. 357.
[2021] OSG, p.32.

B. A contemporaneidade de Leonardo Coimbra. O diálogo com o humanismo do seu tempo e hoje

Henrik Ibsen (1828-1906) é um discípulo de Nietzsche, que faz desta posição filosófica a sua: "Um teatro se ergue do esforço desequilibrado de Nietzsche, é a exaltação do homem por cima dos conceitos sociais petrificados, o valor do individual sobre o social da tradição e da herança: é a escola de Ibsen"[2022].

Lev Tolstói (1828-1910), conhecido entre nós por Leão Tolstói, é tido por Leonardo Coimbra como uma das figuras maiores do seu tempo, uma personalidade impar e multifacetada. Filósofo, artista e santo. "Ele foi essencialmente uma alma religiosa. A sua arte, a sua filosofia e a sua vida gravitam em volta da sua religião"[2023]. Marca-o porque a sua atitude no fim da vida aproxima-o da figura de São Francisco de Assis, procurando na pobreza e no abandono, numa *santa pobreza*, os meios, ou melhor, os companheiros de convívio diante da Morte. Em rigor acorda um sentido trágico do *Além da Morte* em ação viva na sua alma e na sua carne, no homem todo que se diz em ação espiritual na literatura. Num século "largamente descristianizado, é na pobreza e no abandono que as almas sérias encontram respostas às suas insistentes e aflitivas ansiedades"[2024]. A sua arte está preenchida de vida, dolorosamente experimentada das realidades interiores ou subjetivas, e, por isso, profundamente psicológica e moral, realizando a sua *auto*-educação moral. *Auto* porque esta educação não é imposta do exterior da sua existência, mas fervilha no interior do seu sentir e pensar, grafada na sua obra literária. "Tolstoi, em seu esplendor de glória, defronta a Morte e é Tolstoi o desgraçado, o inquieto, o louco sem mais sossego entre as tapeçarias de sua casa e os abraços terrenos da sua família"[2025].

E a sua filosofia estende-se para além, no aquém da existência, das contingências e relatividades fenomenais. É, para o nosso filósofo, um *pragmatismo moral*, passando

---

[2022] DHCP [1922], p. 86.
[2023] T [1910], p. 190.
[2024] FA [1927], p. 208. Nas pp. 208-210, deste mesmo texto, no exemplo de *um conto* do autor que nos resume, Leonardo Coimbra conclui: " Vassili desmoronou toda a solidez que o encarcerava na sua *suficiência*. Vogou no ar, perdido, sem ponto de vista que o fizesse reencontrar-se na existência. Foi perdendo toda a riqueza até deixar de ser protector, para ser um *nada* ao lado do outro *nada* que é Nikita, como ele agonizando, diluindo-se, deixando de ser. // E é neste momento que ele, feito outro, *pobre e abandonado*, vendo-se *mendigo* do ser, percebe uma Alegria de que jamais desconfiara. // Vassili é o próprio Tolstoi procurando nudez para que, sentindo a *esmola de ser*, que é a vida, pressentisse a Mão donde tomba, silenciosa e contínua, essa esmola infinita".
[2025] OMN [1928], p. 294.

(saltando) pela angústia e pelo amor. A sua arte expurgou em *Guerra e Paz* o complexo da morte[2026], pois a grande arte é sempre a revelação das reações íntimas da humanidade, catártica e capaz de expor a verdade da vida humana e do mundo. Um "vulcanismo de lavas da profundidade por entre as claridades do Dia"[2027]. Mas não é um filósofo medíocre, o homem da *verdade parcial*. E porquê? Porque foi um santo, "que viu o único valor da vida na bondade, e nela, *nesse absoluto*, se colocou sem querer sabe das necessárias adaptações do espírito à matéria"[2028]. Não é um alienado da objetividade do mundo e da existência da humanidade, só que *desprezou* a finitude das coisas pela infinitude de Deus, buscando sempre o Bem e valorizando devidamente a realidade objetiva a partir desse Bem. A verdade é somente uma forma de Bem, tornando inútil e desprezível, conclui Leonardo Coimbra, o objetivo absoluto. Assim, a ciência, como uma máquina, para Leão Tolstói, só vale como instrumento da consciência moral. É paradoxal o pensamento do escritor russo quanto à civilização e ao progresso, pois a ciência por si só é uma inutilidade, porque o "valor das coisas mede-o a quantidade do seu amor intrínseco"[2029]. A vida é para Tolstói, na hermenêutica leonardina, uma contínua ascensão para o Bem, um avanço nos domínios do Amor. Tem em grande consideração este escritor, que com outros lhe abriram as portas da *Mãe Rússia* e da sua *alma mater*, tão crucial para a sua compreensão da Rússia refletida e escrita em *A Rússia de Hoje e o Homem e Sempre*. Será este autor que o ajuda a caracterizar o cristianismo russso, "anatematizando o pensamento e a arte individuais, se identificara com esse cristianismo apocalíptico, messiânico"[2030].

Deus é, para Leão Tolstói, infinito e criador de todas as coisas, de tudo o que existe, até do Diabo (nada que contrarie a teologia católica), contudo tem uma visão diversa acerca do Mundo. Estaticamente define-o como um compromisso entre Deus e o Diabo, e dinamicamente como uma luta entre estes *dois imensos poderes*, desviando-se do *verdadeiro cristianismo*, mas característica fundamental do cristianismo russo (segundo Leonardo Coimbra na obra *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*). No artigo *Tolstoi*, de 1910, o nosso filósofo faz uma apreensão do conceito agostiniano de *Pecado Original* dentro da tradição gnóstica e apresenta-o como uma "queda de uma consciência pela culpa, ou falta de mérito – solução católica"[2031]. Concluindo com Jean Jaurès – *Deus cria o mal para desenvolver a sua infinita atividade de amor* – uma pobre e errada teologia que Job, no seu poema e prosa da dor e do sofrimento do inocente, derruba com facilidade. Leonardo Coimbra no percurso da sua maturação religiosa processa a sua transmutação filosófica, onde Deus e a Humanidade, de mãos dadas, caminham par a par na definição do

[2026] Cf. PEN [1926], p. 164.
[2027] OMN [1928], p.296.
[2028] T [1910], p. 190.
[2029] T [1910], p. 191.
[2030] CRSHH [1933], p. 672.
[2031] T [1910], pp. 190-191.

seu humanismo. Subir com Leão Tolstói ao alto desse *Himalaia*, e de todas as cordilheiras dessa *Terra de Amor*, onde "a consciência de um justo domina o Infinito"[2032].

Jules Lachelier (1832-1918), comentarista e intérprete de Renouvier, é de pendor mais idealista. É na sua obra, *Le Fondement de l'Induction*, que procura superar as objeções de Hume, que considera que a indução não necessita apenas do princípio da causalidade eficiente, mas igualmente da causalidade final (ou correríamos o risco de um regresso ao infinito), procurando demonstrar que ambas são *a priori* e sem as quais nenhuma espécie de objeto pode tomar consistência – " «…é, pois, no pensamento e na sua relação com os fenómenos que devemos agora procurar o fundamento da indução» "[2033]. Já em *Psychologie et Métaphysique* considera o *eu substancial* inapreensível, bem como o *eu* reduzido aos fenómenos não é menos inapreensível como tal. Como os fenómenos só são compreensíveis numa consciência, no espaço e no tempo, esta conceção leva-o ao idealismo, e fica prisioneiro de um dualismo insanável – "É, pois, o nosso espírito que impõe as leis aos fenómenos"[2034]. O facto moral não se deve reduzir a um epifenómeno, afirma o nosso filósofo, e como é uma afirmação que carece de razão suficiente, esta pode ser procurada no mecanismo ou no finalismo da vida. Jules Lachelier encontra-a no mecanismo, mas este "tem contra si a possibilidade da indução (Lachelier) e o recurso vergonhoso ao acaso"[2035]. Então, deduz o princípio da indução decompondo-o nas duas leis da seriação causal (mecânica) dos fenómenos e da sua organização sistemática (finalista), mas reduzindo tudo ao saber qual o nexo interno dos fenómenos. Conclui Leonardo Coimbra que este é "um idealismo consequente em que o mecanismo só existiria como momento dialéctico (Hegel, Hamelin), sistema orgânico de relações, onde a indução é um provisório artifício empírico"[2036]. Procura sanar esta posição com Pascal, apelando à fé na busca de um sentido concreto em *Notes sur le pari de Pascal.* Pois o mecanismo é *absurdo* e fingido na explicação do facto moral, servindo-se do finalismo sub-repticiamente. Para este autor, onde falha a pura razão para atingir o real concreto, apelamos ao *pari de Pascal* e, assim, pela fé, neste caso católica, para passarmos do possível ao efetivo e vice-versa. "Há aqui um desvio do exterior para o interior, que, sem solução, transporta o problema. De resto, o exterior e o interior são rios que misturam as águas, pois correm no mesmo campo de consciência, fluindo, refluindo e confluindo"[2037]. Se valoriza este autor, pelo seu trabalho repassado de *severa e transcendente* beleza e de altas manifestações metafísicas, não deixa de nele encontrar, por contraposição, a afirmação da unidade da pessoa humana.

[2032] T [1910], p. 191.
[2033] PI [1920], p. 134.
[2034] PI [1920], p. 134.
[2035] OI [1911], p. 223.
[2036] PI [1920], p. 137.
[2037] PI [1920], p. 135.

A questão da dualidade, e não o dualismo, que nega, pretende-a resolver com o apelo ao sobrenatural que valoriza a própria pessoa humana. Conclui o nosso filósofo que, portanto, não é "da possibilidade teórica da indução que é preciso deduzir o seu condicionalismo mental e fenoménico", tentativa frustada de Jules Lachelier que cai num círculo vicioso, mas "é na própria experiência que a indução deve vir alimentar-se, crescer e tomar consciência de si"[2038].

Wilhelm Wundt (1832-1920) é um psicólogo e filósofo alemão, impregnado em positivismo, que se deixou filosoficamente influenciar por Comte e Spencer, contudo superou, ou pelo menos atenuou, o agnosticismo metafísico e o materialismo positivista. É tido como alguém que aclarou a distinção entre ciências racionais e experimentais, o nó górdio da metodologia científica, com a divisão entre ciências reais e formais[2039]. Acusa-o de ser um *realista pecaminoso*, e a sua obra de superficial, possuidora de *grande cópia de factos e saber*, fazendo da mesma uma forte parecência com os "roteiros noticiosos do viajante em filosofia"[2040]. O nosso filósofo critica-lhe, muito parecido com Kant[2041], nesta classificação apriorística das ciências, a crença de que é possível, "não na apreensão interior, mas na percepção do real se pode encontrar algum invariante formal, como o espaço e o tempo"[2042]. A sua resposta passa por um espiritualismo evolucionista e pela generalização da teoria da transcendência em matemática, que é a sua teoria do transcendente filosófico. A ciência das formas, a matemática, e aqui, razão (*logos*) e coração (*pathos*) são duas necessidades equiparadas e que devem encontrar a mesma satisfação na filosofia. E "põe-nos a tirar à intuição o conteúdo: o resíduo é a forma, que a matemática estuda. // O número, o espaço, o tempo até, são para ele formas que na representação têm um número limitado de percepções particulares, mas que a lei geral do pensamento, da associação de princípio e consequência, torna ilimitadas"[2043]. Todavia, o espaço e o tempo são conceitos com conteúdo, mas considerando-os como, à maneira de Kant, formas do nosso modo de conhecer, então não é possível conhecer fora de tais formas. Mas as formas tiradas dos objetos de perceção não têm nenhum universalismo. É à volta deste possível universalismo que gira o transcendente de Wundt. Por outro lado, o transcendente pode ser *real* (quando excede os limites dados na experiência, e conservando as formas reais dos objetoss experienciados) ou *imaginário* (quando excede a experiência, modificando os conceitos reais da forma, ou mudando as propriedades dos objetos ou, até,

[2038] PI [1920], p. 169.
[2039] Cf. RE [1923], pp. 72-73.
[2040] ALI (livro) [1918], p. 293.
[2041] Cf. ALI (livro) [1918], p. 290: "repetição do vício geral do pensamento kantista, onde findou a originalidade alemã".
[2042] ALI (livro) [1918], p. 258.
[2043] ALI (livro) [1918], p. 290.

juntando novas propriedades; assim, não há correspondência dos conceitos às propriedades formais, nem às relações dos objetos reais). Contudo, valorizando este *transcendente imaginário*, admite a possibilidade de se tornar real pela aplicação real e do número indefinido destas unidades imaginárias (mas distinguindo que só os de primeira ordem podem ter tal aplicação real). O nosso filósofo, no seguimento da crítica a Kant, discorda. "Há aqui um lapso parecido com os célebres decretos de Comte sobre os limites do positivo, e é o da aplicação vectorial no espaço, que daria realidade de Wundt aos imaginários de segunda ordem. // E porque não aos de terceira ordem? // Porque, na aplicação escolhida, supondo que o espaço real (no sentido de Wundt) tem só três dimensões, mais nenhuma direcção sobra para outra ordem de vectores. // Mas que o espaço da geometria tenha três dimensões é para os geómetras, que não são realistas como Wundt, um simples postulado. // E se é indefinido o número de imaginários que podemos conceber, porque é limitado o que concebemos? Simplesmente porque o matemático *não brinca à transcendência*, mas faz um sistema de pensamento, cuja harmonia interior é sempre a razão desse limite"[2044]. Assim, o *transcendente real* é uma realidade não dada, e o *transcendente imaginário* não passa de uma possibilidade mental. O transcendente reduzido a hipótese ou hipóteses, de uma causalidade meramente formal e a unir sempre e sempre. Pior que Comte, o que reforça a rejeição deste filósofo no seu pensamento, concluindo que o transcendente de Wundt "é um eco sem fim das mesmas palavras, é uma concupiscência de inquieto pensamento, repetindo-se, repetindo-se sempre"[2045].

Tem a psicologia como um aspeto peculiar da realidade, contrariamente a Comte, como uma ciência fundamental, chegando a considerar as ciências humanas superiores às ciências da natureza. Porém, quer elevar a psicologia a um estatuto de ciência positiva, o que só é alcançável pela experimentação e medida em laboratório. Rejeita, indubitavelmente, o epifenomenismo materialista e a causalidade recíproca entre o psíquico e o fisiológico (tão caro a Comte). Mas aceita, por outro lado, a correspondência entre a série de fenómenos psíquicos (experiência imediata) e a série de fenómenos físicos (experiência mediata), como duas manifestações da mesma realidade. A vontade (querer e atividade) é, em última estância, a realidade fundamental e universal a que nos conduz a experiência imediata ou psicológica (o seu famoso voluntarismo). Quando contesta Comte, no seu desprezo pela psicologia, é a este autor influenciado por Comte a quem recorre para denunciar o seu cousismo, citando a sua lei (por via indireta na obra de G. Sergi – *La PsycologienPhysiologique*): " «As diferenças iguais absolutas de tom correspondem a diferenças iguais relativas do número de vibrações» "[2046]. Ora, o que esta lei permite é reforçar a sua filosofia criacionista, demonstrando que só por uma síntese de noções, e como tal conhecida, é permitido e natural buscar relações entre noções e sínteses. Este

[2044] ALI (livro) [1918], p. 292.
[2045] ALI (livro) [1918], p. 295.
[2046] C [1912], p. 186.

pensador alemão afogou "o indivíduo no ser colectivo"[2047], pois ao estudar a ação da sociedade na psicologia individual, "sobrepõe à vontade individual a do grupo"[2048].

Leonardo Coimbra demonstra, às claras, que este filósofo – tido por muitos como o Aristóteles da altura – apresenta a metafísica como um prolongamento em série das qualidades e leis naturais. Mais pagão do que Nietzsche, que muitos não conseguem desvendar, e, por isso mesmo, o mais fiel representante do paganismo germânico. "Nem ao menos o dualismo platónico, tão altamente revivido na Alemanha por Kant, lhe inibiu um tão ingénuo regresso à primitividade pagã"[2049]. Leonardo Coimbra, de sobremaneira em *Guerra Junqueiro* (1923), percebe que este autor acaba por fragilizar a Razão e abre caminho à Magia, que em rigor desvia o postulado do princípio da causalidade natural.

August Weismann (1834-1914), biólogo alemão, é um opositor do lamarkismo, defendendo a continuidade da vida e a imortalidade. Apresentou e defendeu uma teoria da hereditariedade baseada na separação das células somáticas e germinativas, sugerindo que o material genético se encontrava armazenado nos cromossomas. O nosso filósofo diz que, mais do que qualquer outra teoria transformista, esta "é uma teoria da *hereditariedade dirigida*"[2050]. E nesta teoria é tão complexa e completa esta direção, que todo o mundo orgânico é *virtualmente no longínquo plasma germinativo* que encontra a sua origem. Um direcionismo *mais condensado e sábio*. Este plasma conserva, sempre, um mínimo inalterado e, por outro, existe a continuidade do plasma que justifica a herança e as variações. As variações dão-se na maturação das células descendentes (os *idos*) e devido à seleção germinal. O que não permite esta teoria é a *transmissão dos caracteres adquiridos* de Lamarck. Mas Weissman permite com a sua teoria afastar o darwinismo das críticas de que é acossado e para as quais não encontra resposta. Leonardo Coimbra, entendendo-a como mais razoável, conclui: "O weissmannismo é o ponto a que naturalmente têm de chegar todos aqueles que quiserem achar a *linha* da vida pelo quase exclusivismo da selecção dos acidentes felizes. A explicação do aparecimento desses acidentes é ainda por uma selecção entre outros acidentes, que dependem da nutrição. // É um mínimo de lamarkismo, que toda a teoria, desde que queira penetrar na formação dos acidentes, tem de admitir"[2051]. Esta teoria é, sobretudo, uma doutrina representativa das explicações selecionistas, sem se fechar completamente à adaptabilidade na seleção germinal. A *direção* domina, e é irredutível, segundo o nosso filósofo, não só a seleção germinal, mas toda a ontogénese. Como, por outro lado, percebendo a belíssima arquitetura desta teoria evolucionista, faz, mais uma vez, apologia da dialética das noções como sendo o metódo

[2047] OSG [1916], p. 33.
[2048] AIVG [1917], p. 215.
[2049] GJ [1923], p. 366.
[2050] C [1912], p. 164.
[2051] C [1912], p. 166.

verdadeiro de fazer ciência sem cousar as noções – as teorias são *sistemas de noções elevando as vagas intuições a realidades racionais*[2052]. Entendo que, Weismann, não recusa, nem repugna, o lamarckismo (como entende, erradamente, o nosso filósofo[2053]), mas o interpreta livre das influências dos naturalistas que lhe colocaram a questão dos *caracteres adquiridos* como parte basilar da sua doutrina.

Leonardo Coimbra gosta das duas teorias, purgando-as dos seus erros, e une-as numa "teoria nova e superior (…) como síntese"[2054]. Este movimento dialético sai reforçado na sua exposição e considera em pleno as duas noções básicas da Vida – *direção* e *herança*. Contudo, reconhece perentoriamente, que esta teoria como o lamarckismo propõe o direccionismo. É, exatamente, quanto aos *caracteres adquiridos* e sua transmissão, a *herança*, que a questão é premente. Weismann apresenta a descontinuidade entre o *soma* e o plasma germinativo, quer dizer, a impossibilidade de transmissão dos *caracteres adquiridos*. E Leonardo Coimbra propõe-se encontrar fenómenos onde os caracteres adquiridos são transmitidos à geração seguinte[2055], caricaturando as amputações que são intransmissíveis[2056]. Se encontra dificuldades para o weismannismo, pois a experiência de Cunnigham com os peixes Pleuronectas provara a transmissão dos caracteres adquiridos por ação do meio e pelo modo de vida, contudo é pouco conclusiva para o neolamarckismo. Pergunto, a questão é Lamarck e a sua teoria ou os seus seguidores? Como já o escrevi antes, os neolamarckistas, mais propriamente os naturalistas, fazem uma leitura errada do *mestre*. É por isso que se situa entre os dois, lamarckismo e weismannismo e procura, ou propõe, uma síntese dos dois. Os seguidores de Weismann dirão sempre que são modificações do plasma germinativo e não do *soma*, e os seguidores de Lamarck dirão que é a transmissão dos caracteres adquiridos, isto é, e Leonardo Coimbra conclui bem, as "experiências tendentes a demonstrar a herança dos caracteres adquiridos são assim julgadas por uma comparação com todo o pensamento biológico envolvido nas teorias darwinistas lamarckistas"[2057]. Pede, na condicional, que a teoria deste autor, que obriga a uma profunda atenção sobre o íntimo dos fenómenos, pela qual tem muito apreço, seja sucedida por outra que explique a dificuldade da transmissão dos caracteres adquiridos e do como se pode fazer caso seja possível. "É na própria teoria de Weismann, no movimento de complicação dialéctica, que devemos procurar o caminho das

[2052] Cf. C [1912], p. 166-167.
[2053] Cf. C [1912], p. 170.
[2054] C [1912]], p. 170. Ou, nesta mesma página: "O movimento weismannista converge com o movimento neolamarckismo para uma síntese superior, e o motivo da ligação é a transmissibilidade dos caracteres adquiridos. O problema da transmissão dos caracteres adquiridos é, por sua vez, discutido com noções weismannistas e lamarckistas, o que claramente indica a natureza dialéctica de todo este movimento".
[2055] Cf. C [1912], pp. 173-175: Brown-Séquard, Hill, o "bicho-da-seda", Cunningham, a calosidade dos camelos e a experiência de Bonnier. Mas o caso que mais valoriza é o das conchas fossilizadas, *Nautilis*, "os representantes da mais velha vida do planeta" (p. 174).
[2056] Cf. C [1912], p. 172: as caudas dos ratos cortadas e a circuncisão bíblica.
[2057] C [1912], p. 175.

novas teorias que, admitindo a herança de certos caracteres adquiridos, procuram explicá-la e não só recebê-la com um processo de universal alcance e eficácia. A teoria de Weismann era, num primeiro momento, uma teoria exclusivamente seleccionista das variações devidas aos acasos da expulsão dos cromossomas e da anfimixia. Mas, para abranger noções vindas de várias experiências, Weismann admite uma selecção original, que é uma luta do determinante pela alimentação, luta aliás activa, onde o determinante vitorioso se modifica chamando a si a melhor alimentação"[2058].

A sua nova teoria encontra neste autor a porta aberta, quer na *seleção germinativa*, quer, em cada célula, nos *determinantes de reserva*. E, por outro lado, tudo o que expôs, leva o nosso filósofo a concluir que a *direção* é mais profunda do que supõe o próprio Weismann. A sua *nova teoria*[2059] assume, assim, Lamarck e Weismann, Darwin e Dantec, bem como Delage. Leonardo Coimbra é perentório: "por isso em absoluto nos repugnam todas as teorias sobre a origem da vida, que para nós, sendo irredutível, não é derivada"[2060]. São as explicações cousistas, o vício e o preconceito cousista, que o levam na senda da proposta da sua Filosofia Criacionista. A sua *nova teoria* da evolução da Vida passa, forçosamente, por aqui e na, consequente, distinção entre a Vida e a Matéria (Empédocles é quem mais contribuiu para esta confusão, que Haeckel recupera na contemporaneidade de Leonardo Coimbra: tirar da matéria a vida). E, preocupação primeira nestas teorias da origem da vida e sua evolução, as noções de direção e herança. Valorizando, não tanto o acaso, mas sobretudo tornando mais evidente o direccionismo, que para Leonardo Coimbra é fruto da maturação da própria teoria de Weismann. Livra-se do *evolucionismo cousista*, pois a evolução não pode ser, nem é, uma *miraculosa génese de novas realidades*. Tornando-se mais abrangente, e procurando explicar todos os fenómenos, a teoria de Weismann "tem de alargar-se para manter essa definição [de caracteres adquiridos, sem ser demasiado exclusivista]. A separação absoluta entre plasma e o soma torna-se um pouco mais flexível; a noção de influência do meio, convergindo com a de selecção, dá a selecção germinal. // A selecção germinal dá uma importância nova ao meio interior e, convergindo com a relatividade da distinção das células germinativas e somáticas, indica uma adptação lamarckista de todas as células ao seu meio"[2061].

Na refutação do monismo materialista de **Ernest Heinrich Haeckel** (1834-1919), logo no início da sua carreira filosófica[2062], em *O Princípio da Conservação da Energia*[2063]

[2058] C [1912], p. 176.
[2059] Cf. C [1912], pp. 177-178.
[2060] C [1912], p. 180.
[2061] C [1912], p. 178.
[2062] Desde logo em *O materialismo* (1909), abordando a filosofia materialista, apresenta Haeckel, e prometendo referir-se a ele, como – "isto é a filosofia que nos pretende dar o mecanismo real do Universo… // (…) // Com efeito: o princípio basilar do monismo haeckeliano é o princípio mecânico da

(1909), é assumida a crítica ao materialismo em geral: "Não há Deus porque a matéria é eterna e eterna é a energia, dizem uns. Não há liberdade porque a energia conserva-se, dizem os outros"[2064]. Leonardo Coimbra denuncia como grande erro desta corrente de pensamento, apelidada de haeckeliana e apresentada no seu "formidável livro", a violência que radica na sua pretensa unificação do Universo – "Só existe a Substância universal, que é ao mesmo tempo, Deus e o Mundo; Matéria, Energia e Consciência"[2065]. Reduzindo tudo à matéria, que apresenta como um delírio e uma chantagem de Haeckel, e que supostamente esgota o que se entende por Universo. Nada existe para além da matéria. Acusa-o, sobretudo, "quando acha a unidade pela existência da consciência atómica. Ou o átomo é um estéril e arbitrário devaneio metafísico ou é uma *determinante científica*. No primeiro caso Haeckel delira. No segundo caso, quando atribui espontaneidade ao átomo, comete um erro indesculpável e uma acção feia por seduzir, com a autoridade do seu nome, os leitores ignorantes a acreditarem semelhante tolice"[2066]. Este é, de sobremaneira, um *cousismo* da massa e da energia, mecânico e energético, e que, afirma n'*O Criacionismo*, são antagónicos[2067].

Mas é ao estudar Antero de Quental na sua obra *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental* (1921), que tal mais assumidamente se dá. Contudo, não se nos pode varrer da mente que em tempos anteriores Leonardo Coimbra foi seduzido pelo materialismo mecanicista – "Eu, como os rapazes do meu tempo, escravo fui deste determinismo de ligações totais que um Haeckel e um Dantec tinham, generalizando das ciências, feito tombar as almas inquietas"[2068]. Esta apresentava-se como uma espécie de grande atração para os *jovens revolucionários*, atraídos pela sua singela clareza, elegante e sensual eloquência, e pelo papel histórico de dogmática revolucionária contra todas as outras

---

conservação da energia. Ora tal princípio ou é posto pelo que se chama a teoria energética da física, ou o é pela teoria mecânica. No primeiro caso, perde o valor filosófico, o que os próprios criadores da energética declaram, pois não querem saber do fundo real, oculto, do fenomenismo. Aqui seria interessante mostrar como a energética se resolve afinal numa mecânica diferente, mas com átomos afinal. // No segundo caso, tal princípio assenta no atomismo; afirmá-lo é afirmar o atomismo. // Assim, o monismo haeckeliano ou se aniquila como filosofia, ou se reduz a atomismo " (OM [1909], p. 146).

[2063] Cf. OPCE [1909], p. 168: "Quando se fala da conservação da energia, sempre se pensa na Energia com E grande, e sempre se pretende aplicar o que a ciência ensina da energia, da grandeza definida em cada caso particular, à *Energia* metafísica, transcendente e universal. // Sem mais análise seria lícito duvidar da legitimidade desta universalização de um conceito científico, Nem ele, oriundo de uma experiência parcelar, poderia ter a riqueza, a compreensão de um conceito universal; nem tão-pouco a sua estrutura formal, resultante de experiências particulares, poderia convir ao seu novo destino mais amplo e geral".

[2064] OPCE [1909], p. 168.

[2065] C [1912], p. 275.

[2066] OPCE [1909], p. 169. Ou, C [1912], p. 218: "dando consciência ao átomo (Haeckel e Dantec) custa pouco a concedê-la ao homem, e eis a desejada e mística *Unidade*. Singular procedimento em homens que conhecem os métodos científicos e deviam evitar a tagarelice inútil! // A consciência feita com a matéria, ou a consciência duplicação inútil da matéria são absurdas".

[2067] Cf. C [1912], p. 275.

[2068] EB [1921], p. 314.

dogmáticas, sobretudo a religiosa e moral. Haeckel como adepto das teorias de Darwin que era, defendia que a ontogénese é uma recapitulação da filogénese, admitindo, igualmente, uma única substância eterna e infinita, a natureza submetida ao processo de evolução. Não só quanto aos seres vivos, mas igualmente a matéria inorgânica, sujeita a transformação nos seus atributos de movimento e de energia. Nega o conceito de criação, bem como a destruição. Consequentemente, negava a pertinência de toda a metafísica, especialmente as questões de Deus, da liberdade e da imortalidade. Para este pensador as oposições mundo espiritual e mundo material, bem como natureza e cultura, são ficção, pois o universo e a história reduzem-se ao progresso resultante da evolução da natureza culminada na consciência da natureza. Aqui reside o seu monismo materialista, que preconiza um determinismo científico que nega a liberdade da humanidade, e favorece um relativismo no agir humano. Num *animismo pré-científico* que tudo coloca, sentimentos e consciência, no átomo. E para este "papa da nova religião monista"[2069], a humanidade é identificada com o processo de evolução biológica e a reflexão filosófica é, ridiculamente, reduzida a uma fase superior do desenvolvimento do cérebro (como tal posição tem hoje adeptos muito conceituados nas neurociências). Leonardo Coimbra é sem equívocos, e afirma: "nunca a vida sairia de tais especulações"[2070].

Alfred-Jules-Émile Fouillé (1838-1912), autor da metafísica das ideias-forças, onde procura conciliar o naturalismo com o idealismo. Mas a *jóia da coroa* de Leonardo Coimbra é a liberdade, não raras vezes coartada pelos instrumentos da sua própria ação, bem como é na profundidade da consciência humana que se procura a liberdade, e esta só se liberta dos seus constrangimentos pela *graça* e o *irracional*, para além de cada e de todas as razões. Assim, o racionalismo abstrato, que não pode demonstrar a liberdade, é estéril. Este racionalismo, clássico ou dinâmico, como ou de Foulliée, "não conseguira salvar a liberdade com o seu expediente das ideias-forças"[2071]. Mas, ao contrário de Bergson, o nosso filósofo entende que o seu erro orignou-se no colocar fora esse espaço do pensamento, ou antes do Ser, e não o espacializar o tempo. Ultrapassando o aspeto histórico, esta conciliação é entendida como eclectismo especulativo. Em *Excerto*, de 1912, onde debate a questão do conhecimento, afirma que toda a metafísica, para ser consciente e voluntária, pede uma gnoseologia. Aqui denuncia o *empirismo puro* e o *racionalismo puro*, e apresenta a *intuição*, ao mesmo tempo que apresenta os seus perigos, e que nos leva a uma *metafísica pluralista e socialista*. E se a lei de síntese é a *Máxima Racionalização da Intuição*, é o princípio da identidade, absoluta exteriorização (pura

[2069] C [1912], p. 276.
[2070] C [1912], p. 181. Refere-se as suas especulações sobre a instabilidade dos compostos de caborno e vê neste um continuador de Empédocles na confusão que lança sobre a matéria e a vida, reduzindo tudo ao material. Portanto, anula a distinção entre Matéria e Vida, um dos maiores erros da contemporaneidade.
[2071] ADG [1916], p. 172.

inércia), que faz a sua demonstração. Mas Fouillé finge "com o princípio da razão suficiente, princípio das ciências sem perfeita exteriorização"[2072]. Mas valoriza a sua posição acerca da consciência, que não é um epifenómeno[2073], e as ideias-forças realizam, como um binómio, a unidade do físico com o psíquico, unindo a inteligência e a vontade, tornando toda a ideia, enquanto tal, uma força. Contudo, "para nós, a diferença é ainda muito grande. A liberdade não é uma ideia fazendo-se acção; a liberdade é, em si mesma, activo sistema de noções. A moral da ideias-forças é superior à liberdade ideia-força, porque, aí, é um dinamismo de ideias, que é a própria actividade moral"[2074].

Ernst Mach (1838-1916) no que diz respeito à análise da natureza e ao desempenho de certos princípios e conceitos físicos, destacando-se a mecânica, levá-lo-á a uma atitude anti-substancialista e antimetafísica. É pela sua obra[2075], *La Mécanique. Exposé Historique et Critique de son Développement*, que fundamenta o seu conhecimento histórico da mecânica e das teorias, e os princípios de Galileu. A sua epistemologia desenvolver-se-á na supressão dos *a priori* na interpretação do conhecimento. Assim, a ciência consiste na tradução de factos, formados por elementos, que são conteúdos de consciência ou sensações, eliminando a distinção kantiana da coisa em si, o número, e o fenómeno, bem como faz desaparecer, quer da psicologia, quer da física, os conceitos de substância e causa, sendo esta substituída pelo conceito matemático de função. Nada existe fora das sensações, e as coisas reduzem-se a complexos de sensações. Uma das mais graves consequências desta epistemologia é a redução do conceito de *Eu* a auxiliar, pois a prioridade é dos elementos. Por outro lado, para este autor, um sistema de conceitos científicos possui unicamente uma justificação pragmática, definidos por um critério de preferência – os mais simples e mais coerentes (princípio da economia do pensamento), pois são os de mais fácil e fecunda aplicação. É este simbolismo, ou imagem sensual, que em 1909, em *O materialismo*, o leva a citar a par de Poincaré e de Duhem[2076]. Com estes, ele relativizou o valor da ciência, ou como escreve o nosso filósofo: "Não deprimo a ciência. Digo que é da ciência o que lhe pertence, e não é dela a vida do espírito senão sob o ponto de vista do inerte, isto é, nas suas repetições e automatismos"[2077]. Não se deve

[2072] E (1912) [1912], p. 286.
[2073] Cf. AIVG [1917], p. 216: "O que de mais alto e claro existe no homem é o supremo persuasivo (Fouillé) da moral. // O homem quer a mais alta harmonia da vida ideal que concebe, e, como a quer, desdobra-se em amoroso e fecundo esforço de acção. // A consciência é logo, como conhecimento ou querer, um laço, uma realidade social".
[2074] C [1912], p. 225. Ou, em OCLPM [1915], p. 170: "procurou Fouillié a liberdade na sua própria ideia, com a brilhante teoria das ideias-forças".
[2075] Cf. C [1912], p. 79.
[2076] Cf. OM [1909], p. 142.
[2077] PCa [1911], p. 253.

olvidar a presença deste pensador e cientista no materialismo dialético de Lenine e nos diversos movimentos revolucionários de esquerda do início do século XX.

Gustave Le Bon (1841-1931) era psicólogo, médico e etnólogo. Muito dedicado à psicologia científica e evolutiva, aplicando-lhe o método positivista, estudará a psicologia das massas. Fará o mesmo com a filosofia da história e a pedagogia. Expondo o *ato livre*, como primeira condição de liberdade, apresenta o caráter que a própria vida humana deve criar, e esta por sua vez é impulso e consciência. Quando a dificuldade surge na adaptação é a consciência a guia da vida. Leonardo Coimbra, logo de seguida, expõe a educação como a força maior do progresso e da renovação da vida. É exatamente neste ponto que no texto *O pensamento e a liberdade* (1909) critica Gustave Le Bon. Na *grande discussão dos sociólogos* Gustave Le Bon faz parte daquele grupo que apelida de "empíricos aos que querem reformar as sociedades, porque o homem é escravo dos seus antepassados pelo atavismo. // É discussão que deixo para outro estudo. Somente direi que Le Bom se limita a constatar o facto da permanência secular dos costumes para concluir um atavismo activo, agente dessa permanência. // E porque não será a inércia, a passividade portanto, que permite tal permanência? Ao incontestável facto da demora secular dos costumes não se opõe o facto não menos incontestável de históricas revoluções de costumes? E se depois de reaparecerem por vezes os antigos costumes, não será ainda a passividade de algumas almas fracas, rebeldes ao trabalho contínuo da consciência moral, crítica, reguladora da vida? // É, pois, pelo pensamento que o homem se há-de libertar, é o ensino o que os revolucionários devem renovar e refazer"[2078]. E este pensador o que faz, magistralmente, é confundir toda a vida com a memória elementar ao definir educação como a arte de tornar inconsciente o consciente. A memória é para o nosso filósofo toda a organização espiritual, pois o tempo empírico, que tem uma certa duração mecânica, e o espaço empírico, que tem uma certa grandeza e forma geométrica, não são as formas da atividade social, da memória, das pessoas humanas. Pois, das "relações empíricas imediatas para as relações mediatas, mas verdadeiras, é o progresso da nossa memória consciente, que não é mais que esse mesmo *sistema de relações*"[2079]. E tudo é obra desta memória – a ciência, a arte e a moral. A memória consciente é a própria vida da consciência, que sobe de relação em relação até se fazer o garante das relações universais. O corpo, a relação, individualiza a humanidade, e é sempre necessário à realidade social – instrumentalismo de ação. E nunca o puro inconsciente tornar-se consciência. A consciência existe e não se cria do nada, aparecendo diante das manifestações suficiente vivas e novas e despertando a curiosidade humana.

[2078] OPL [1909], pp. 128-129.
[2079] ALI (livro) [1918], p. 386.

Giuseppe Sergi (1841-1936), versado em antropologia e filologia, e depois em psicologia e pedagogia, começou por ensinar nos liceus italianos filosofia e grego. É um positivista assumido na versão mecanicista de Spencer, sendo uma das suas obras mais significativas desta época o texto citado por Leonardo Coimbra n'*O Criacionismo – La Psycologie Physiologique*. Nesta existe um capítulo onde explica a passagem da sensação à ideia, dentro do seu esquema que distingue duas fases na perceção (em italiano a obra tem por título – *Teoria fisiologica della percezione*): perceção sincrética e perceção analítica. Na primeira fase as sensações dão imagens totais, sendo as primeiras imagens individuais (um objeto, um indivíduo), e por isso capazes de gerarem confusão. Estas, as perceções sincréticas, são próprias dos animais inferiores e são a iniciação psíquica do homem e da mulher. Já na segunda fase a *força psíquica* atua sobre o primeiro *produto de perceção* e decompõe-no em universal e particular. Este é um trabalho espontâneo, que decompõe a imagem em elementos, e cada um deles é uma imagem parcial do objeto. Este é o processo de ideação que forma esta *ideia*, que é a imagem parcial do objeto. Em rigor, uma análise mental e uma perceção individualizada. Mas para Giuseppe Sergi, diz Leonardo Coimbra, "não pode haver uma ideia individual porque a ideia é sempre a representação duma parte do indivíduo e não do indivíduo inteiro, pode haver apenas um conceito individual"[2080]. Mas é com esta distinção, tornada possível, entre universal e individual, que se torna possível distinguir semelhante e diferente, fazendo surgir o *Pensamento.* O nosso filósofo, continuando a refletir com Giuseppe Sergi, apresenta uma outra conclusão da psicologia fisiológica – depois da decomposição analítica pode suceder-se uma recomposição do indivíduo da perceção. E este é o primeiro *ato do pensamento*, ao qual se segue um novo processo de análise e síntese e de conhecimento por distinção. Esta leva à formação de ideias gerais e da *lei da relatividade* (quer dizer, do conhecimento por distinção). A evolução última do pensamento, a *Razão*, é a afirmação consciente e voluntária da coerência das relações. Esta obra de Giuseppe Sergi é tida como *insuspeita*, pois versa sobre psicologia filosófica, que habilmente Leonardo Coimbra usa para comprovar a sua filosofia criacionista, pois "se serve duma irredutível actividade psíquica dirigida no sentido do mais perfeito conhecimento. // É uma actividade dirigida, que na sua última e mais perfeita forma, é a razão. // Se é a razão, e se é verdadeiro que todo o conhecimento é uma dialéctica de incessante racionalização, assistiremos agora à prova directa dessa verdade construindo a dialéctica psicológica, que deverá ser o próprio movimento racionalizante"[2081]. Portanto, este autor admite uma atividade psicológica que se procura dirigir no *melhor sentido* e onde a perceção sincrética cede passo à perceção analítica, evitando os erros em que a primeira fase poderia tropeçar. A sensação dada como um *átomo psicológico*, por outro lado, é *analisada* (ou pelo menos analisável), mesmo se

[2080] C [1912], p. 199.
[2081] C [1912], p. 200.

tratando de um cousismo denunciado por Leonardo Coimbra, não deixa de ser relevante. Mas, reforçando o vício cousista de que enferma Le Dantec, a sensação é uma síntese e um convite à ação: "A sensação é como vimos um corte num contínuo, é o que o *interesse* do sujeito fixa mais vigorosamente. Não há uma sensação isolada, e, na mais insignificante sensação, converge parte da vida psicológica do sujeito"[2082]. Quer dizer, *cousa* o interesse. Assim, negando a existência de sensação pura, Leonardo Coimbra afirma um *circuito da atenção* para o objeto e deste para a atenção. Não há, consequentemente, uma sensação passiva e dada como um *átomo* (um bloco inteiriço).

E aqui, o universal e o particular, sem serem percebidos como separados ou separáveis em si, são percebidos na imagem total do objeto. Caso contrário, estamos, a cada nível do pensamento, a crescer uma nova atividade psíquica e explicações desconexas, e a gerar um *perpétuo movimento* que nos impede de seguir no *melhor sentido*. Então, Leonardo Coimbra recorda, a "confusão é, como sempre, dar à palavra experiência um significado hesitante entre um sentido vulgar e absoluto realismo e um sentido racionalista"[2083]. Experiência comparada a *leis naturais* e o admitir uma realidade exterior de objetos dados e distintos. Assim, a crítica a esta psicologia fisiológica, das duas fases da perceção, podesse resumir na frase, *da sensação se parte e à sensação se volta*. Para Leonardo Coimbra a atividade psíquica e a atividade exterior não se colocam como atividades irredutíveis, existentes em si. "Não há separação entre as diferentes fases (Sergi) da actividade psíquica, mas continuidade e unidade. A sensação é já uma actividade de síntese, como é sempre o pensamento desde a sensação até à mais alta especulação teórica; e não só o pensamento como toda a vida psíquica, tendo a sua mais alta expressão e mais ampla e compreensiva síntese, na vontade"[2084]. Aqui o filósofo do criacionismo define a *vontade*, que sendo avassaladora e afirmativa, progride, por atividade de síntese, e cinestesia (sensibilidade nos movimentos), desde as sensações mais elementares, organizadas e referidas ao interesse da ação, até à personalidade. Um *contínuo esforço de coordenação e síntese*. Mas não se trata de uma mera associação de ideias, mas de, entendendo como elas se unem, servindo-se das *leis de associação de ideias* de Höffding[2085], conclui com a *passagem da parte ao todo*, que é, nem mais, nem menos, a "expressão da continuidade de síntese, que constitui o pensamento"[2086]. E em sistema, que se expressa na *atenção*, noção fundmental da psicologia, como manifestação da atividade sintética e laboradora das *ideias gerais*. Contudo, e Giuseppe Sergi erra ao substancializar (*cousar*) o momento ou fase da *ideia geral* e da relação entre as ideias, pois estas não são fases do pensamento. A vida psicológica é una e um dinamismo sintético que se encaminha, englobando noções pelo princípio da máxima racionalização, para a noção

[2082] C [1912], p. 201.
[2083] C [1912], p. 204.
[2084] C [1912], p. 205.
[2085] Cf. C [1912], pp. 207-208.
[2086] C [1912], p. 208.

irredutível: a *consciência*. Logo, não é necessário voltar *à realidade exterior* para encontrar o critério de verdade. E porquê? Porque a noção de *pessoa*, expressão máxima que se pode atingir, não se pode deduzir, nem se reduz, das noções biológicas, e nem a *consciência* se pode deduzir, mesmo em formas inferiores, do cérebro. Ser livre, diz o nosso Leonardo Coimbra, *é autodeterminar-se*. E isto, sem negar o papel das noções inferiores e anteriores – "É impossível deduzir a pessoa de noções anteriores, por isso, ela será livre dentro da verdade das noções anteriores e dentro das novas determinações que receba das noções superiores. Mas compreenda-se bem; como a vida nada seria sem as noções da química e da energética, nada seria a pessoa sem as noções da biologia e da psicologia"[2087].

Eduard von Hartman (1842-1906) definiu a filosofia como uma síntese entre Hegel e Schopenhauer, com o predomínio de Hegel; mas síntese orientada pelos princípios da filosofia positiva de Schelling e do seu conceito de Inconsciente (que segundo Leonardo Coimbra, *não é mais feliz* que Schopenhauer[2088]). Este autor procura demonstrar, com argumentos da ciência da natureza e da vida do espírito, que o Inconsciente cria e mantém o mundo. "A queda da vontade é o início do mundo. Na vontade havia ideia, houve perda desse elemento e começou o mundo"[2089]. Ao seu pessimismo eudemonológico, que coloca o devir dominado pela lei teleológica e fim último de redimir a vontade da fatalidade do querer, faz corresponder o otimismo evolucionista, pois só alcança aquele fim último através da consciência que integra o indivíduo na totalidade do processo do mundo, alcançando o não-ser e a maior felicidade possível. A sua suposta filosofia da religião, que não considera o cristianismo o ponto supremo da evolução religiosa da humanidade, é o *monismo concreto*. Neste a divindade é una e princípio de razão absoluto e essência absoluta do mundo. Assim, segundo Hartman, supera-se e concilia-se o monismo abstrato e o teísmo, e a redenção do indivíduo singular não é mais que o processo/meio de ajuda a redimir o absoluto. Os meios religiosos subjetivos de salvação são, em rigor, meios de ajuda da redenção do próprio Deus. A vida humana é, assim, um *serviço divino ininterrupto*. É a crítica da conceção de vontade deste autor das teorias do Inconsciente que merece a mais feroz crítica do nosso filósofo. Se essa Vontade já foi sábia e omnipotente, como compreender a sua queda e o caminhar (redenção) do mundo para a unidade divina? Uma Vontade que se contempla e não atua? Torna incompreensível a própria queda e a redenção. Esta é uma teleologia simplista e onde o Inconsciente toma uma forma vaga. O que leva o nosso filósofo a concluir, com um traço essencial da sua filosofia, de que a "primeira realidade é a Consciência, e com ela é preciso contar em qualquer tentativa de

[2087] C [1912], p. 223.
[2088] Cf. OPO [1909], p. 175.
[2089] OPO [1909], p. 175.

interpretação metafísica do Universo"[2090], enfrentando, sem pessimismos, a questão do mal. Para mostrar que a vida e a consciência, que não se podem tirar da matéria, são noções cientificamente irredutíveis, apresenta a experiência sobre a estricção dos metais de Hartmann. Conclui, sobretudo com os aços-níqueis, que este fenómeno prova a existência do direccionismo e a insuficiência da mecânica para "*realizar* a matéria"[2091].

William James (1842-1910) é citado por Leonardo Coimbra, no ano a seguir à sua morte, para nos lembrar que a cegueira da humanidade restringe o horizonte da sua existência e acanha as nossas aspirações – "Muito precisavam os nossos olhos de fugir àquela estranha cegueira dos seres humanos de que nos fala W. James"[2092]. Ou em 1924, apelidando-o de *ilustre e profundo filósofo americano*, que numa feliz expressão traduz em *vivo corpo* "a essência da *atitude religiosa* dentro da vida"[2093]. Aqui, a humanidade, como uma *pobre criança*, colocada numa *natureza rebelde*, vencendo em alguns momentos (recorda as vitórias recentes da ciência), sabe a morte como certa. Mesmo que idolatrada por muitos, morrerá a natureza também. Leonardo Coimbra, tocado por esta atitude religiosa da humanidade nas entranhas da existência, vê o socorro que baste a tremenda catástrofe na "piedade e [n]o amor dum Deus"[2094]. E esse é, cada vez mais, na pena e na inteligência do nosso filósofo, e, igualmente, no seu coração, Jesus, O Cristo – essa *primavera de amor*, que é a Verdade, a Vida e o Caminho. Esse "homem Jesus é o próprio *verbo divino* ardendo num inextinguível fogo de Amor! // Ele é o próprio Amor infinito rebentando em fontes de bondade no íntimo de todas as almas"[2095]. Porém, é quando se debate com a relatividade da ciência que mais se refere a ele e ao movimento filosófico moderno, *o pragmatismo*, tendo-o como o maior representante do mesmo. Sendo o pragmatismo uma filosofia excessivamente indeterminada, e, consequentemente, uma panóplia de pragmatismos que se apresentam diante do nosso filósofo. Se Auguste Comte corta no indeterminismo do critério de utilidade, William James procura "uma utilidade social muito mais ampla, com metafísicas raízes e ligações para as possíveis dimensões espirituais do Universo"[2096]. Se o pragmatismo de William James, pelo menos teoricamente, está preenchido de indeterminismo (ou mesmo excessivo), na práxis está determinado pelas suas opções de valor – William James afirma a existência de Deus – sendo preferível esta atitude do que o intolerante monismo de uma *razão imóvel*. Contudo é um movimento filosófico que, apesar de irracionalista, não lhe merece as melhores

[2090] OPO [1909], p. 176.
[2091] C [1912], p. 314.
[2092] ASS [1911], p. 246.
[2093] EL [1924], p. 55.
[2094] EL [1924], p. 55.
[2095] EL [1924], p. 56.
[2096] RE [1923], p. 183.

recomendações: "A filosofia pragmatista é bem reveladora da nossa época de acção e movimento, vitória e frenesim. É verdadeiro o que é fecundo para a acção – é o mais audacioso gesto do irracionalismo após a vontade faminta de Schopenhauer. Esta filosofia é, no entanto, empírica e demasiadamente incrítica"[2097]. E fá-lo, afirma-o, proclamando o empirismo radical, isto é, "um protesto da razão humana contra o preconceito científico"[2098] – *o cientismo*. Ora, e consequentemente o pensa, se a realidade escapa às abstrações científicas, logo a ciência não esgota, exaustivamente, o real, mas o seu critério de verdade encontra-o na fecundidade prática[2099].

Se em 1923 ainda não se declara um *religioso* confessional, ou de um culto particular, mesmo que assuma que no Colégio de Penafiel praticou o culto católico, sendo cético, afirma-se *sempre livremente religioso*. Desafia que alguém prove que nos seus escritos, por alguma vez que fosse, o contrário. "Sem nenhum acto de culto de qualquer confissão, fui sempre uma alma religiosa, no sentido de James, *sempre senti que os nossos actos são sérias relações com o Todo ou Universo e não simples anedotas sem peso*"[2100]. É o amor ativo, como atenção diligente, e a intimidade de todos os seres, o culto que presta a *Deus*. Sem *caridade*, citando Paulo na II Carta aos Coríntios, os cultos religosos de nada nos aproveitam; a fé em Deus encarna na vida da humanidade e faz-se *práxis* de amor e humildade. A religião não é a única grelha de leitura da vida e do real, embora seja uma possível e, sem dúvida para Leonardo Coimbra, uma das mais importantes. Confirma, para ele, o não assumido preconceito do positivismo filosófico e do totalitarismo do cientismo ("a dispersão esgotante e aniquiladora"[2101]) de muitos. Com a noção de *emoção* encontra nos estudos e trabalhos de William James notas de reflexão para o seu discurso denunciador da psicologia fisiológica e a sua forte tendência de reduzir todo o psiquismo humano à matéria, aos órgãos. De sobremaneira a *Teoria James-Lange*[2102] como tentativa de explicação fisiológica da emoção, donde procura tirar ensinamentos sobre a *higiene das atitudes*. Aqui as emoções resultam da consciência das atitudes de todo o corpo, e reduz-se a esta fórmula simples – uma sensação provoca certas reações somáticas, e a consciência dessas atitudes é a emoção. Lange (1828-1875) reforça esta teoria com o papel primacial dos reflexos do aparelho circulatório, e Giuseppe Sergi admite que a sensação excita o bolbo e a consciência das atitudes resultantes é a emoção. Já Paul Sollier (1861-1933) opôs a esta teoria a *Teoria Cerebral da Emoção* e outras teorias seguir-se-ão[2103] a contestarem

[2097] UCLC [1912], p. 404. Ou C [1912], p. 290: "O pragamatismo é um sincretismo materialista-idealista".
[2098] PCa [1911], p. 255.
[2099] Cf. OCLPM [1915], p. 170.
[2100] EQERC [1923], p. 236.
[2101] PCa [1911], p. 255.
[2102] Cf. C [1912], pp. 193-194.
[2103] Cf. C [1912], pp. 195-198. Aqui cita a obra de Revault d'Allones (1872-1949), *Les Inclinations*, e as experiências de Bechterew (1857-1927) e de Sherrington (1857-1952), que d'Allones conclui que o dado propriamente afetivo da emoção parece ser exclusivamente constituído pelas sensações viscerais e os fenómenos mímicos serão a expressão da emoção (e não só seus fatores como em William James). "À

esta. Willian James valoriza os fenómenos do subconsciente, facilitador e fautor do estabelecimento da comunicação religiosa com uma realidade superior, maior e melhor[2104]. Na linha de continuidade do estudo da religião por Höffding, William James apresenta dois tipos religiosos fundamentais sob a rubrica de naturezas *once-born* e *twice-born*[2105]. Partindo do seu pragmatismo, onde o critério de verdade é o sucesso ou fecundidade prática de uma ideia, William James vê o problema religioso no procedimento para com a vida na sua consideração global. Como, por outro lado, é uma relação entre o real e o ideal, que se fundem na mobilidade da sua lógica pragmática: "o ideal fecundo é a própria realidade"[2106]. Mas desagrada à *estética* de Leonardo Coimbra esta elasticidade que o faz sentir como um campónio na grande cidade de Nova Iorque. Pois o problema religioso é para o nosso filósofo a questão dos interesses cósmicos, onde a verdadeira liberdade faz o seu caminho entre dúvidas e estorvos. "Não há dum lado o real e do outro o ideal, há um ideal, uma doença de ansiedade, que, em permanente excesso, ergue o real à claridade de consciência e valor do templo. // O real é o templo do ideal, mas templo cuja arquitectura é regulada por uma gravitação centrípeta e centrífuga. // O ideal é o coração que em contínuas marés abraça e eleva o real"[2107].

Piotr Kropotkine (1842-1921), descendente da família real de Rurik, é um ativista político russo e um dos principais pensadores do anarquismo, destacando-se na versão anarco-comunista: a anarquia é forçosamente comunista. O seu pensamento libertário baseia-se numa crítica severa da burocracia estatal e do sistema prisional (pensado bem antes de Foucault), traduzido nas suas obras literárias e de filosofia política como *A Conquista do Pão* e *Memórias de um Revolucionário*. A sua condição de geógrafo favoreceu o seu contacto com os camponeses pobres da Rússia, condição que partilhou e que o levou a renunciar ao título de príncipe. Mas não à herança copiosa de seu pai, e esta permitir-lhe-á as suas *viagens anarquistas*, sobretudo entre os anarquistas suíços. Com os

---

teoria periférica da emoção é assim substituída uma teoria periférica e central que distingue, no sincretismo das primeiras teorias, a tonalidade emotiva vinda das sensações viscerais, dos factos mímicos e intelectuais do complexo sentimental. (…). // Isto é um exemplo do trabalho de psicofisiologia, que mostra bem o caminho desse trabalho análogo ao de todo o trabalho científico. De noção em noção, englobando noções, de experiência em experiência, englobando experiências; sempre para mais compreensivas e explicativas sínteses. A direcção da pesquisa e o seu valor científico é sempre no máximo da racionalização do intuitivo, cada vez mais real, porque cada vez maior é o número de noções que os sistemas anteriores possuem" (p. 198). E assim conclui pela filosofia criacionista, mesmo que o cousismo mine estas teorias.

[2104] Cf. C [1912], p. 359.

[2105] Cf. PR-SS [1914], pp. 153-154.

[2106] PR-SS [1914], p. 153. E segue com o exemplo concreto de Francisco de Assis – "A ideia religiosa que fez a vida de Francsico de Assis é a ideia feita carne dolorosa de sacrifíco e, por issso mesmo, realidade da melhor e mais concreta" (p. 154).

[2107] PR-SS [1914], p. 155.

camponeses aprendeu, e divulgou fervorosamente, o mutualismo[2108] como impulsionador de verdadeira evolução entre os homens e as mulheres. Proudhon e a sua obra *Sistema de contradições económicas* e os comentários de Sokolov aproximaram-no do socialismo libertário. Afastar-se-á das tendências marxistas, as quais denunciará, e aproxima do círculo bakuninista – Mikhail Bakunine propõe um materialismo total e um ateísmo cerrado. A religião é fortemente atacada, de sobremaneira o cristianismo, como amputadora da liberdade humana que é anulada em proveito da divindade. Contudo, este autor considera a liberdade como o domínio sobre as coisas exteriores no estreito respeito das leis da natureza. A sua moral anarquista, segundo o nosso filósofo, baseia-se em Guyau e "tem como postulado implícito uma analogia tal entre o *interior* e o *exterior* que as obras daquele possam *internar-se* e *viver* neste"[2109]. O estado é o grande obstáculo da realização da humanidade, impedindo-a de aceder aos meios materiais e morais para o seu desenvolvimento. É na Federação de Jura que fará a experiência das comunas de Bakunine que apelida de *relações igualitárias*. A Rússia Czarista persegue-o, mas também a Rússia Bolchevique, profundamente estatal, persegui-lo-á até à morte. Em rigor, este anarco-comunista, era um sonhador de um mundo sem estado, sem violência e sem Deus (ou religião), entendido como um opressor gerador de violência e de desigualdades, e amputador da humanidade, e concebia a sociedade como uma cooperação voluntária entre pessoas livres e iguais. Assim, a história da humanidade é a história das suas lutas. Não se pode esquecer um facto, que certamente implicou no pensamento e na vida de Leonardo Coimbra, que é a presença deste autor e de outros no movimento libertário do Porto durante a Primeira República. Jaime Cortesão é um dos anarquistas que mais influência teve no nosso filósofo, que o texto a Francisco Ferrer (que não concordava com os que não queriam falar de Deus, por exemplo nos livros das crianças) denota aquando da homenagem que lhe foi prestada. Leonardo Coimbra, que se pode definir como um anarquista utópico (sobretudo entre 1907 a 1909), é um ativista, em 1911, da organização libertária - Comité de Propaganda Sindicalista do Porto.

Eugénio Roberty (1843-1910) este filósofo e sociólogo russo está presente no seu dicurso de 1926, *O Problema da Educação Nacional*, onde apresenta uma organização do ensino que só se libertará do empirismo quando esta for o corolário de uma teoria da cultura humana. Para Roberty, como para o nosso filósofo, o ensino primário superior, é a base comum de todo o ensino, conhecimento e atividade cientifica, filosófica, artística e técnica. Este era o quadrinómio da cultura humana proposto pelo russo Roberty, que desenvolveu o nosso filósofo na sua obra *A Razão Experimental*.

[2108] Leonardo Coimbra cita, em nota de rodapé, *o apoio mútuo* (C [1912], p. 271).
[2109] EQERC [1923], p. 232.

Teófilo Braga (1843-1924) foi o principal divulgador do positivismo no Portugal do fim do século XIX e princípio do século XX, tendo como órgão principal a revista portuense *O Positivismo*. A propósito de um dito deste autor sobre Teixeira de Pascoaes, que terá apelidado a poesia do amarantino de *melancolia de provinciano*, Leonardo Coimbra, contestando, apresenta o último livro de Pascoaes, *A Senhora da Noite*, como uma "procura pela espiritualidade vivificar a matéria, integrando-a na universal aspiração redentora. Suaves, puros, virginais são os seus amorosíssimos versos"[2110]. Mais um argumento contra este impulsionador da visão materialista da vida e positivista da ciência, construindo o que mais tarde haverá de expor n'*O Criacionismo* e no consequente desenvolvimento da sua filosofia.

Harald Höffding (1843-1931), e os seus livros, presentes na biblioteca de Leonardo Coimbra, estão muito sublinhados e anotados, e apontam uma presença fundamental no nosso filósofo: o *conceito de religião*. Apelida-o de "notável filósofo"[2111]. Este pensador coloca na esfera do valor, isto é, da ética, o conceito de religião. "O problema religioso está para Höffding na relação entre os valores e a realidade. Temos uma noção de realidade e uma certa tabela de valores. Comparamos esta com aquela e da comparação resulta a nossa atitude religiosa. Achamos uma fácil e perfeita concordância entre o real e o ideal, entre o que é o que pretendemos que seja? // (…) // Eis que em crise d'alma somos caídos e dela sairemos para o pessimismo da inutilidade da Vida ou para uma nova forma superior de confiança metafísica"[2112]. Afirma de seguida que, com William James, estudou dois tipos religiosos fundamentais, mas, como com William James, está em desacordo com Höffding, pois à psicologia leonardina desagrada "a cautelosa positividade de Höffding, admitindo uma realidade e uma idealidade cuja dinâmica é um acordo sem esforço ou um esforço de conflito e adaptação externa"[2113]. Ora, como já em desacordo com William James, o problema religioso no nosso filósofo é um problema cósmico e não do meu quintal. E, por outro lado, o "problema da realidade como o problema dos valores não a determinam"[2114].

Höffding dedica especial atenção ao problema religioso, e procura solucionar o mesmo na distinção, que atribui a Kant, entre explicação, que pertence à ciência, e avaliação, que pertence à religião. É, para este pensador, certo que o elemento intelectual ocupa um lugar secundário no fenómeno religioso (que lugar então para a teologia?), sendo o mais importante perceber Deus, que assim é concebido, como síntese dos mais altos valores. Assim, Leonardo Coimbra, o cita explicitamente em *Sobre educação* – "a religião sabe

[2110] OPTP [1909], p. 136.
[2111] AIVG [1917], p. 214.
[2112] PR-SS [1914], p. 153.
[2113] PR-SS [1914], p. 154.
[2114] PR-SS [1914], p. 154.

hoje que só lhe pertence da experiência um aspecto em absoluto estranho á ciência. É o aspecto dos valores. Às experiências religiosas pode ainda pretender o psicólogo, mas só poderá estudar as hipotéticas leis do seu modo de ser psicológico, nas suas relações de associação, sucessão, dependência, etc. Mas o *valor* desses modos de ser é puramente uma questão religiosa. Nisto a autonomia da religião. Agora a sua dependência e correlação com os outros modos de cultura. Estando o problema religioso na relação entre o valor e a realidade [como afirma Höffding], é aquele dependente desta. Assim depende a religião da ciência e da filosofia, porque é, sobre e ao lado da ciência, que a especulação filosófica formula realidade. Aqui o centro de gravidade da questão religiosa. Se a realidade entra no problema religioso, depende esta da ciência e filosofia"[2115]. Ora, se os valores supremos são éticos, logo, a religião é ou baseia-se na ética. Tudo se reduz ao axioma da conservação do valor, cujo princípio da conservação do mesmo é Deus. "Deus é, pois, pelo Mundo, o lugar geométrico da responsabilidade e do mérito, pela consciência, o lugar ideal das vontades amorosas e heróicas"[2116]. No confronto com a realidade última há uma exortação para a realização dos valores que não hão de perecer. A fé na conservação do valor ou dos valores anima a busca da humanidade. Este é mais um postulado, e não algo que se possa demonstrar. A sua filosofia da religião encerra-se numa perspetiva axiológica que se ocupa de um fenómeno psicológico às dimensões da história da humanidade e da crença na perene conservação dos valores. Esta é uma continuidade que denota, concomitantemente, a descontinuidade das religiões e suas crenças, atitudes e ritos, bem como dos ideais historicamente determinados. Pressente-se aqui o neokantismo deste pensador da Moral e da Religião, que apesar das críticas de Leonardo Coimbra ao formalismo kantiano, denota a presença de Kant no nosso filósofo e o prisma redutor da religião como fenómeno moral e/ou ético.

Também nos fala do *tempo*, que para Leonardo Coimbra é "essencialmente intuitivo"[2117], que procura comprovar com diversas citações do autor no capítulo II[2118] , *O Número*, em *O Criacionismo*, pois é noção discriminativa do vivo e do inerte, o menos acessível à exteriorização e exaustão, e assim pode servir de base ao número. O tempo não é infinito, mas indefinido, sendo a ordem dos fenómenos e nunca uma *cousa*, que separado do seu momento dialético nega-se como *pura abstração*. N'*O Criacionismo*[2119], a propósito da *sensação*, cita a sua obra, *Esquisse d'une Psycologie Fondée sur l'Expérience*, onde a conexão do direcionismo psicológico não permite extrair a *sensação nua*. Daqui conclui que a "*sensação* pura não existe e que é, dum *contínuo activo dirigido*, como doutra forma já tínhamos visto, que nós a extraímos"[2120]. Obedecendo as sensações à

[2115] SE [1910], p. 197.
[2116] PR-SS [1914], p. 159.
[2117] C [1912], p. 23.
[2118] Cf. C [1912], pp. 21-37. Aqui cita o texto de Harald Höffding, *La Pensée Humaine*.
[2119] Cf. C [1912], p. 189.
[2120] C [1912], p. 190.

lei da relação, então, conclui Höffding, há, desde logo, no conhecimento pelas sensações uma memória elementar[2121]. De certo modo é já pensamento em torno de um centro ativo e diretor, por mais rudimentar que seja a experiência psicológica. Logo, a sensação reproduzida deverá ter uma insígnia diferente da sensação produzida, que, e logicamente, deverá ter tido um acompanhamento de sensações cinestésicas. Apresentando as três leis de associação em Höffding (*por semelhança*, da *parte ao todo* e *por contiguidade*) denuncia a impossibilidade de reduzir as três à contiguidade – "A contiguidade não se pode reduzir à semelhança, porque na semelhança nunca há contacto possível mas sempre elementos heterogéneos. A lei fundamental é a da passagem da parte ao todo, diz Höffding"[2122]. E esta lei fundamental, confirmando mais uma vez a sua filosofia criacionista, é a expressão da continuidade de síntese. E esta, a síntese, e como sistema, é que é o pensamento.

Albert Dastre (1844-1917), fisiologista francês, e a sua mais famosa obra – *La Vie et la Mort* – de 1903, são muito conhecidos de Leonardo Coimbra. É citando esta obra de Dastre que n'*O Criacionismo* começa a falar da *Vida*, sobretudo nos seus carateres de *herança* e *direção* examinados e denotadores da sua "irredutibilidade às noções da matéria"[2123], que a excede e a contém. As três leis da energética biológica de Dastre, sendo a primeira lei[2124] um flagrante erro cousista e, segundo o próprio Dastre um princípio posto *a priori*. Já a segunda lei[2125] apresenta o conceito de *energia vital* como um intermediário, acrescenta *desconhecido*, entre a energia química e a energia mecânica e a energia calorífica. As energias vitais traduzem-se por factos que se dão nos tecidos orgânicos e os fenómenos vitais, que para Leonardo Coimbra *nada valem*, são intermediários. A terceira lei[2126] coloca o organismo num sistema de transformações energéticas capaz de um *movimento perpétuo*. O nosso filósofo, denunciando o erro cousista, escreve que "estamos ainda num momento dialéctico longínquo e pobre da realidade biológica"[2127]. Seguidamente, coadjuvado por J. Courmont e o seu livro – *Précis de Pathologie Générale* – e por R. Quinton e o seu livro – *L'Eau de Mer Millieu Organique* – bem como, e seguidamente, pela *teoria da isodinamia*, fundada nas experiências de Rubner e da *lei das superfícies*, e na *teoria Chauveau*,

[2121] Cf. C [1912], p. 205.
[2122] C [1912], p. 208.
[2123] C [1912], p. 133.
[2124] Cf. C [1912], p. 133: "Os fenómenos da vida são *metamorfoses* energéticas como os outros fenómenos da natureza".
[2125] Cf. C [1912], p. 134: "A conservação da vida não gasta nenhuma energia própria, tira ao mundo exterior tudo de que se serve e tira-lho na forma de energia química potencial", e descobre no organismo, no momento da sua transformação, a fonte de energia química potencial – a energia vital.
[2126] Cf. C [1912], p. 134: "O termo das mutações energéticas do *animal* é a energia térmica".
[2127] C [1912], p. 134.

apresenta o *direcionismo biológico*, ou, como Leonardo Coimbra apresenta na sua filosofia criacionista, a Vida é uma noção diretora. Assim, a *noção de direção* é um dado adquirido para a biologia, o que leva o nosso filósofo afirmar que o termo de *energia vital*, propositadamente procurado para negar a noção, e cientifcamente errado, "é um termo vago, que serve para dar a ilusão dum determinismo que não existe. O determinismo biológico não é um determinismo físico-químico, mas a direcção e ligação dum conjunto de determinismos físico-químicos"[2128]. Quer dizer, a direção das transformações energéticas e químicas nos organismos. "A vida é sempre um energentismo ou um quimismo (conforme o ponto de vista) *dirigido*. Sempre que acompanhemos a evolução energética ou química dum alimento não encontramos nenhuma energia especial, mas somente direcção de energias, ou de quimismo"[2129].

Mas a noção direção implica uma *noção de tempo* que coloca os momentos em interdependência e ação, e esta é a noção de *herança* ou *hereditariedade* (não no restrito sentido e significado que os biólogos costumam lhe dar: *os problemas da descendência*) no mundo biológico. Citando Bergson, lembra a pitoresca e vigorosa linguagem do filósofo, e apresenta-a como *a vida é hereditária porque o tempo morde*[2130]. Em rigor, como na física, em biologia estas são um conjunto de noções interpretativas e dialéticas. Embora reconheça que o vício cousista em biologia "é mais sedutor, porque na biologia há mais intimidade, mais íntimo convívio entre o intuitivo e a racionalização. Mas desse intuitivo vai saindo a realidade das noções. Essas noções estão sempre numa grande vizinhança do intuitivo e por isso numa permanente recomposição; mas são noções e a sua composição e recomposição, que é o próprio progresso científico, é uma dialéctica"[2131]. Mais uma vez, nesta abordagem analítica da ciência reforça a sua filosofia criacionista, que não é a "busca de factos, carregado de factos; [mas foi o fisiologista] de Pasteur a Ehrlich racionalizando uma intuição rebelde"[2132]. O espírito trabalha sem parar para construir e chama à experiência pensamento, e sem cousar noções feitas e em permanente trabalho dialético, sem verbalismos, cria a realidade. O mundo é um sistema de noções em si e para si, tornando possível engendrar a harmonia entre o visto e o construído. Colocado no seu lugar dialético verdadeiro.

[2128] C [1912], p. 137.
[2129] C [1912], p. 140.
[2130] Cf. C [1912], p. 152.
[2131] C [1912], p. 148.
[2132] C, p.149. Ou, mais à frente, na mesma página: "A passagem duma teoria para outra faz-se sem que sejam consultadas e comparadas as suas noções? São os factos nus (que os não há) que valem, ou são os factos em frente duma teoria que *os interpreta com esforço*? Os factos são interpretações vindas de outros pontos do intuitivo, isto é, são noções apresentando outra realidade. A teoria é o sistema convergente dessas noções, tem de as receber sem esforço".

Émile Boutroux (1845-1921)[2133], e na sequência do seu intuicionismo, permitirão a Leonardo Coimbra uma nova fundamentação para a sua metafísica da liberdade. Declara mesmo que foi Émile Boutroux, *grande e extraordinário pensador*, um dos maiores guias do pensamento, quem o libertou da tentação materialista, do "sono de morte"[2134], e seguiu no seu pensamento "para uma ampla e carinhosa recepção de todos os incomensuráveis científicos"[2135]. Não se pode olvidar que traduziu o seu texto, "O futuro do Pensamento Humano", que publicou em *A Tribuna* nos números 610 e 611, de 26 e 27 de Abril, respetivamente, de 1922. Foi este filósofo da ciência quem notavelmente expôs o *contingencialismo das leis da natureza* – a "tese sobre a «contingência das leis da natureza» foi a libertação do meu cárcere"[2136]. Mesmo que "hesitante, começa o definitivo caminho de procurar a liberdade na própria obra científica implicando um espírito criador"[2137]. Este *filósofo da descontinuidade* demonstra que a sombra da necessidade não ronda o Ser e, do juízo lógico à sociedade, trespassando todas as realidades da Vida, eleva-se em crescendo à Liberdade, insinuando o Novo. Ângelo Alves diz mesmo que apesar das fontes diversas do seu pensamento, que são "mais complementares que divergentes, a estruturação da filosofia de Leonardo deve-se ao contacto libertador com Boutroux"[2138]. A tese sobre a contingência das leis da natureza foi a pedra de toque para se libertar das amarras deterministas do materialismo e do preconceito do cientismo, que tudo reduzia a um mero epifenómeno da cerebralidade (tudo tão parecido com as teses hodiernas das neurociências, que se apresentam como um novo cientismo). "Boutroux consegue, e brilhantemente, mostrar que as leis científicas são o resultado duma elaboração profunda e não a cópia duma realidade dada"[2139]. Substituindo a necessidade das leis, o conceito de contingência afeta as leis da natureza e transcende-as, ou excedem-nas, explicando a estrutura extrínseca da realidade. Substitui, assim, a conceção positivista e determinista da ciência, propondo que o ser no seu âmago está penetrado por uma livre espontaneidade criadora. Mas a crítica, sempre presente neste autêntico filósofo, não o deixa indiferente aos perigos das teses boutrouxianas. Principalmente "por ter implicitamente admitido a realidade dos conceitos, fora da actividade que os cria", que é o movimento, e o leva, procurando salvar o direcionismo que a liberdade implica, "admitir a contingência de todas

---

[2133] Cf. RUAS, Henrique Barrilaro – "Leonardo Coimbra e Émile Boutroux", in AA.VV. – *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1994, pp. 125-136. Este autor coloca passagens das obras de Boutroux que influenciaram diretamente, na sua ótica, o nosso filósofo.

[2134] EB [1921], p. 314.

[2135] PCa [1911], p. 255. Esta frase termina com um ponto de exclamação, onde o nosso filósofo procura reforçar que, ao contrário do *Princípio da Conservação da Energia*, que afirma todos os determinismos, Boutroux com outros *sábios* franceses mostra que este princípio só pode ter um sentido na hipótese indeterminista. Quer dizer, a liberdade.

[2136] EB [1921], p. 314.

[2137] OCLPM [1915], p. 169.

[2138] ALVES, Ângelo – "A Metafísica Criacionista de Leonardo Coimbra …", p. 136.

[2139] C [1912], p. 291.

as leis para que a liberdade se não perca entre as suas obras"[2140]. O universo é uma sociedade, e o movimento é realista no seu âmago. Denunciando o erro[2141] (do qual este autor no trabalho sobre a contingência tentou libertar-se) de Boutroux que procurou o evolucionismo do Universo nas *leis da natureza* e não no próprio Universo. É o movimento que realiza e conta o tempo, que sem o movimento no espaço, seria uma fugaz realidade dada pelo movimento interior das sensações. Leonardo Coimbra apresenta-o como o "motivo oculto das ideias de Poincaré, (…) é ainda viva nas profundas críticas de Duhem (…) e cava um mar de novo pensamento na obra genial de Bergson"[2142].

Assim, acerca do princípio da conservação da energia, afirma que não é uma qualidade vaga e indeterminada que garante as suas atividades dominadoras, mas sim a Vida e a Consciência: "é a vida, e é, mais superiormente, a consciência. Se deixarmos realizado o pensamento vulgar, ele irá, num primeiro desejo de coerência, com o tempo e o espaço cousistas, *cousar* o movimento e reduzir todo o resto a ilusórios epifenómenos. Para que assim não acontecesse foi que Bergson (cujo o pensamento muito deve a Boutroux) se colocou decisivamente no fluxo intuitivo para fugir ao cousismo do tempo, que seria a completa inutilização de qualquer filosofia da liberdade. Para Boutroux, o mecanismo puro seria um limite inexistente. Ora toda a física assenta sobre o mecanismo, e é, por virtude dele, que ele é excedido"[2143]. Apresenta, em consequência deste contingencialismo uma escala hierárquica, mas gradual, até ao pensamento e ao espírito. É Émile Boutroux quem o leva de encontro à rica e formosa tradição francesa do espiritualismo e da metafísica da liberdade, encontrando-se com autores anteriores a si mas de influência marcante no seu posterior pensamento: Maine de Biran, Secrétan, Lequier, Ravaisson e Lachelier. Assenta em três pilares: a contingência do mundo, o espírito livre e a ascensão dos seres para Deus. A característica geral destes autores, uma *orientação teleológica para Deus*, traço que podemos percorrer desde o início até *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* com Leonardo Coimbra, aponta para uma tendência geral – o *teísmo cristão*. Leonardo Coimbra apresenta-o como o "lúcido criticismo"[2144], que mostra que a construção científica, porque é científica, é contingente. Necessária só, e somente, a análise: "Boutroux mostra-nos como a construção científica, sendo sintética é contingente, pois necessária é somente a análise"[2145]. Aprofundando o determinismo na ordem física, mecânica, vital e psicológica, apercebe-se que à medida que sobe na escala dos seres, maior se torna a margem de contingência, que, por outro lado, exige uma fonte criadora e livre, como explicação da natureza. Deus é essa fonte que o homem pela via da sua interioridade, no mais íntimo de si, encontrará como potência infinita de liberdade. É aquela "Razão dinâmica e

[2140] ADG [1916], p. 154.
[2141] Cf. PFAQ [1921], p. 440.
[2142] EB [1921], p. 315.
[2143] C [1912], p. 291.
[2144] AAI [1909], p. 162.
[2145] AAI [1909], p. 162.

espiritualista, que é o esforço de ordem, harmonia e beleza do homem dentro do Cosmos"[2146]. É a vida religiosa que dá testemunho deste princípio criador da vida no universo e irredutível a qualquer mecanismo. Mas conclui o nosso filósofo – "O contingentalismo é uma crítica segura da idolatria cousista da ciência, mas não é uma filosofia da liberdade. Nela, é possível a liberdade. Mas a liberdade só será, quando, na dialéctica filosófica, se fizer pessoa moral, activa e criadora"[2147]. Portanto, o velho conceito de Razão imóvel entra em rutura com o carácter evolutivo e assume a Razão como dinâmica, evolutiva e criadora.

Rudolf Eucken (1846-1926) é um filósofo alemão que parte da Vida tal como se dá na experiência, e que tende inevitavelmente a organizar-se em sistemas orgânicos. Segundo este pensador é missão, ou se quisermos, função, da filosofia explicitar o sentido de cada um deles. E, simultaneamente, deixar-se conduzir e escolher pelo sistema que se preferir. Esta escolha tem forçosamente repercussão social, e assume conscientemente que a Vida não pode ser limitada por qualquer sistema. Leonardo Coimbra apresenta-o como alguém que integra a *corrente criacionista* no pensamento kantista, "pondo ao lado da vida natural um além substancial e eterno"[2148]. É isto que o leva a impugnar o naturalismo, com pretensões a ser a única conceção admissível, e que acaba por restringir as potencialidades humanas no acesso à natureza, como afasta o idealismo como sendo incapaz de explicar o indivíduo. "Eucken distingue três grandes correntes de civilização – o helenismo, o cristianismo e o dinamismo. Esta última forma seria a característica moderna. Uma civilização impetuosa e desentranhada seria a que nos arrasta. Assim é, com efeito, e pelos livros correm os motivos da sua existência – as descobertas científicas e geográficas gerando o industrialismo. O humanismo da Renascença libertara o pensamento, que se arrojou em voo tão desmarcado que, de arredado, parece perdido. É natural que o nosso insensato dinamismo seja ainda o fluxo da seiva da Renascença. Mas já o refluxo começa…"[2149]. E Leonardo Coimbra serve-se deste autor para manifestar o regresso, o refluxo, ao pensamento platónico-aristotélico, ou idealismo dialético. A Vida é sobretudo uma energia espiritual criadora e não tanto uma teoria ou uma ideia, que engloba a vida psíquica e a razão como imanentes. O seu método noológico, como ciência que estuda perfeitamente a inteligência ou espírito humano, pretende penetrar profundamente o espírito e o apreender na sua totalidade, da qual o indivíduo é uma parte. "Eucken afirma a necessidade duma cultura *noológica*, de permanência espiritual, que seja a medula da civilização, de outra forma dispersa em oca actualidade. O fluxo desagregou o pensamento

[2146] OSG [1916], p. 34.
[2147] C [1912], p. 292.
[2148] OCLPM [1915], p. 170.
[2149] SDPPPM [1913], p. 44.

platónico, arrancou a alma às ideias e as ideias à realidade, alongou o mundo em átomos de indiferença"[2150]. Porém nunca é reduzido a um estado de subordinação ao todo. É, em última estância, neste todo universal que se resolvem os problemas da história e da cultura. Todavia redunda num *fenomenismo* aniquilador do pensamento diante dos problemas do movimento histórico[2151]. Do cristianismo aproveita a sua redenção eterna e universal, mas considera todas as religiões iguais, e busca uma nova filosofia espiritual que corresponda melhor à humanidade contemporânea. Neste texto de Leonardo Coimbra – *Sobre a distinção entre o pensamento platónico e o pensamento moderno* (1913) – o cristianismo católico, institucional, é comparado a um *denso e seco calhau* e uma *má influência da orgia católica*, que, apesar de tudo, guarda no seu seio o idealismo dialético, o pensamento platónico-aristotélico[2152].

Jean-Jacques Gourd (1850-1909) é o ilustre professor francês *já falecido* que Leonardo Coimbra cita no artigo *Um Aspecto da Lei da Separação* (1911). Este discípulo de Renouvier, um fenomenista, recusa todo o monismo e admite o *incoordenável* para além da ordem teorética e prática. Escreveu duas obras fundamentais: *Le Phémonène* e *Philosophie de la Religion*. Procurava recuperar o conceito de religião e de Deus, bem como a sua pertinência e acutilância sociocultural. Porém, deduz um conceito bastante impreciso de Deus, que julga pôr a salvo das críticas e das dificuldades surgidas pela ciência e pela filosofia crítica. "Num trabalho de 1910, interpretando o cristianismo, reduzimos o domínio do religioso à acção do *Irracional*. // [em nota] Um livro posteriormente aparecido (resumo de conferências feitas por um ilustre professor, já falecido) concorda aproximadamente. O Irracional chama-se ai o Incoordenável. // [no texto] Objectivamente, a religiosidade afirma-se pelo *irracional*, subjectivamente pela *liberdade*"[2153]. Mas, n'*O Criacionismo*, em nota de rodapé, refere a diferença entre o seu irracional e o incoordenável de Gourd. O Irracional leonardino é "incomensurável com acções realizadas, isto é, com conceitos já realizados. Mas não, porque seja uma mística substância intraduzível e sem nome"[2154]. Expondo sumariamente a sua teoria do conhecimento, que supõe uma sociedade de atividades, que vem a ser a realidade medida ou conhecida pelos seres de mais largo ritmo ou atividade. Assim, a ciência manifesta modos realizados ou construídos pelo conhecimento e a arte é reveladora do irracional, bem como portadora da certeza do absoluto. Porém, este também aparece no sentimento religioso. É neste ponto que põe, a partir da especulação filosófica que demonstra a existência do Irracional, o problema do aparecimento de uma nova religião. Aplica esta

[2150] SDPPPM [1913], p. 44.
[2151] Cf. OSG [1921], p. 33.
[2152] Cf. SDPPPM [1913], p. 45.
[2153] UALS [1911], p. 240.
[2154] C [1912], p. 367.

divagação filosófica ao momento da implantação da República e interroga-se: "Os nossos poetas serão os futuros teólogos?"[2155] Talvez, mas o seu *incoordenável* não merece de Leonardo Coimbra o estatuto de existente, nem se deve confundir com o irracional leonardino.

Abílio Guerra Junqueiro (1850-1923) ficou a conhecer, aquele que *já conhecia*[2156] pela fama de orador e pensador, o nosso filósofo em 1909, na Academia Politécnica do Porto, congratulando-se com Leonardo Coimbra por um artigo publicado antes e lido pelo nosso Guerra Junqueiro. Penso que se trata de *Oração à Luz*[2157], em rigor trata-se de uma crítica literária e filosófica à obra de Guerra Junqueiro. Neste artigo a obra é apresentada como *decadente*, pois Leonardo Coimbra apercebe-se da inflexão da poesia junqueiriana: de uma poesia panfletária republicana passa para uma poesia lírica e de forte pendor místico (um misticismo naturalista). Sonhar quimeras e amar todo o universo, condenando a indiferença e sentindo, ou melhor, *pensar sentindo*, como a mais poderosa alavanca do progresso humano. Aqui cumpre e realiza. Mas "Guerra Junqueiro é a mais alta expressão das aspirações e sofrimentos do povo português e, mais do que do povo português, do Homem. Ele aparece a combater a mentirosa religiosa e a mentira do amor e acaba a cantar e a rezar a verdade religiosa e o amor perfeito, infinito"[2158]. Nele a *pobre alma quotidiana* ou a *efémera alma sublime* é ponto de contacto com o divino – ele é divino: "fixa na *Eternidade* o infinito de amor e de sonho, que vos *aflorou no instante*"[2159], em *linha reta* para a *beleza*, o *infinito amor*, após purgar os valores humanos falsificados. Na agonia "sorriu (…), na ânsia de encontrar os valores humanos verídicos, isto é, os valores humanos cósmicos"[2160]. Só a mesquinhez intelectual em Portugal não permitiu a muitos

[2155] UALS [1911], p. 241.

[2156] GJ (1906) [1906], pp. 80-81: "É um pensador hercúleo, indomável, feroz, crendo só na Razão, pedindo à ciência a definição da Vida, entrevendo em visões dum sentimentalismo precursor um fim sublime a atingir, um imenso Ideal a escalar. A Razão derruba impiedosamente todas as ingénuas crenças do catolicismo da infância, e, na aridez desoladora dessas ruínas, o coração sangra dúvidas, a alma anseia ideais. Mas nela a intelectualidade vence e a afectividade satisfá-la, por agora, o Ideal – Humanidade. // Às vezes referve, represa, uma alma imensa de Poeta como, depois de Camões e João de Deus, jamais viram os olhos Portugueses. Às vezes, num débil gemido de criança magoada, o metafísico ancestral interroga o Infinito, as pernas dobram-se e o joelho rasa a terra; mas a espinha dorsal é inflexível, e, num leonino gesto de soberbia, a cabeça ergue-se ao céu, majestosa, olímpica, divinizada num nimbo de revolta, que sai em chispas dos olhos negros e profundos. // *A implacável, a rígida Ciência* é despótica, é cruel; mas é bela e o Génio é o seu amoroso criador".

[2157] Ângelo Alves apresenta este texto como inédito em 1995 na *Humanística e Teologia*, XVI, nº3, pp. 280-283. O texto, onde está incluído o artigo *Oração à Luz* (pp. 348-354), que cito neste trabalho está integrado nas *Obras Completas* de Leonardo Coimbra, Vol. V, Tomo I (1922-1923), publicadas pela INCM e UCP em 2009. Será sempre citado pela sigla GJ [1923].

[2158] GJ (1911) [1911], p. 217.

[2159] GJ (1911) [1911], P. 217.

[2160] GJ (1911) [1911], p. 217.

acompanhá-lo na sua "ascensão gloriosa para Deus"[2161]. Contudo, desengane-se quem, precipitadamente, já aqui quer encontrar o Deus de Cristo Jesus. Este *Deus readquirido* é o mistério que permite ao homem ir além da sua materialidade e animalidade, pois a "inteira objectivação da Vida seria a sua completa *dispersão*. Com a poesia de novo somos religiosos, porque é ela o equivalente emotivo da Religião"[2162]. Isto é, estamos no criacionismo leonardino no seu melhor. Mas esta é a melhor prova da sua ascensão espiritual vertiginosa, quer em Guerra Junqueiro, quer em Leonardo Coimbra, superando os cousismos religiosos e científicos, e outros, que atormentavam o espírito de Leonardo Coimbra e de Guerra Junqueiro. "A *Oração à Luz* é um evangelho de *Moral Cósmica*. Não é uma doutrina de filosofia hirta, é um panteísmo transcendente em que as coisas são vivificadas pelo sentimento. É o socialismo universal comungando no Amor. O socialismo humano é um egoísmo zoológico, o socialismo terrestre um egoísmo cósmico, só o socialismo universal é verdadeiro, absoluto, perfeito. // Prendendo-o ao passado, rasga-lhe o *Caminho da Eternidade* na imortalidade da matéria irmã soluçando desesperos, cantando esperanças, semeando luz, germinando dores. E no ciclo eterno da Vida, os átomos desejam-se, sentem-se, procuram-se, amam-se e desabrocham quimeras, florescem virtudes. Amor perfeito há-de ser infinito: amor animal!-ódio; amor humano-ódio, amor cósmico-justiça, verdade, luz: semente da Vida. // (…) // O Amor é incorruptível, leva-nos a viver no Infinito mas havemos de muito ter vivido na Humanidade. // (…) // A chama do pensamento extingue-se, se a não atiça um grande anseio de alma. Um Newton que descobrisse a lei da gravitação social precisaria um Cristo, que a traduzisse na linguagem do Amor"[2163]. Por isso, já criticava os que ousavam troçar de Guerra Junqueiro na mesa de um café, concluindo: "E estas agonias espirituais são, oh! nédios burgueses a quem vislumbro um odioso sorriso de infame imbecilidade, bem piores que as nossas dores de calos. É doloroso ter de falar de Guerra Junqueiro num país onde a intelectualidade cristalizou essas bestas *graúdas*, que por aí andam rotuladas de talentos. Estou a ver o risinho sonsa de alguns, o aparvalhado encolher de ombros de alguns outros. Ficai sabendo rubicundos burgueses: não falo às vossas almas graníticas, os vossos *cérebros ausentes*"[2164].

O nosso filósofo, com uma inegável capacidade hermenêutica, apercebe-se, quer literária, quer filosoficamente, do pensamento difuso e implícito de Guerra Junqueiro, no qual o poeta sente na própria natureza o estremecimento do amor infinito que o abre a um panteísmo transcendente. Tudo é trespassado pelo sentimento, um dinamismo pampsiquista, de inspiração leibniziana, um "**s**ocialismo universal comungado no

[2161] GJ (1911) [1911], p. 128.
[2162] GJ (1911) [1911], p. 128.
[2163] GJ (1906) [1906], pp. 82-83.
[2164] GJ (1906) [1906], p. 81.

Amor"[2165]. As leituras partilhadas traçam em encontros estes dois homens emaranhados na busca da verdade, quer poética em Guerra Junqueiro, quer filosófica em Leonardo Coimbra. Contudo, não se limita a testemunhar a sua obra, segue-lhe os passos através de toda a obra, quer na fase polémica e destrutiva do poeta, quer na fase de repouso lírico e de reconstrução espiritualista. "Metafísica? não, explosão duma alma que se não basta, inundação dum sentimento que só o Infinito pode conter. Negação da sua obra anterior? não; coroação soberba que os homens não tocam porque é infinita, que os homens não vêem porque é divina. // (…). // A chama do pensamento extingue-se, se a não atiça um grande anseio de alma. Um Newton que descobrisse a lei da gravitação social precisaria um Cristo, que a traduzisse na linguagem do Amor"[2166]. Pois, pertence à experiência do divino em nós, dum amor infinito que nos incita a transcender-nos invencivelmente, e se manifesta numa aspiração ilimitada, num ideal insaciável. Eis a arte suprema.

Deus deixa de ser, em *Os Simples*, pura abstração vazia, de estar fora do mundo, como pura transcendência, para ser imanente à Natureza, como impulso criador, como Espinosa, desdobrando-a em naturada e naturante. Neste texto sofre do mal da época em que escreve, que confunde *infinito* e *indefinido*, que o leva à sua famosa frase de Deus como *amor infinito vencendo infinitamente a infinita Dor* (só com Einstein, como crê Leonardo Coimbra, se superou esta terrível confusão)[2167]. Desenham-se os seus primeiros tópicos da metafísica moral e religiosa, estruturantes do seu pensar e agir, contribuindo para a superação do cientismo positivista, aceitando os sentimentos estéticos e morais como vias por excelência de acesso à Perfeição ideal, ou Amor infinito, ou Deus. Este caminho para o Amor Infinito é o amor da humanidade: "O amor é incorruptível, leva-nos a viver no Infinito, mas havemos de muito ter vivido na Humanidade"[2168]. Bem como o seu socialismo cósmico, a conceção metafísica da realidade como um Todo, uno e plural. Aqui o Amor infinito, ou Deus, penetra todas as coisas, fraternizando-as em união. Como se fosse um polo de atração invisível e imarcescível[2169]. Nasce aqui o seu entusiamo por Jean Jeaurés[2170] e aprofundam-se as suas relações em amizade e em indagações inquietas

[2165] GJ (1906) [1906], p. 82. Este distingue-se do socialismo humano que se encerra num egoísmo zoológico e do socialismo terrestre que se limita a ser um egoísmo cósmico. Identifica-se, sobretudo, com um dinamismo pampsiquista. O passado evolutivo da natureza escancara a porta do caminho da eternidade, como irmã e imortal matéria animada de sentimentos de esperança e desespero, semeando luz e germinando dores. E na vida vislumbra um ciclo eterno. Porém, quer na matéria, quer na vida, não se encontra o amor perfeito, pois este é, ou há de ser, infinito.

[2166] GJ (1906) [1906], p. 83.

[2167] Cf. GJ [1923], p. 353: "Junqueiro acha que Cristo é um redentor cósmico e que o processo cósmico é infinito e por isso, nas almas e nos seres, se terá de repetir indefinidamente".

[2168] GJ (1906) [1906], p. 83.

[2169] Cf. ALVES, Ângelo – "A Metafísica Criacionista de Leonardo Coimbra …", p. 137.

[2170] Cf. GJ [1923], pp. 305ss: Leonardo Coimbra aponta a obra *De la Réalité du Mondo Sensible*, texto de uma curisosa platonização das sensações, que lhes procura o significado idealista, como revelações do Ser. Foi a fusão desta obra com o panteísmo evolucionista do poeta que está na origem das *Orações*. Ou, na p. 314: "a notável influência de J. Jaurès". Mas, por outro lado, aponta-lhe uma cultura científica muito

filosófico-religiosas. Guerra Junqueiro há de pedir ao nosso filósofo que o ajude a compilar e ordenar a sua obra *A Unidade do Ser*.

Leonardo Coimbra afirma, sem rodeios, a conversão ao cristianismo de Guerra Junqueiro, ele que acompanhou como ninguém a sua evolução religiosa e filosófica. As *Orações* marcam um período do Ser por um dinamismo ascensional pela consciência até Deus, mas Guerra Junqueiro repensa a questão – "era demasiadamente poeta e até pensador para se poder contentar com as sínteses materialistas ou positivistas"[2171] – e faz a sua crise cristã que aponta, segundo o nosso filósofo, na obra *O Caminho do Céu*. E então, no comentário de Leonardo Coimbra, "é na luz da própria consciência, como se esta fosse uma força capaz de vitória (reaparecimento do evolucionismo ascensional para Deus), que encontra de novo a fé: «se no mundo não há justiça, hei-de eu criá-la. E se a posso criar é porque marcho para Deus» "[2172]. Na Cruz de Jesus encontrou o Cristo e ascendeu no seu pensamento, de um misticismo naturalista, passando pelo panteísmo de ascensional evolução e pelo dinamismo pampsiquista, aportou à fé viva em Deus e à visão cristã das magnas questões metafísicas. Como a doença, em carne viva sentida, o predispôs a esta atitude. "Da vasa confusa da sua obra polémica sobe a névoa do seu idealismo, caindo, de novo, em benéfica chuva, a dar saúde e crescimento às flores do nosso jardim interior. // E, d' «Os Simples e das «Orações», sua alma liberta sobe em asas de Luz, levando nossos corações ao rumo de Deus pelo Infinito"[2173].

Prosseguindo, na sua avaliação da obra junqueiriana, apresenta o absurdo ou a contradição latente no evolucionismo panteísta naturalista, que nesta fase estaria superado por Guerra Junqueiro, que coloca Deus no fim da evolução natural, que d'Ele não parte, e da qual O pretende dispensar: "Como do zero chegamos ao infinito, se nem do *menos* poderá sair o mais, senão por acção duma nova actividade que fecunde aquele *menos* juntando-lhe o necessário acréscimo de ser? // E qual o ser cujo acréscimo fará de zero o infinito? O Ser infinito, Deus somente; e assim regressamos ao Deus, que pretendêramos dispensar"[2174]. Esta evolução religiosa, cristã, mas propositadamente nunca apresentada como católica[2175], deu-se, "não por exigência do pensamento, mas por imposição da própria dor e do afrontamento com o próprio destino, isto é, por virtude da doença e da responsabilidade perante a morte"[2176]. Este é tido, para o nosso filósofo, como um drama

---

deficiatária, como a matemática, "dava-lhe uma falsa ideia das possibilidades de demontração" (p. 316). Até Deus, sugestionado pela *Ética* de Espinosa, seria matematicamente demonstrável.

[2171] OCCGJ [1926], p. 129.

[2172] OCCGJ [1926], p. 131.

[2173] GJ [1923], p. 310.

[2174] GJ [1923], p. 365.

[2175] Não estou minimamente interessado em especular se foi o segredo ou outro motivo maior que levou Leonardo Coimbra a omitir ou, pelo menos, a não testemunhar por escrito a adesão de Guerra Junqueiro à fé católica romana. Não me parece pertinente para a questão filosófica do seu teísmo cristão e, consequentemente, na conceção do seu humanismo.

[2176] ALVES, Ângelo – "A Conversão de Leonardo Coimbra. História …", p. 202.

espiritual com profundas consequências na trama filosófico-existencial que Leonardo Coimbra foi tricotando até ao seu encontro com o teísmo cristão e católico romano. "De toda a obra de Guerra Junqueiro, a parte mais dramática e viva foi essa longa doença, que apenas os médicos e poucos amigos puderam ver. // Foi aí que, pela primeira vez, porventura o poeta se viu face a face com o destino, com o problema da sua própria alma, sem a interposição deformadora do público. // E Junqueiro, desfazendo todas as soluções meramente verbalistas com que a *vaidade* nos ilude o espírito, *viveu* dolorosamente a grande tragédia da existência. // Ele acabou por acreditar, duma crença viva, sofredora, concreta e trágica, naquela vida eterna e infinita, que tantas vezes servira apenas para o alongamento misterioso, a ressonância abismática, da solenidade do seu verbo. // O Junqueiro, (…), é agora o Homem em face do destino procurando Deus. // Esse Deus já não é a palavra misteriosa das grandes emoções, mas o Ser amante e misericordioso que socorra e ampara"[2177]. E mais à frente acrescenta – "Junqueiro entra na vida literária sem personalismo religioso e sem profundidade metafísica"[2178]. É neste drama existencial e espiritual, de busca permanente, que o poeta vai traçando o seu caminho caminhando, e definindo o *Deus* em que acredita. "Junqueiro veio do deísmo para um panteísmo, que, por favor dos humildes, é afinal um símbolo da *cristianização*. // Subirá consciente e voluntariamente até ao puro teísmo cristão? // A evolução é longa e difícil, mas ele a fez aceleradamente nos últimos períodos da doença. // (…) // Junqueiro era demasiadamente intelectualista-naturalista e leitor de assuntos filosóficos e científicos para imaginar, fora duma experiência pessoal, as experiências vitais, que façam quebrar, alargando e não desfazendo-os, os moldes filosófico-científicos. // (…) // Durante essa doença ele pensou corrigir toda a obra de acordo com a sua crescente intuição e o seu aumentado amor cristão. // A ideia duma corrupção e queda foi-se-lhe impondo, até que no puro cristianismo encontrou o segredo desse mistério, que fora a luz das grandes visões pascalianas. // Eis porque Junqueiro deixou tombar a sua cabeça entre os braços amorosos de um crucifixo"[2179].

Esta influência do drama espiritual de Guerra Junqueiro é de profunda acutilância na vivência pensante e pensada de Leonardo Coimbra, contribuindo para a própria superação do *esboço de um sistema criacionista* no confronto com a metafísica cristã. "Leonardo Coimbra detecta na obra poética de Junqueiro, (…), as traves mestras de uma gnosiologia e de uma metafísica religiosa, que hão-de estruturar o seu futuro sistema criacionista: a superação do cientismo, que dominou a primeira fase destruidora e negativista da obra de Junqueiro; a experiência estética e moral, concretizada na poesia e na prática do bem, no amor à humanidade, como únicas vias de acesso ao Amor infinito, à Perfeição infinita ou Deus; a visão da realidade como um Todo uno e plural – a ontologia será uma

[2177] GJ [1923], p. 289.
[2178] GJ [1923], p. 294.
[2179] GJ [1923], pp.304 e 306.

monadologia – como uma sociedade em que as almas se buscam e procuram, para se fundirem no Amor infinito que penetra a Natureza e as almas, unindo-as e fraternizando-as, e se apresenta a estas como foco irradiante e pólo de atracção, como Ideal insaciável e Bem inatingível"[2180]. Leonardo Coimbra apelida-o com frequência de ser um *pensador renascentista*, um homem profundamente culto, que deixou expressar na sua escrita os preconceitos que imbuíam o seu tempo, mas acreditava que as *almas simples* definiam os homens sem preconceitos. Este é o poeta que convive, mas é igualmente uma alma de especulativos interesses universais. Só que os "grandes problemas metafísicos não os resolveu, antes, os escondeu na floresta tropical do seu verbalismo magnificente; mas pensou-os e, acabando por os viver e sentir, refez em meses a profundidade infinita da visão cristã. // Foi uma vida de dúvida, blasfémia, sarcasmo, ansiedade social e religiosa e, por último, mãos erguidas, ascende respirando Luz!"[2181]

Sem olvidar que o *panteísmo transcendente* de Guerra Junqueiro, atribuição do próprio Leonardo Coimbra, é-o em relação à humanidade, mas não em relação ao Cosmos. Há de, mais tarde, apelidar este de *paganismo transcendente* ou *paganismo espiritualista*. Em 1923, em *Guerra Junqueiro*, criticando a posição do seu amigo e poeta, apelidá-lo-á de *panteísmo palingenético*[2182], evolutivo, naturalista, um panteísmo de ascensional evolução em contraposição com o teísmo cristão. "O deísta fez-se panteísta – o que já foi alguma coisa. // Deus passou duma abstracção vazia para um esforço imanente; a Natureza desdobrou-se, à Espinosa, em natureza *naturada* e *naturante*"[2183]; e, o "seu panteísmo evolucionista leva-lhe o parentesco do homem até ao mineral, e as relações fenoménicas da mesologia científica transformam-se poeticamente em relações de afinidade e parentesco"[2184]. Em rigor, um panteísmo espinosista e um evolucionismo naturalista, que conjugados dão o seu panteísmo palingenético e o seu evolucionismo panteísta, "misto do transformismo de Darwin, Haeckel, etc, e dum hegelianismo de segunda mão, onde vive um como dinamismo psíquico de Leibniz, exposto, também em segunda mão, por Antero nos seus estudos da Revista Portugal"[2185].

Os anos 20 do século XX são de importância flagrante nesta evolução filosófica e religiosa do nosso filósofo[2186]. A mudança de paradigma sucede-se paulatinamente, mas firme, em direção de uma metafísica cristã onde a pensamento criacionista assume uma função de método. Está esta evolução testemunhada em dois artigos, respetivamente em

[2180] ALVES, Ângelo – "Introdução Geral à Edição …", p. 29.
[2181] GJ [1923], p. 374.
[2182] Cf. GJ [1923], p. 326.
[2183] GJ [1923], p. 302.
[2184] GJ [1923], p. 313.
[2185] GJ [1923], p. 348.
[2186] Cf. OLIVEIRA, Francisco de – *Questão de Deus em Leonardo Coimbra: maturação religiosa e contributo da década de 20*. Braga: Axioma – Publicações da Faculdae e Filosofia, 2016. "Este é um movimento de aprofundamento filosófico e existencial, concretizando tendências desde sempre anunciadas e dilatando conteúdos. Não um desenvolvimento, puro e simples, mas um amadurecimento" (p. 71)

1920 e 1922, publicados no jornal A Tribuna e os artigos *O Espírito do cristianismo* (1921-1922), *Jesus Cristo como Ideal de Beleza* (1923), *A existência de Deus* (1923), *O Mistério* (1923), *Guerra Junqueiro* (1923) e *O Problema do Conhecimento* (1924) … Nem sempre é fácil descortinar a metafísica cristã, e até a dogmática católica, nos seus escritos desta época, pois o seu lirismo exige maior e melhor acuidade na leitura dos seus textos. Aqui a sua poética, que leva tantos a confundi-lo com um simples escritor e poeta, não facilita a compreensão rápida das suas posições filosófico-religiosas. Porém, após leitura cuidada e refletida percebe a passagem de um deísmo, no sistema criacionista, como unidade dinâmica dos seres em processo e concretização[2187], para o Deus Absoluto, transcendente e pessoal. Sem dúvida o Deus cristão, o Deus manifestado no rosto amante de Cristo Jesus. O Infinito Amor. A redenção não aparece desligada da escatologia cristã, ao contrário de Guerra Junqueiro, que entende Cristo Jesus como um redentor cósmico e que este processo de redenção cósmica é infinita, em virtude do qual tem de se repetir indefinidamente nas almas e nos seres. Contudo, conclui o nosso filósofo, se "a matéria é um mal no que se oponha ao instrumentalismo das almas, a redenção será para estas o amor eterno e para aquela a sua glorificação, seja a morte do que nela é a guerra e o mal. É o que o catolicismo resolve com a sua escatologia: o fim dos mundos e a Ressurreição em carne glorificada. // E o infinito do processo religioso, é, assim, um infinito de amor para as almas, servidas por corpos *glorificados*"[2188]. Assim, e contrariamente a Guerra Junqueiro, o *homem cristão* é um pessimista imanente e um optimista transcendente, vivendo desde já na esperança de uma nova vida, na Unidade do amor de convivência. "Um cristão é um pessimista, em termos de imanência, porque sabe este mundo corrompido e sem remédio *em si*; mas ele, e este sem contradição, é um optimista transcendente, porque sabe que, por amor de Cristo, a *Graça* pode erguer as almas à pura Unidade do amor de convivência, sem as desfazer numa substância absorvente, antes resgatando-as para uma nova vida de melhor companhia em seus corpos glorificados"[2189].

Os dogmas principais do cristianismo católico, tão questionados, como rejeitados, desde o século XIX no pensamento e filosofia portuguesa, são aceites e assimilados por ele no seu pensamento filosófico. Mesmo a Igreja, como instituição, que tanta reserva lhe merecia, começa a ser entendida como instrumentos da ação de Cristo Jesus na história da humanidade e do mundo. Sem dúvida que o texto sobre *Guerra Junqueiro*, como o de *O Problema do Conhecimento*, são os que mais se destacam nesta evolução. Mas já em *Natal*

[2187] Não confundir este *deus* do sistema criacionista com panteísmo, pois em Leonardo Coimbra *deus* não é tudo, mas sim, *tudo está em deus e deus está em tudo* – panenteista e pantiteísta. E para confirmar que desde sempre não se afirma como panteísta, ao contrário do que alguns pretendem afirmar, veja-se esta passagem de *O Poeta*, de 1911, na p. 212: "O Mundo sem mistério é absurdo; seria um todo acabado e perfeito, não seria Mundo, mas Deus. A objectivação completa seria o aniquilamento da alma, a dispersão absoluta".

[2188] GJ [1923], p. 353.

[2189] GJ [1923], p. 318.

e Novo Ano, de 1911, o nosso filósofo afirmava o cristianismo como uma das manifestações históricas do criacionismo, pelo seu mobilismo da vida, continuamente criadora, e como uma cosmovisão mais profunda que o paganismo. Interrogava-se sobre o verdadeiro sentido do mesmo, declarando que é a liberdade[2190]. Mas em *O Espírito do Cristianismo* (1921-1922), depois de enumerar as atitudes que a humanidade foi assumindo perante a vida e o infinito, em todas as latitudes e longitudes, geográficas e socioculturais, apresenta o cristianismo como a "última revelação (pois é a revelação a dádiva de uma *forma* de Vida) foi a de Cristo"[2191]. E o "verdadeiro espírito do Cristianismo, é o puro amor, tudo amando, tudo compreendendo, tudo sabendo perdoar"[2192]. Ou sobre a graça: "o cristianismo é a superabundância, nele a prodigalidade é a economia. // (…) // A graça de Cristo é a presença desta superabundância, deste permanente excesso de vida e amor, de caridade e ternura"[2193]. O grande significado criacionista do cristianismo é a *infinita criação de amor*. E, seguidamente, a interpretação da pessoa de Cristo em termos de saudade metafísica, como ponto de encontro de duas saudades – da terra e do céu. Tudo se coloca em compreensão e exposição em termos e teses da filosofia criacionista. "Cristo é a pura invenção de amor"[2194].

É neste confronto com Guerra Junqueiro, a quem a humanidade "entranha-lhe na alma uma sede ardente de felicidade, uma infinita e bondosa esperança"[2195], que Leonardo Coimbra apura a sua definição de humanidade, constatando que a experiência não dá a unidade, mas recebe-a, melhor ou pior, que lhe impõe o espírito humano. Quer dizer, uma pluralidade unificada. E, em harmonia, já clara, com a revelação cristã, nega a existência do homem ou da humanidade natural – "Deste modo é claro que, despida a Natureza dos artifícios e falsificações que acompanharam a obra da civilização, ficaria apenas o homem natural em sua pureza primitiva, isto é, sem o pecado que acompanhou a cultura humana, mas também sem as virtudes dessa cultura. // Esse homem natural é um ideal teórico, evidentemente inatingível: e eis porque Junqueiro pára e se demora nos simples, nos corações dos nossos camponeses ingénuos e profundamente cristãos"[2196]. Mas o homem real e histórico encontra-se desde o início, das origens, em estado de graça, quer dizer, de supernatureza ou glória. Uma matéria que vai morrendo na medida inversa que o espírito

[2190] Cf. NNA [1911], p. 207: "O cristianismo é uma visão cósmica mais profunda que o paganismo. O paganismo fica pelo descritivo dramático da natureza. Aqui e além aflora incompletamente o trágico. O cristianismo é a exuberância da vida interior, o vulcanismo do espírito, o abrir de amorosos olhos na noite do espaço e ansiosamente procurar a voz e o coração do Mundo. É então que o homem se ergue e proclama a virtude. É então que o homem luta e decreta a *criação* da virtude. Eis a *liberdade*". Também na p. 209: "Qual é então o verdadeiro sentido do cristianismo? É a *Liberdade*".
[2191] EC [1921-1922], p. 449.
[2192] EC [1921-1922], p. 453.
[2193] EC [1921-1922], p. 455. Ou, na p. 459 – "O amor só existe *criando-se* e em permanente excesso".
[2194] EC [1921-1922], p. 459.
[2195] GJ (1906) [1906], p. 81.
[2196] GJ [1923], p. 312.

nasce, quer no homem, quer no universo. "Esta é a lei da continuidade da vida natural, e, se a graça pode exceder e excede a Natureza, é ainda para aumentar o Espírito e transformar, espiritualizar os corpos, *glorificando-os*"[2197].

Guerra Junqueiro, como o proclamou em discurso de homenagem ao *Poeta* (talvez em 1926, embora o discurso não suja datado), não é um artista muito rico em *complexos de tragédia em sua vida subconsciente*, mas é "antes de mais um rapaz do seu tempo, para ser um homem da sua Pátria e, como ele diria, uma alma religiosa no Infinito. // (…) // É a ingenuidade da sua infância de pensamento: primeiro o naturalismo e só depois o humanismo"[2198]. Se Guerra Junqueiro não participa de nenhum dos grandes complexos freudianos, que se encontram ausentes da sua obra literária – e o nosso filósofo destaca, sobretudo, *D. João* e *A Velhice do Padre Eterno* –, para além de *curiosas deficiências de composição gramatical*, ela é, "como uma tremenda trepa no burguesismo hipócrita dos austeros senhores que guardam o Ritual estrito da pureza e se babam de luxúria com as futilidades pornográficas de qualquer revisteiro"[2199]. E termina denunciando a injustiça de Guerra Junqueiro contra o *verdadeiro da Igreja*, o que denota a sua própria proximidade à mesma, mas percebendo, ele e o Poeta, que esta injustiça brota da descida do *nível católico* em Portugal. E, por outro lado, reconhece que o Poeta "vai fazer uma grande evolução de pensamento será muito lealmente o próprio a repudiar os seus excessos, dando assim um nobre exemplo moral da sua seriedade, exemplo que poucos sabem seguir e imitar"[2200].

Henri Poincaré (1854-1912), sem dúvida a maior influência no seu pensamento filosófico acerca das ciências[2201], que o apresenta como "o autorizado criticismo"[2202] e

[2197] GJ [1923], p. 309.
[2198] APEGJ [1926?], p. 393.
[2199] APEGJ [1926?], p. 394.
[2200] APEGJ [1926?], p. 395.
[2201] É apoiado em Poincaré que em 1909 contesta o materialismo de Haeckel e de Le Dantec, bem como todo o mecanicismo e determinismo, em *O Princípio da Conservação da Energia* (Cf. OPCE [1909], pp. 168-172): "Mas a lei da equivalência das formas de energia é experimental e por isso contingente. (…). Terá então um valor necessitante *a posteriori*? Para as condições concretas da experiência, que o fundou, não tem. Nem elas se repetem, nem ele pode ser a sua expressão completa e perfeita. Para as condições abstractas da sua estrutura científica tem, mas é então convencional no sentido crítico de Poincaré. O seu alcance prático não garante o seu valor teórico e não serão impertinências subtis as considerações feitas? // O seu alcance prático garante o seu valor teórico de símbolo conceitual e não de imagem sensual, espelho do concreto" (p. 169). "Como discriminar a função particular destas variáveis, que seja a energia total? // Tem apenas um enunciado, diz Poincaré: há alguma coisa que fica constante. // Assim o seu alcance é o do mais rudimentar postulado da vida actuante e actuada. Poincaré mostra como, na hipótese determinista, o facto de um estado do sistema não ser bastante para conhecer o seu estado próximo futuro nos previne do artifício do nosso isolamento e da acção do meio exterior. O facto do isolamento é um documento da nossa liberdade" (p. 170). E em *O Criacionismo* apresenta-o para refutar Auguste Comte e o *Princípio de Igualdade da ação-reação*, cita-o na sua obra *La Valeur de la Science* (Cf. C [1912], pp. 76-77).

como alguém que deixa ecoar no seu pragmatismo científico, "contra os logísticos"[2203], os *gritos da intuição*. "Poincaré, esse irmão de Newton e Platão, mostra que toda a ciência é uma obra do espírito, que todo o princípio científico implicitamente contém a liberdade, isto é, a alma humana"[2204]. Demonstrando, com Duhem, "a ingénua crendice ou petulante ignorância dos que sonham uma ciência reproduzindo fono ou fotograficamente uma realidade *dada* e, por consequência, com esta realidade comparável em todos os momentos dos seus juízos"[2205]; a ciência é para Poincaré uma certa forma de ordenar a experiência por parte da humanidade, que julga uma hipótese com as hipóteses comummente aceites pela comunidade científica, na liberdade da razão construtiva[2206]. Interpretando a sua filosofia como uma *busca da alma humana*[2207], onde afirmar a sua liberdade e a sua existência é a mesma coisa, isto é, um ser. Poincaré procura a experiência pura e procura definir o que é o pensamento, demonstrando que os princípios são convenções. Só que a *experiência pura* é uma cedência inadmissível à idolatria cousista (e vulgar). Para o nosso filósofo não há experiência pura, não passa de um mito dos modernos, pois só existe uma atividade implícita, que é a *alma*, um ser.

"Poincaré não quer saber se a realidade existe em si e qual é; limita-se a saber que certas convenções, solicitadas pela experiência, são cómodas, porque nos ensinam uma atitude de previsão, permanentemente garantida pelo sucesso. É um pragmatismo, que seria nu e absoluto, se não fora uma *crença* na ordem e na harmonia a dar à matemática um certo valor intrínseco de realidade. Há um discurso em que Poincaré fez a poesia da Realidade, harmoniosa pelas relações matemáticas das cousas; é um pitagorismo cândido e suficientemente aproximadas"[2208]. Não um *dogma* que reduz a realidade aos seus *determinsmos* e *reacções newtonianas*. "Poincaré triunfa esmagadoramente da filosofia científica vulgar (e no caso particular das banalidades deterministas) mostrando como, exceptuados os casos referidos, o princípio de conservação da energia que se não pode enunciar em rigor, senão reduzido à tautologia de que há qualquer constante no fluxo dos fenómenos sujeitos a leis. O necessitarismo científico é tão pouco justificado que para se aguentar tem de limitar-se a estas banais afirmações tautológicas. Mas as suas considerações, que Poincaré apenas faz incidir sobre a conclusão pragmática da filosofia científica, bem mostram em cada momento, no vivo da dificuldade, o trabalho racionalista

---

[2202] AAI [1909], p. 161. Ou, ADG [1916], p. 156: "O trabalho de Poincaré bem serviu a metafísica, combatendo com as verdadeiras armas da ciência a idolatria dominante dos que não *sabem*, mas divinizam a ciência".
[2203] E (1912) [1912], p. 282.
[2204] OSG [1916], p. 34.
[2205] Amort [1913], p. 91.
[2206] Cf. OCLPM [1915], p. 169: "Aparecem os sábios Duhem e H. Poincaré, e, analisando a obra dos sábios, que é também a sua própria obra, demonstram irrefutavelmente a liberdade dos princípios científicos, que são *convenções do espírito* a propósito da experiência".
[2207] Cf. ADG [1916], p. 156.
[2208] PCri [1915], p. 262.

do pensamento"[2209]. O homem e a mulher são livres de estabelecerem as convenções, optando pela mais simples, o que parece óbvio para Henri Poincaré. Este, numa exposição que Leonardo Coimbra considera elegante, denuncia que a realidade objetiva difere da realidade científica, "que somente é um simbolismo cómodo, solicitado pela experiência. (…). Aos dados sensuais caóticos, a ciência substitui os seus dados convencionais (entenda-se como é a convenção) claros e exactos"[2210]. A ciência, assim, não pode atingir as coisas em si, mas somente as relações estabelecidas entre as coisas. É a aparência pragmatista o critério de base da sua teoria ou critério de *Comodidade*: "a comodidade de Poincaré é a elegância matemática, critério estético e racionalista dos matemáticos para quem o mais belo é o mais harmónico e racional"[2211]. Como, por outro lado, esta palavra "*convenção* marca o *indeterminismo* da escolha e a palavra *comodidade* marca a maior *fecundidade* científica duma dada escolha particular"[2212].

Reagindo contra o determinismo tautológico de Le Dantec, negador da liberdade humana, o nosso filósofo recorre-se de Poincaré: "Mas a arbitrariedade é flagrante, recaímos na identidade $A = A$. E não se diga que as matemáticas alcançam o real e são a homogeneidade; porque Poincaré o diz, tal poder o devem às sugestões da experiência heterogénea. E o seu alcance é simbólico em certos limites. Existe; só, por necessidade de sistema, se poderá negar; tal realmente o Eu como o Não-Eu, quebrem o Eu em fragmentos de ideias, sentimentos, sensações, etc. … e é claro que ele será múltiplo e função portanto dessas ideias, desses sentimentos, dessas sensações. Mas na sua unidade activa, irredutível, ele é ele, íntegro e uno, profundo original"[2213]. Como o já tinha feito na obra, *La Science et l'Hypothèse*, acerca do determinismo absoluto do princípio da conservação da energia, onde demonstra que tal não pode ter sentido algum. Pois, encontramos vários determinismos e, para provar a existência de um único determinismo, urge provar a compatibilidade com os outros determinismos[2214]. Enfim, um mero *cousismo* do cientista. Garante, assim, um livre conhecimento e um papel ativo, extenso e intenso, do espírito na elaboração da ciência. Uma *liberdade de espírito* que não sendo pensamento, é só uma *liberdade de facto*. Logo, exterior e não livre. Esta é uma "bela teoria (…), ou antes, no reconhecimento de que estas convenções são sugeridas, mas não impostas pela experiência"[2215]**.** A *convenção cómoda*, que não significa arbitrariedade, supõe uma intuição ordenada e uma ciência que super-ordena essa intuição na ordem dialética das noções, o critério da *fecundidade* é uma relação do pensamento e da intuição, sem deixar de ser uma relação exterior. É aquela que, sem ser imposta pela experiência, é por esta

[2209] PCri [1915], p. 215.
[2210] AAI [1909], p. 162.
[2211] ALI (livro) [1918], p. 252, nota de rodapé nº1.
[2212] RE [1923], p. 156.
[2213] OPL [1909], p. 132.
[2214] Cf. C [1912], p. 276.
[2215] RE [1923], p. 118.

sugerida. Só as noções reais definem uma teoria fecunda e as suas consequências são o resultado dessas noções. "A comodidade é um modo de dizer verdade, isto é, ordem e dependência das noções, progresso do pensamento. A fecundidade de uma teoria é a sua verdade, isto é, a mediação do desconhecido pelo conhecido, a sua realidade garantida pelo valor dialéctico das noções. O que garante uma teoria? É a sua fecundidade e comodidade"[2216].

As ciências organizam a matéria, a sua estrutura e realidade, que as sensações ou sistemas de sensações as não podem dar. Porém, segundo o nosso filósofo, Poincaré não soube aprofundar esta visão da ciência até às suas *profundezas* metafísicas. Contudo, mesmo assim, "mostrou irrefutavelmente que nem têm a necessidade dum absoluto formalismo, nem as incertezas dum hipotético materialismo. São convenções cómodas, disse o eminente sábio e profundo filósofo. A convenção salva a nossa liberdade formalista ou especulativa, a comodidade salva o seu materialismo, ou antes, o seu *realismo*"[2217]. Para o nosso filósofo, toda a ciência é um *baluarte irrefutável de idealismo*, e nenhuma é materialista, porque tem alicerces matemáticos, nem formalista, pois a matemática não o pode ser. Matéria e forma são abstrações. Só o criacionismo científico, segundo Leonardo Coimbra, pode ser a análise das ciências, pois é livre e ativo, que se apoia no provisório e *contínuos estorvos*, a única realidade que somos capazes de conhecer. Partindo deste simbolismo, as convenções que livremente a humanidade estabelece, e que o auxiliará na argumentação contestatária da filosofia materialista. A pretensão desta construir um Universo com a matéria terna e a força imanente, redundando num atomismo universal, leva os materialistas, fautores desta filosofia e suas variantes, na ousada pretensão de universalização de uma hipótese científica geral que se impõe a todos os saberes e a todas as ciências, assumindo o lugar de uma nova dogmática. Tudo poder-se-á dizer numa tradução conceitual, ou imagem sensual, da realidade. Poincaré, a quem apresenta como o mais brilhante de todos os que definiram o simbolismo em ciência, expressou-se pelo simbolismo económico e cómodo das teorias científicas, que é, por outro lado, capaz de aferir o progresso e o alcance de qualquer ciência, da matemática à química, pelo afastamento das suas teorias da esfera do meramente sensual. Assim, diz Leonardo Coimbra, a "realidade não se ajusta com as determinações cognitivas, não é, nem pode ser, a duplicação do nosso conhecimento. As formas da intuição sensível são outros tantos absurdos na existência objectiva"[2218]. Assim, a matéria não é um *a priori* sensível, mas sempre uma determinação da inteligência humana construtora do mundo conceitual do saber e conhecer científico. Por isso, denunciando em *O Criacionismo* a contradição de Henri Poincaré, afirma que "os princípios não são convenções sugeridas pela prática, ciência, no entanto, útil e fecunda, isto é, não podendo ser mero artifício ou jogo da

[2216] C [1912], p. 91.
[2217] PCri [1915], p. 267.
[2218] OM [1909], p. 142.

lógica"[2219]. E pronunciando-se acerca da relatividade científica que o pensamento filosófico possui na modernidade, salientando-se o Pragmatismo, interroga-se: "Não é curioso ver o critério de fecundidade e utilidade servir de critério de valor científico ao primeiro sábio francês Poincaré? // Que significa tudo isto? // Que desta vez o grito de regresso à Natureza vem dos próprios sábios. Que a liberdade de espírito, que a onda cartesiana tentou afogar, emerge ao chamamento dos próprios sábios. Ao passo que o princípio da conservação da energia serve para se afirmar o determinismo universal como uma verdade científica, Poincaré nos mostra que tal princípio só pode ter um sentido na hipótese indeterminista"[2220].

Assim, por exemplo, para ele *o infinito* não é mais que uma convenção cómoda. Ou as *transformações compensáveis*[2221]. Ou, então, o seu energetismo excede todo o mecanismo, envolvendo todas as atividades, e apontando "algum indeterminismo original"[2222], num direcionismo presente para além de uma redução da vida à matéria, que é sempre, em Leonardo Coimbra, inferior à Vida, sendo esta a direção de um sistema material. E a Consciência, por sua vez, é superior à Vida. A Vida e a Consciência não são um acidente da matéria. Ora, a Vida, que não é um acidente da matéria, mas uma primeira realidade (capaz de existir em si), se *cousamos* nela, amputamos a realidade. Também a teoria das funções fucsianas será por Leonardo Coimbra chamada em auxílio da perduração das mónadas na mónada religiosa por excelência, "por uma série de *iluminações* súbitas, precedidas dum trabalho consciente preliminar e dum posterior trabalho consciente de verificação. Aqui aparece a actividade do subconsciente que Poincaré pretende explicar com um pequeno recurso fora do consciente"[2223]. Porém, se é verdade que esse trabalho do subconsciente existe ele é inferior ao da consciência. Poincaré afirma a possibilidade, com a sua *Teoria do Dicionário*, de traduzir cada ciência, sobretudo a geometria, "nas outras e assim elas seriam como uma linguagem especial correspondendo à mesma realidade"[2224]. Assim, a ciência nada tem de universal e necessário, como, por exemplo, é uma não questão o problema da qualidade euclidiana ou não euclidiana do espaço. Esta é uma simples comodidade, dependente, em todos, dos hábitos psicológicos e, no caso dos matemáticos, dos hábitos de elegância lógica ou sentido da harmonia formal. Para o nosso filósofo, todo o conhecimento e toda a realidade, sendo a unificação ativa do diverso, obedece à lei da Máxima Racionalização, ou do máximo de liberdade solidária. E esta marca-se na escolha de um grupo entre todos os possíveis grupos isomórficos. A crítica que faz ao autor, denunciando os limites da sua filosofia da ciência é que, apesar de ser

[2219] C [1912], p. 29. Esta abordagem fá-la a propósito do livro de Henri Poincaré, *La Science et l'Hypothèse*.
[2220] PCa [1911], p. 255.
[2221] Cf. RHHS [1935], p. 90.
[2222] C [1912], p. 314.
[2223] C [1912], p. 359.
[2224] CMTCNCEU [1923], p. 348.

uma "magnífica (…) libertadora dos dogmatismos anteriores, (…) [é] incapaz de alicerçar solidamente o valor ontológico da ciência"[2225].

Já num dos primeiros artigos em que se refere a Henri Poincaré, *O tempo científico* (1909), o nosso filósofo, conjugando a noção da *permanência do ser* e a *individualidade psíquica*, apresenta o *tempo* como o organizador da vida física e mental, o fator do *progresso subjetivo do ser*, e interroga-se como é possível concluir do tempo psicológico conhecido, o garante da continuidade, o tempo científico? Se tempo é a vida, é, então, possível decompor o tempo? Ou, a vida que pensa e sente, que escreve, é estranha e exterior à vida e que se serve dos órgãos para tal? Henri Poincaré dar-lhe-á a resposta, que no seu espírito livre e criador de novas ideias e noções não deixa de criticar – "Poincaré inverte a ordem genética natural, quando diz que o tempo psicológico imediato é descontínuo. Depois, para responder à própria pergunta: «De onde nos vem o sentimento de que entre dois instantes quaisquer há outros instantes?» confessa a existência do tempo como forma preexistente no espírito. O erro provém de ter querido construir desde logo um tempo híbrido, meio psicológico e meio físico. Constrói o tempo com recordações apagadas de certas sensações (passado) e com as sensações complexas e fortes (presente). E o futuro? E a recordação não implica já a noção de tempo?"[2226]. É, segundo Leonardo Coimbra, uma degeneração do tempo especial, o tempo psicológico de Henri Poincaré. Uma tentativa de aproximação do tempo uno e indivisível (psicológico) de quantidade extensa e divisível (físico). Em rigor trata-se de uma redução do tempo psicológico ao tempo físico, numa tentativa de responder às dificuldades que traz a noção de *tempo científico*. Henri Bergson é-lhe contraposto, pois este postula a humanidade como um centro de atividade e explica cabalmente, segundo o nosso filósofo *brilhantemente*, a queda espacial do tempo psicológico no seu livro *Matière et Mémoire*. Mas a resposta da filosofia leonardina, enquadrada desde já naquilo que lhe é peculiar desde sempre, é que muitas "são as dificuldades da questão e todas provam que, escolhendo uma certa definição, apenas obedecemos à necessidade de construir a síntese científica mais simples. O tempo científico é uma grandeza linear. O tempo psicológico é a própria continuidade da vida. O primeiro, considerando apenas simultaneidades no espaço, é arbitrariamente divisível, homogéneo e, por isso, sempre presente. O tempo psicológico é a própria vida em actividade criadora"[2227]. É o homem e a mulher na sua concretude, em carne e osso, na sua duração e vida orgânica que marca o ritmo do tempo nas escolhas, em liberdade, de "coincidências exteriores síncronas do fluxo da nossa economia biológica"[2228].

N'*O Criacionismo*, a propósito do *espaço* e da *geometria de Euclides*, em confronto com Kant, expõe a sua discordância com Henri Poincaré que em *La Science et*

[2225] AMart (1932) [1932], p. 361.
[2226] TC [1909], p. 122.
[2227] TC [1909], p. 123.
[2228] TC [1909], p. 124.

L'Hypothèse, coloca-nos diante da possibilidade de um *mundo fantástico* e denota a sua concessão farta ao *complexo intuitivo* e à *atividade do espírito*. Para Leonardo Coimbra as noções são reais e estão muito distantes da indiferença lógica, logo, e esta é a essência do pensamento, a racionalização da intuição; "e este é o ponto que mais parece contrariar a nossa noção de espaço, imagina Poincaré um mundo especial, onde só se produziriam deslocamentos não-euclidianos. Seres como nós, vivendo em tal mundo, fariam uma geometria não-euclidiana. Assim, o espaço seria desconhecido de tais seres; e não é ele, pois, uma irredutível noção fundamental, como dissemos"[2229]. E, ironizando, compara-o ao *Verbo* do Evangelho de João, apontando que este "Deus é Poincaré"[2230]. É tal o atrevimento que coloca a análise filosófica do autor, *as suas hipóteses fantasiosas*, como contrárias à finalidade da ciência (pois só interessam à metafísica), quando Poincaré admite, afirma Leonardo Coimbra, a *independência das noções*. Esta crítica não só reforça a sua posição euclidiana, como fundamenta a sua filosofia criacionista – "Quem não vê que a ordem das noções é o seu motivo bastante, a sua razão suficiente? // O caminho seguido para demonstrar o teorema do valor do ângulo externo dum triângulo é um contínuo avanço para a verdade, uma construção progressiva, um contínuo desenvolver de razões, até que bastem"[2231]. A defesa do kantismo em Poincaré encontra-se naquilo que apelida de essência do trabalho aritmético no princípio da indução, que classifica de juízo sintético *a priori*. O nosso filósofo apresenta este princípio assim: "Sabe-se em que consiste esse princípio. // Demonstra-se que se uma propriedade é verdadeira para o número *n* ela o será para o número *n* + 1, verifica-se para um número e conclui-se para todos"[2232]. Para Poincaré significa, de sobremaneira, a possibilidade de repetir uma dada operação, uma vez feita, sem fim. Logo, não é empírico, pois conclui indefinidamente, nem analítico, porque aumenta o saber. Leonardo Coimbra, ao contrário do filósofo francês, julga tratar-se de uma dedução construtiva, e não de uma indução, ou mesmo uma construção mental de síntese. Sem dúvida que é sintético, mas não apriorístico em relação ao pensamento construtor e nem necessitante em relação à experiência. Trata-se da construção de um juízo *a posteriori* em pensamento e *a priori depois de feito*, em relação à experiência[2233]. A conclusão a que chega o nosso filósofo, mais uma vez, é determinante para a sua cosmovisão e a sua antropologia: "Não há categorias eternas e a única apreensão que um filósofo pode fazer da realidade é a que esteja implícita em todos os actos da Razão experimental e em todas as estruturas dos grupos científicos"[2234]. É o ruir de um Universo, onde habita, e é a humanidade, mecânico e necessitarista, uma inconsciente obediência à imutabilidade de conceitos da velha razão estática, e o apelo ao acordo entre o agir de uma

[2229] C [1912], p. 51.
[2230] C [1912], p. 53.
[2231] C [1912], p. 55.
[2232] CMTCNCEU [1923], p. 355.
[2233] Cf. CMTCNCEU [1923], p. 356.
[2234] CMTCNCEU [1923], p. 357.

vontade-inteligência em convivência experimental com o Universo, dando acesso aos íntimos segredos do Ser. Agora o mundo, que na razão estática era dado à humanidade, só que era desafiada a descobri-lo, é uma relação de atividades – *Razão Experimental* – do átomo a Deus, em crescendo de liberdade até à pura Invenção do Amor (*relação* por antonomásia).

Arthur Hannequin (1856-1905) e a sua obra *Étude d'Histoire des Sciences et d'Histoire de la Philosophie* é uma das grandes fontes do saber filosófico sistemático do nosso filósofo. Admite este pensador a hipótese do Universo ser uma sociedade de mónadas, e isto, contra o formalismo kantiano e o mecanicismo. "Hannequin diz que a homogeneidade absoluta de um anel, suposta a sua individualização, impede o seu movimento; ou, melhor, o movimento dum tal anel, sendo a substituição a uma dada porção desse anel de uma porção idêntica, seria o equivalente da imobilidade"[2235]. Usa esta posição de Hannequin para contestar os materialistas que pretendem definir completamente o que seja matéria. Se na *extensão* de Descartes quiseram encontrar a qualidade primordial da mesma, esqueceram-se de que este falhou, pois o fluido contínuo cartesiano seria o Nada, impossibilitando o próprio movimento e a própria individualização dos corpos. Por outro lado, o conhecimento, para Leonardo Coimbra, não é uma tradução livre, pois não é independente da relação à realidade atuante, mas sempre "uma tradução relativa ao ser absoluto (atuante e atuado) "[2236]. Deslocando a questão do conhecimento para a sua origem (ou génese) e sua possibilidade metafísica, e não tanto o seu valor e natureza, no "Universo há seres (actividades incompletamente actualizadas) e movimentos (actualização absoluta). Ou reduzimos os seres a movimentos, ou todos os movimentos a funções dos seres"[2237]. Os seres hierarquizam-se desde o inerte à humanidade, que resume toda a escala, e cada ser contém materialmente os outros, que têm menor ritmo de atividade. Eis a génese do conhecimento: os seres medem a realidade pela amplitude do seu ritmo e cada ser contém materialmente os outros, de menor ritmo ou alma. O homem e a mulher, a humanidade, assumem toda a escala dos seres.

Leonardo Coimbra fala de um *excedente de atividade* na sua monadologia, sem o qual seria impossível pensar na liberdade, na alma e em Deus – "Se o homem não sentisse, contemporânea com a energia actualizada nas reacções newtonianas e na adaptação biológica, um excedente de energia livre, nunca teria criado a palavra alma, nem pensado na liberdade e em Deus"[2238]. E é na medida em que compreende os outros seres, conhecendo a atividade livre, nesta sente e concebe Deus. Para o nosso filósofo esta teoria

[2235] OM [1909], p. 144.
[2236] PPR [1911], p. 262.
[2237] PPR [1911], p. 262.
[2238] NM [1911], p. 248.

explica-lhe a génese do conhecimento e da consciência, bem como a harmonização complementar da ciência e da arte, numa moral cósmica. Em Leonardo Coimbra, desta altura, eis a religião – uma escala ascensional. A humanidade, "pela inteligência, prolongamento do seu corpo, vive no presente activo e dramático e no espaço opaco e resistente", e, pelo amor – presença divina – "vive na Eternidade e no Absoluto, isto é, em Deus"[2239]. Contudo, não deixa de alertar que pode a humanidade descer ao nível do bruto, rodeado pelas dificuldades da existência, exteriorizando-se, ou, compreendendo os outros, pode subir quando conhece a atividade livre, e nela vivendo, sente e concebe Deus. A humanidade é a consciência do estorvo corporal, esta opacidade da matéria, mas também a consciência de liberdade criadora e amante. A única atividade a que o mundo não faz obstáculo, pois, é eterno e absoluto: "Deus é a única actividade a que o Mundo não faz obstáculo"[2240]. Mas em Leonardo Coimbra, embora debaixo da influência de Hannequin, a monadologia é uma metafísica moral e religiosa, bem como uma metafísica do conhecimento. Por outro lado, não podemos ocultar que, nesta fase do seu pensamento, continua indefinida o que entende por transcendência divina. Parece reduzir-se a ser uma atividade pura a que o mundo não põe obstáculo, ou seja, não está sujeita ao ritmo de qualquer outra atividade ou ser. Deus, como perfeita e pura atividade, e a omnipresente liberdade, o amor infinito, que a humanidade sente em si presente. Será Deus a mónada suprema, colocada dentro ou fora desta sociedade de mónadas? Neste artigo supra citado, o nosso filósofo, contenta-se em afirmar o caráter societário da realidade em que a humanidade vive e sente. Isto numa antropologia dualista de inspiração platónica que opõe o espírito e as suas obras ao corpo (a opacidade da matéria). Enfim, Deus e o mundo são a realidade. Com este autor percebemos melhor que o nosso filósofo parte do kantismo e que desenvolve uma certa monadologia, construindo, em fundamento crítico, uma possível metafísica.

Octave Hamelin (1856-1907)[2241], discípulo e comentarista de Renouvier, terá grande repercussão no pensamento posterior de Leonardo Coimbra, e sobretudo na rejeição da autoridade do senso comum. Logo no seu primeiro livro cita a obra principal deste autor, *Essai sur les Éléments Principaux de la Représentation*, e contrapõe-lhe a sua posição: "Em que difere a nossa tentativa da tese racionalista de Hamelin? // Nós admitimos, porque a achamos desde o princípio, uma actividade estranha que já após uma parcial síntese

[2239] PPR [1911], p. 264.

[2240] PPR [1911], p. 265. E, em nota de rodapé, explicita: "Este «faz» não é galicismo. O sentido da frase precisa do verbo fazer, visto que a resistência do Mundo é consequência das actividades das mónadas". E Deus aqui é somente isto, nada nos diz do Deus de Cristo Jesus: "Deus seria a perfeita actividade, a omnipresente liberdade".

[2241] Cf. PATRÍCIO, Manuel Ferreira – "Influência de Hamelin e Brunschvicg na Filosofia de Leonardo Coimbra", in *Brotéria*, Série mensal, CXVII (1983) 6, pp. 494-511.

elaboradora, nos aparece como intuição sensual. // Essa intuição põe-se ao espírito que a elabora em noções. (…). Assim não admitimos a existência de *cousas*. A *cousa* é o maior pecado filosófico. Mostraremos como o erro de todos os sistemas tem sido a tendência de *cousar*. // Mas a nossa construção não será a síntese das oposições. Porque ou essas oposições resultaram duma anterior análise, e é esquecida parte da experiência; ou são postas em absoluto pela Razão, assim volvida de novo um misterioso e arbitrário noumeno"[2242]. Este autor associa o neocriticismo de Renouvier a Fichte e Hegel, e à metafísica de Lachelier, representando no território dos francos a mais extrema forma de idealismo absoluto. Para Hamelin não se pode imaginar, só por absurdo, sair o pensamento de si mesmo para captar as coisas e simultaneamente tornarem-se conscientes, concluindo pela admissão da identidade do pensamento e do ser. A representação é, assim, a própria realidade. Num mundo feito de relações necessárias, e sem esta a coisa não é inteligível – seria um absurdo a coisa em si –, faz-se numa hierarquia de relações que só podem existir no pensamento. Contudo, no seu racionalismo, a razão necessária e suficiente do mundo é uma síntese *a priori* em que a análise só é possível quando se dão objetos decomponíveis (influência direta de Lachelier em Hamelin, e por este em Leonardo Coimbra). Um método sintético, mas diverso de Hegel, que não aceita a síntese de termos contraditórios e termina numa indeterminação absoluta e anuladora de toda a diferença. A sua dialética desagua no Absoluto, não do pensamento humano, mas divino, fonte perene de ação, rejeitando o panteísmo (que postula um só indivíduo) e admite o teísmo como a hipótese mais provável para explicar a multiplicidade das consciências.

A gnoseologia leonardina procura encontrar a justa harmonia entre a razão e a intuição, naquilo em que ambas contêm de consequente para a ação pessoal e social dos seres entre si, afastando-se do puro nocionalismo, para o qual o real é o racional somente. Aqui distancia-se de Bergson, pois para este só a intuição é fonte de conhecimento. Nesta altura aproxima-se de Hamelin, aceitando a intuição sensível, donde procura afastar-se pelo chamado princípio da máxima racionalização, acrescentando à intuição o seu movimento discursivo. Leonardo Coimbra não comunga na fé entusiástica de Hamelin para com o poder construtivo da Razão, sem deixar de apelidar o seu pensamento de "belo e adorável espírito de Hamelin"[2243]. O pensamento encontrar-se-á em atividade constante, contudo só alcançará hipóteses, probabilidades, superando-se a si mesmo a todo o momento e indefinidamente. Isto é, distancia-se, sem negar a presença e influência de Hegel, via Hamelin, do idealismo puro, e concebe o seu pensamento criacionista. Assim, difere deste autor, que é fundamental no seu pensamento, mesmo que o seja por contraste, em amplitude, plano e categorias que fazem parte da construção dialética do Universo, mas aceita-o no método sintético e de progressiva aquisição na atribuição à potência criadora

[2242] C [1912], p. 26. Já no artigo *Excerto*, de 1912, cita em francês, da p. 105 desta obra supra citada, a demonstração racionalista que Hamelin faz da lei da síntese – *Máxima Racionalização da Intuição* (p. 286).
[2243] PFAQ [1921], p. 432, nota de rodapé nº1.

das noções. Ora, o nosso filósofo, que se afirmará um anti-positivista convicto, não deixará jamais de padecer de um cientismo agudo, fruto da sua formação científica no politécnico (e pasme-se, um dos viveiros, com o exército, em Portugal, dos positivistas) uma arquitetura de noções dialeticamente deduzidas e hierarquicamente ordenadas, segundo o quadro positivista das ciências – número, espaço, matéria, vida, espírito e sociedade. Isto com o contributo da intuição. Cada noção constitui um plano irredutível, que se agrupam em noções secundárias e às suas respectivas ciências. A sua veracidade advém pelo lugar dialético que ocupa e pela ligação com a anterior e a posterior, e, por outro lado, cada noção contém a exigência intrínseca de se ultrapassar até chegar à última noção irredutível que é a consciência ou a pessoa (a única e a primeira realidade que existe em si e por si, a única analogia possível e tipo único de toda a realidade). Tudo é penetrado pelo pensamento, o que significa a consciencialidade do mundo. Pois o inconsciente e o real são termos contraditórios, como Hamelin propõe. Nela termina e dela parte a construção do que se apelida de Universo.

N'*O Criacionismo* enfrenta a conceção de Deus de Hamelin, que tem origem na solução do problema do mal, como consciência, e as criaturas, subconsciências inferiores, produto da distração divina. Para o nosso filósofo esta conceção é "inconcebível"[2244], onde as criaturas seriam subconsciências inferiores e produtos da distração divina. Não se pode entender esta posição leonardina se for olvidada a sua tese de que fora do teísmo a humanidade e o mundo permanecem enigmas indecifráveis. O seu teísmo personalista é, em boa parte, uma herança deste francês, que na afirmação da transcendência lhe há de permitir um retorno ao realismo. O mundo não pode ter saído das *mãos de Deus* como o encontramos hoje, só recorrendo à doutrina da queda original de Renouvier poder-se-á encontrar uma primeira saída para a resolução deste problema, que o materialismo e o panteísmo idealista encerraram no seu esquema filosófico. Em rigor é a questão do mal. Para a filosofia criacionista o mal é consequência do cousismo moral da pessoa, em rigor, uma atual ignorância dos determinismos da ação. Porém, a existência do mal não ofusca o bem, caso contrário, é infinito o horizonte rasgado pelo bem. "Confiemos. // O Bem frutifica, espalha-se e avassala. Nenhuma *fatalidade* pesa sobre a consciência moral, insaciável e activa. O tempo é obra das mónadas e ele será a virtude e o progresso da liberdade"[2245]. As almas não aspiram a uma absorção em Deus, bem como um Deus solitário seria uma tristeza e uma desolação. Não paira sobre a humanidade esta ameaça de aniquilamento e de esquecimento absoluto, de morte absoluta. É para uma vida social ideal, de justiça e de fraternidade perfeitas que as consciências se dirigem. E a existir evolução cósmica jamais deve ser concebida como um círculo fechado, mesmo que luminoso, mas sim uma ascensão espiralada em abraços sempre cada vez mais alargados. Isto pressente a dialética criacionista do pensamento, que subjaz a toda a atividade

[2244] C [1912], p. 370.
[2245] C [1912], p. 373.

construtiva da realidade. "Se o pensamento se movesse apenas em superfície, ele teria de se terminar em ciclos fechados, ou mover-se em um incessante e indefinido dinamismo. Daí os períodos de repetição, que desde os inícios da filosofia o pensamento traçou, daí a imagem da cobra mordendo a cauda, que seria a evolução: Deus, Mundo, Deus. Mas, se o pensamento se move em profundidade e superfície, isto é, em espiralada ascensão, ele se poderá apreender, voltando a si em abraços cada vez mais amplos"[2246]. Estêvão Jardim, no estudo comparativo que fez entre a filosofia de Octave Hamelin e a filosofia de Leonardo Coimbra, reconhecendo as convergências e divergências dos dois, conclui que a do primeiro "é mais concentrada e mais lógica, a de Leonardo Coimbra mais diluída, talvez mais excessiva porque mais humana e aberta"[2247].

Vasilij Rosanov (Rozanov) (1856-1919) é tido como um hegeliano, numa abordagem variante da conceção de natureza, que constitui a premissa do seu teísmo místico. Como membro da Sociedade religiosa-filosófica, em contraste com Berdiaeff e Bulgakoff, defende a sua versão muito peculiar da teologia e da religião, de sobremaneira a Ortodoxia russa. É conhecido como alguém possuidor de um estilo fragmentado e aparentemente informal. Conhecedor da obra de Dostoievsky, embora sempre muito polémico com quem conhece a obra do escritor, com os outros intelectuais e com a Igreja Ortodoxa russa. No *terminus* da sua vida retira-se para um mosteiro nas proximidades de Moscovo, reconciliando-se com a Igreja Ortodoxa e esperando o *apocalipse* que está para chegar. O nosso filósofo descreve-o como um *crente-descrente*, ou mesmo como um *cristão-pagão*. "Testemunho sem par da tragédia religiosa russa, do eslavofilismo impotente, quer para se bastar sem o ocidentalismo, quer para afinal *aceitar* a Igreja, onde vive e quer morrer"[2248]. Entre o Novo Testamento e o Velho Testamento, escolhe este, e como um asceta que se tortura e que perdido na sensualidade *morre de frio espiritual*. Uma visão da *Face Sombria*, umas vezes odeia, outras vezes ama, para finalmente amar para sempre. Uma alma com um único sentido: o *térmico*. É um homem perdido, por abandono da *casa mãe*, que por caminhos travessos busca, sem encontrar, para regressar no fim ao ponto de partida – a Igreja Ortodxa russa. É este gosto pela *contradição* que o mergulha em dúbios caminhos. Assim, a Igreja é de Cristo, mas Cristo não é homem[2249], e a civilização que se diz de Cristo padece de chagas incuráveis. E porquê? Porque " «não há grão divino no solo

[2246] C [1912], p. 373.
[2247] JARDIM, Estêvão – "Influências de Hamelin no Cracionismo de L. Coimbra", in *RPF*, XV (1959) 1, p. 34.
[2248] RHHS [1935], p. 277.
[2249] Cf. RHHS [1935], p. 279: " «Poderíamos nós dizer que Sócrates, Platão, Buda, Confúcio, Lao-Tzeu, Maomé fariam o mesmo? // Não, não; Jesus não se distingue somente deles, Ele não é de modo algum o que são essas pessoas. Jesus não é um homem, é um *Ser* e o Evangelho é, de certeza, um livro sobrenatural, transmitindo-nos a história dum Ser inteiramente sobrenatural e de factos igualmente sobrenaturais…» ".

do cristianismo» "[2250]. O seu hesitar mora entre Cristo e a Face Sombria, numa ambivalência de amor e ódio, que, segundo o nosso filósofo, é fruto da *explosão de uma sensualidade recalcada*, contra a censura (talvez eclesiástica ou do meio em que recebeu esta cultura religiosa) que o martiriza na sua sensualidade. Uma questão de *sexo (sex) e sensualidade (sexy)* mal resolvida; muito freudiana esta abordagem, e Leonardo Coimbra que tanto marginalizou a teoria de Freud e dos freudianos. Mas, projetando para uma dimensão metafísica e ontológica, escreve o nosso filósofo: "Esta fugidia inquirição de Rosanov é o dinamismo duma alma oscilando entre um Cristo, que ele ama, e um Ser, que profetiza, e faz cair sobre os homens o horror de todas as catástrofes"[2251]. O que abomina o escritor é um Cristo resguardado deste mundo, num mundo inteligível – um *Cristo platónico* – que redundam numa Igreja estranha ao mundo em que se situa. Ou, como escreve Leonardo Coimbra no seu lirismo extraordinário: "em vez duma seiva bebida no lodo e na lama do planeta, um fluido branco de luar a espectralizar-se no halo das flores esterilizadas"[2252]. As estrelas só à noite aparecem, mas Cristo, mais belo que todo o mundo, é o Sol que eclipsou todas as estrelas, que num dilúvio – o cristianismo – tudo derrotou, o que nos poderá oferecer? Esta é uma crítica à Ortodoxia russa, ausente do mundo e abstencionista na ação, ao contrário do cristianismo do ocidente. Será *Moloch*, presente neste Cristo e na Igreja? "Um mundo que não pode deixar de se sentir tocado de divino e, portanto, em beleza, e um cristianismo só de evasão e fuga, vento do deserto secando as árvores e as almas, gretando e pulverizando as terras – eis a passagem espiritual da ortodoxia como ela se pinta na retina de Rosanov"[2253].

Eis a razão dos seus contrários, em relação a Cristo (*amor/horror*) celebrado na liturgia ortodoxa (*beleza ideal e sonho incoercível*). Chega a negar a Encarnação de Jesus, O Cristo, quer dizer, o *Cristo joânico*, afirmando uma luta entre o Criador e a criatura que termina numa imagem pagã do Apoclipse (hoje tão vulgarizada no ocidente…). Leonardo Coimbra contrapõe o significado paulino (*pauliniano*), como certificador do verdadeiro cristianismo, que nem foge, nem odeia o mundo. Em Paulo o *mundo* que é oposto a *Deus*, é o da Vontade, e não um ontologismo bacoco e pagão que denuncia na Ortodoxia russa – "refere-se à inclinação da vontade – no sentido de finito bastando-se e morrendo no seu isolamento, ou do finito, como a gazela sequiosa acordando a floresta com os gritos da sua sede em busca das águas benéficas, acordando-se a si e ao mundo para o caminho da Fonte, para o infinito mar da Caridade"[2254]. Contudo, o nosso filósofo percebe nesta obra uma crítica, ou mesmo uma acusação, à Igreja Ortodoxa russa de ter abandonado o mundo, que é "uma fuga do cristianismo ocidental"[2255]. Portanto, esta fuga é como um demarcar as

[2250] RHHS [1935], p. 278.
[2251] RHHS [1935], p. 280.
[2252] RHHS [1935], p. 280.
[2253] RHHS [1935], p. 281.
[2254] RHHS [1935], p. 281.
[2255] RHHS [1935], p. 282.

diferenças entre as Igrejas, caindo no exagero a Ortodoxia russa. Leonardo Coimbra usa mesmo a expressão *lucidamente ódio* ao cristianismo ocidental. Enquanto o cristianismo Romano navega num *infinito oceano de atividade*, com os seus povos mais felizes no seu destino histórico, a Ortodoxia russa está à cabeceira da moribunda Bizâncio, que com Pedro Grande entrou no período da *ordem bizantina*. "Foi a mortificação da Rússia, o esforço do gigante para caber neste estreito leito de Procusta, que deu à ortodoxia o aspecto duma religião de morte e negação. // Aproximação da morte igual a aproximação da santidade foi e é sempre «o axioma moral e metafísico dos nossos conventos», diz Rosanov"[2256]. Eis o axioma moral e ideal da Ortodoxia russa. Aqui se encontra um docetismo, onde Cristo se torna um *Ser etéreo* pela perda da sua humanidade (*não é homem*).

Se consegue ver este mal, do qual não deixa de padecer, revelando as propulsões pagãs da alma russa e de um cristianismo incompleto e mutilado, herético, bem como ausente e absentionista na história do mundo e da humanidade. Sem inserção concreta na vida e na matéria, as obras da Fé e os Sacramentos refletem a consciência da ausência do "Cristo ortodoxo na vida real, da falta de contacto e penetração da matéria pelo espírito, da carne pela alma espiritualizada, acusa-se em alto-relevo nas afirmações de Rosanov sobre a Transfiguração"[2257]. É nesta ausência, de uma efetiva transfiguração, que Rosanov encontra a essência da Ortodoxia. Contudo, ao mesmo tempo, percebe o avassalador ateísmo do mundo moderno que avança perante as Igrejas que se comportam como múmias – "E agora triunfa a cultura desprendida do cristianismo, seja, uma cultura integralmente *protestante*, em que o protesto vai até à negação do próprio Cristo, possivelmente um Ser tenebroso, a Face Sombria, um trágico perfil de Moloch"[2258]. Este é um *homem amante da vida*, que pressente nesta o profundo sentido *genésico de crescimento*, mas "não distinguindo entre a vida na ordem hierárquica do Ser e o imperialismo dissolvente e dissoluto das forças elementares em rebeldia, querendo conquistar para si toda a realidade, fica este momento de *confusão-tipo*"[2259]. Tombado do *nada* das Alturas, onde o seu ortodoxismo russo, em fuga, o colocou, espraia-se numa *explosão* sensual de uma carne desenformada, fruto de uma matéria desespiritualizada. A morte e a fuga, *refugiado no mosteiro*, enquanto espera o *apocalipse*, Rosanov reconcilia-se com a sua Igreja e a sua tradição.

Basílio Teles (1856-1923) terá despertado nele, após a leitura do seu *último livro*, o desejo "de alguma coisa sobre esse raro carácter, vivendo nesta sociedade amorfa e

[2256] RHHS [1935], p. 282.
[2257] RHHS [1935], p. 284.
[2258] RHHS [1935], p. 285.
[2259] RHHS [1935], p. 286.

insignificante"[2260], coadjuvado pelo artigo de Teixeira de Pascoaes acerca do Livro de Job. O problema é a questão do Mal que expõe, a propósito deste pensador português, no artigo *Basílio Teles* n'*A Águia* em 1912. A interrogação sobre o Mal, em vez de nos encerrar num sadismo sem salvação, tem o potencial de revelar uma alma no seu cerne. Dispensando, pelo menos teoricamente, o *Catecismo* e a abordagem tão em voga de Schopenhauer, coloca-nos diante da questão metafísica de Bem e do Mal. A resposta, sempre enquadrada na moralidade, é sempre metafísica. Recorrendo-se de Jean Jaurès lembra que o *problema do Infinito* se renova para cada um. E permanece, porque o "bem e o mal são frutos do Absoluto. Uma aritmética moral pode ser útil para coordenar interesses, mas nada pode dizer sobre a essência da Questão"[2261]. Como se pode resolver este problema? Em rigor, o problema de Deus, a *dualidade Espírito e Natureza*. Só o colocar a questão e debatê-la é início de algo muito relevante, é um *erguer* do Espírito criador diante da Matéria inerte. Nem a religião, apesar de reconhecer ao cristianismo um *afloramento do Irracional incriado e criador*, mas prisioneiro do *dogma*[2262], nem a ciência conseguem responder e resolver a questão. Ambas são só *matéria*. "Um *criacionismo* moral verá, na dualidade Espírito-Natureza, o motivo da sua acção e o valor da sua realidade. // Na continuidade vivida do esforço moral encontrará Deus, isto é, o incessante acréscimo dos domínios espirituais. // Até onde irá a eficácia desse esforço moral? // Quando casará a fria luz do Cosmos com a luz amorosa do homem?"[2263]. E assim, a propósito de Basílio Teles, o nosso filósofo nos apresenta uma das traves mestras do seu humanismo – a missão da humanidade de, livremente assumida, *moralizar a Natureza*. Tudo o que se reduz à matéria e ao inerte erguido no e pelo Espírito. Na sua *consciência interrogadora e afirmativa*, e austera como a de Basílio Teles, encara a questão do Mal com a certeza da vitória das *promessas* da Vida.

Sigmund Freud (1856-1939), tido como fundador da psicanálise, enquanto técnica de psicoterapia e construção teórica acerca da génese e evolução das perturbações psicológicas, alargada sucessivamente à explicação da organização e funcionamento do psiquismo humano e à interpretação dos fenómenos culturais e sociais. Acusa a sua teoria psicológica de usar do que apelida de "hipérboles freudianas"[2264]. Colocado no mesmo patamar de Pierre Janet (que propõe uma *desinfecção moral*), Sigmund Freud é apresentando como um purgador que funda uma *escola* com o objetivo purificar a mente humana. Com Aristóteles contraría, apontando como *exageros*, Sigmund Freud na sua

[2260] BT [1912], p. 301. Também em C [1912], pp. 371-372.
[2261] BT [1912], p. 302.
[2262] Cf. BT [1912], p. 302: "Seria a fluida omnipresença, volveu-se em solidificado exclusivismo. O catolicismo contém apenas *matéria* psicológica e moral"
[2263] BT [1912], p. 302.
[2264] AFHB [1934], p. 480.

teoria dos complexos recalcados na vida subconsciente da humanidade – "Aristóteles nos diz que a tragédia é uma purificação da alma pelo terror e pela piedade"[2265]. Dirá, mesmo que o inconsciente freudiano é "um confessionário, que não fosse varrido e onde os pecados da carne materializados se acumulassem em sedimentos frementes de irreprimíveis pressões vulcânicas, quando, com alguns discípulos, não é a penumbra da consciência dos mais remotos tempos aspirando à luz de agora"[2266]. Todavia, mostrando conhecer a sua obra, quer direta, quer indiretamente, entende-a como prenha de *exageros* que, mesmo assim, aporta algo de positivo – "O que há de verdadeiro nos exageros da escola de Freud mostra claramente como do subconsciente de um grupo funcional doentio pode ser trazido à consciência explicando-lhe a génese histórica, e como, desfazendo-o, se pode curar o doente"[2267]. Mas, igualmente, denuncia o que de erro existe na teoria freudiana, talvez, por falta de atenção ao quotidiano da existência humana: "Mas há outros complexos recalcados pela *atençaõ à vida*, que Freud não viu e que são primaciais e dominadores, como o medo da Morte, o *terror pânico* no verdadeiro sentido da palavra e o sentido da evanescência ou permanente mortalidade"[2268].

Apresentando a questão do lugar da mulher na sociedade, a quem reconhece dignidade igual ao homem, mas descrevendo-a na diferença sexual e temperamental em relação ao homem. Portanto, iguais na dignidade, mas diferentes no sexo e na psicologia. Chega mesmo a dizer, recorrendo ao que entende por válido na teoria freudiana, em entrevista realizada em 1926, mas só publicada em 1960, que "seria trágico uma sociedade onde, pela generalização duma falsa posição dos sexos, se modificassem os complexos lúbricos de tal modo que o subconsciente retivesse, anelante, verdadeiras monstruosidades do psiquismo sexual"[2269]. A mulher parece *destinada*, como se de uma *moira* se tratasse, à missão de esposa e mãe. Argumenta que as estatísticas sociológicas da altura demonstram que entre as mulheres letradas são reduzidos os casamentos e escassas as que são mães. E porquê? Encontra a resposta, mais uma vez em Sigmund Freud e na sua escola, na *Sublimação* –

[2265] PEN [1926], p. 163. Exemplifica na mesma página e seguinte: "A vida social, ao mesmo tempo que, com seu progresso, vai libertando o indivíduo, vai-o penetrando de deveres cada vez mais complicados, de exigências cada vez mais sérias. // Basta ver a quantidade de *tabus* sexuais que pesam sobre o instinto do pobre animal que é o homem, e, no entanto, se muitos deles são estúpidas e simples taras de magia ancestral, os legítimos são ainda de molde a exigirem do homem social um formidável domínio sobre o homem animal, que com ele subsiste. // Muitos destes complexos fazem o motivo das tragédias gregas e, sob esse ponto de vista, a Arte foi uma descoberta e uma acção catártica, como o pretende ser hoje a terapêutica de Freud para as psicoses desses complexos resultantes" (pp.163-164). Ou APEGJ [1926?], p. 389: "A arte é uma *catarsis*, como muito bem o viu Aristóteles para a tragédia, que ele definia como uma purificação pelo terror e a piedade. // Esse papel catártico visto por Aristóteles é mais que nunca confirmado pelo que de real há nos excessos das actuais teorias de Freud. O próprio Freud, com o seu complexo Édipo, revela a grande influência da tragédia grega na génese do seu pensamento".

[2266] AFHB [1934], pp. 482-483.

[2267] RE [1923], p. 266.

[2268] APEGJ [1926?], p. 390.

[2269] EEEPS [1926], pp. 146-147.

"as sublimações psicológicas do instinto sexual são mais exigentes e, por issso, de mais difícil satisfação"[2270]. Penso que não posso condenar Leonardo Coimbra, que tanto valoriza a dignidade feminina, sem correr o sério risco do pecado capital do anacronismo; todavia, estou convencido, sem entrar em feminismos, nem em ideologias do género, mas afirmando a dignidade de ambos os sexos e sua complementariedade, ir progredir na aceitação da mulher como fundamental na sociedade em pé de igualdade com o homem. Mas, igualmente, acusa Sigmund Freud de reduzir o estetismo a uma *pura licença* de desejos ou instintos, uma catarse de recalcamentos de uma sensibilidade sem comando, onde se denota a ausência da inserção espiritual. A sua crítica, assente nesta ausência espiritual na pessoa, vê esta catarse "condenada fatalmente a devorar-se a si mesma, pois o sensível cortado do espiritual é apenas o contacto com o homem mergulhado no fluxo das águas do tempo e da irremediável transitividade"[2271]. Chega a manifestar a sua antipatia com Sigmund Freud quando, falando da história da Rússia e dos seus acontecimentos mais marcantes, como o de Paulo I – Czar da Rússia, que quando soube do assassinato do seu pai, Pedro III, colocou-o junto do cadáver da mãe, que fez transportar em cortejo por entre os assassinos –, concluindo que é "o pretendido complexo de Édipo funcionando de uma maneira que, diga-se de passagem, seria o bastante a mostrar o artifício da concepção freudiana"[2272].

José Pereira Sampaio, conhecido na literatura e na filosofia como *Sampaio Bruno* (1857-1915)[2273], é um republicano de acentuado pendor positivista, e que nunca abdicou, e sobretudo depois de 5 de Outubro de 1910 (desgostoso com o rumo da Primeira República Portuguesa), de debater e refletir os temas filosóficos e religiosos mais prementes da altura. A divergência do nosso filósofo mais plausível, entre outras, com Sampaio Bruno consiste na afirmação de uma sociedade de mónadas em oposição a uma sociedade como fruto da degenerescência divina, e acrescentando que um espírito diminuído não pode ser um espírito puro. E o mundo é ação, pelas mónadas, e não uma aspiração para Deus no seu todo. Mas, como De Pedro, no prólogo à edição espanhola de *A Alegria, a Dor e a Graça*, de 1921, escreveu, o nosso filósofo "comparte com José Pereira de Sampaio (Bruno) la representación más pura del pensamiento filosófico lusitano y las obras de estos dos pensadores son las que más carácter tienen de universalidade"[2274]. O nosso filósofo destaca

[2270] EEEPS [1926], p. 147.
[2271] RHHS [1935], p. 49.
[2272] RHHS [1935], p. 197.
[2273] Cf. BF [1915], p. 298: "Bruno, como um Nilo ou um Ganges sagrados, foi uma torrente fecunda, uma semente de Vida, um criador de Ideal. Como os frutos são a utilidade da árvore, assim é a acção o termo do pensamento".
[2274] DE PEDRO, V. – "Prólogo: Leonardo Coimbra, El Filósofo Creacionista, in COIMBRA, Leonardo – *La Alegría, El Dolor y La Gracia*. Madrid: Calpe, 1921, pp. 5-8.

na sua personalidade a profundidade, a vastidão e a intimidade, *o abraço fecundo do homem com a Natureza*, que na sua "indagação estendeu-se desde o campo científico até à curiosidade anedótica, e, em todos os momentos, ela aprofundava até ao absoluto numa febre metafísica de encontrar ao ser um significado e um destino"[2275]. Tido como um *primacial* filósofo em Portugal, a par de Francisco Sanches e de Anthero de Quental, apesar de ser esta uma *terra* que se encerra ao pensamento filosófico. Mas a ausência da filosofia faz do pensamento dispersão plural, perdido de si mesmo; pois cabe à filosofia a síntese. Ora, a obra de Sampaio Bruno, sobretudo *O Brasil Mental* e *A Ideia de Deus*, busca um sentido para o Universo, colocando-se nele, e manifesta uma verdadeira unidade[2276]. Mas logo em 1898, em *Brasil Mental*, não deixa por mãos alheias uma severa crítica ao positivismo (que "magoava a natureza metafísica de Bruno"[2277]) e ao monismo, com as devidas cautelas que se exigiam por camaradagem com os seu amigos e *compagnons de route* republicanos e positivistas, fazendo a crítica na sua versão da doutrina de Auguste Comte no Brasil (como já Anthero de Quental o tinha feito). Sem olvidar a sua proximidade a Auguste Comte[2278], como o demonstra em *O Criacionismo*, no capítulo VII – *A Sociedade*. Assim, Leonardo Coimbra aconselha a leitura atenta deste livro para refutar e melhor conhecer a *lei dos três estados*: "Como provado seja (e para ampla discussão da lei dos três estados é proveitosa a leitura d' *O Brasil Mental* de Sampaio Bruno) que a humanidade não é positivista; permanece o problema. E é ele assim: as religiões correspondem a verdades e trazem mentiras; o espírito mais amplo e rico do homem *espalhou*-se pela filosofia, pela arte e pela ciência e estas criações do homem incompatibilizaram-se em parte com a religião. O que sucederá?"[2279]. Comte é alguém que nos quer encerrar num cosmos limitado, não pelo helenismo cristianizado da escolástica, a ruminagem medieval, mas pela obscuridade de um caótico niilismo. A crítica à Lei dos Três Estados insere-se nesta crítica, que sofre pela "argúcia e intelectualidade de Bruno, uma crítica exaustiva, que é perfeita e a par da estatura de Auguste Comte. Os factos existem, mas precisamente, porque Comte os sujeita a uma minguada elaboração, é que eles dão a lei dos três estados. // Esses factos elaborados por uma lógica, mais consciente do factor psicológico, dão exactamente a falsidade duma lei, que nada mais tem que a tendência diferencialista de todo o progresso. // Destruída a lei dos três estados, é por terra todo o edifício positivista, sem que, é claro, se perca o valioso trabalho de síntese científica e até, por vezes, de crítica filosófica e de metodologia"[2280]. Liberta o Universo do *colete-*

[2275] BF [1915], p. 297.
[2276] Cf. BF [1915], p. 298.
[2277] BF [1915], p. 298.
[2278] Cf. C [1912], p. 229: aqui é abordada a questão da realidade social como dinâmica que "é regulada pela falecida lei dos três estados". E na nota de rodapé nº2, da mesma página, acrescenta – " Ver o *Brasil Mental* de Bruno e pensar em certos filósofos modernos, mecanistas em biologia, e *animistas* em mecânica".
[2279] EI [1908], p. 109.
[2280] BF [1915], p. 299.

de-forças que o positivismo o coloca, num rígido determinismo e num termo seco de relação, e se afirma o absoluto como o alimento da alma humana.

Bem como a sua conceção de Deus, em *A Ideia de Deus*, de 1902 ("No princípio era a Perfeição, o espírito homogéneo e puro. No segundo momento, mercê do effeito d'um mystério, temos o espírito diminuído e a seu par a differença que se tornou heterogénea, isto é, o mundo. No terceiro momento, reintegrar-se-ha o espírito puro, pela absorpção final de todo o heterogéneo"[2281]), apresenta o essencial da sua metafísica numa oposição assumida em relação ao seu mestre Amorim Viana e ao seu racionalismo deísta. "O absoluto que buscamos é Deus. // Por isso Deus começa por ser uma realidade materialista, uma afirmação táctil e muscular e acaba por ser a garantia dos valores morais e intelectuais. // Esse é o Deus de Bruno, conceito robusto e vibrátil, saído dum pensamento original e heróico. // O Deus concluído para satisfazer a actividade formal da nossa lógica nada vale. // Contra esse conceito acha Bruno válida a argumentação de Kant e renova-a contra as posteriores modalidades do mesmo argumento, Cauchy e discípulos"[2282]. Valorizando mais a reflexão de Sampaio Bruno, em contraponto com Stuart Mill, afirma que o "verdadeiro Deus, que da nossa cooperação aproveitasse, que ao nosso amor desse a eficiência plena do seu progressivo resgate, seria aquele, que o nosso saudoso escritor J. Sampaio (Bruno) atinge na interferência dum renovado platonismo com a brutalidade da existência do mal"[2283]. Possuidor, segundo o nosso filósofo, de um pensamento essencialmente platónico, afirma Deus porque o universo se resolve em ideias, das quais participa. Subindo até à ideia mais perfeita, e consequentemente de maior valor de atualização realista (o Supremo Bem), Deus é a bondade infinita e universal amor. Mas contra um Deus criador em liberdade e consciência, bem como um pronto panteísmo, assim conclui o nosso filósofo, levanta Sampaio Bruno o *problema do Mal*. Até o *melhor dos mundos* leibniziano é mau (anulando a capacidade justificadora da teoria dos compossíveis). Diante da questão do mal, como Hamelin, responde com uma conceção de um Deus diminuído e um mundo involuntariamente criado, e a resposta de Leonardo Coimbra é, na sua essência, a mesma que deu a Hamelin em *O Criacionismo*[2284]. "Por maior que seja a nossa respeitosa simpatia pelo autor, ela será dignificada e bem servida pela nossa sincera discordância do seu modo de ver. Em primeiro lugar notemos, como já foi dito, que o Mundo seria uma criação involuntária, visto que misteriosa. O único mistério que não seja *fatal*, é o claro, o doce, o transparente mistério da inesgotabilidade do amor. E, agora, não é uma exigência demasiada, essa duma Perfeição diminuída? Porque,

[2281] SAMPAIO BRUNO – *A Idéa de Deus*…, p. 406.
[2282] BF [1915], p. 300.
[2283] ADG [1916], p. 112.
[2284] Cf. C [1912], p. 369-371: sobre o *deus diminuído* e o *mundo involuntariamente decaído*, a resposta é a mesma para Sampaio Bruno e para Hamelin. "O Mundo é uma sociedade de mónadas e não uma degenerescência divina. // (…) // As criaturas seriam produtos da distracção divina, o que é absurdo, porque a consciência divina não pode sofrer de falta de atenção" (p. 370).

ou essa diminuição é voluntária, e apenas aparente, ou é uma diminuição sofrida. No primeiro caso, o Deus infinito e espírito puro seria presente, mas ineficaz. // Dupla dificuldade seria essa, pois que o problema do Mal permaneceria em todo o seu trágico desafio e Deus teria de jogar o esconde-esconde com o mundo. Se é uma diminuição sofrida, Deus, contra a tese, nunca teria sido a Perfeição"[2285]. Nesta misteriosa diminuição de Deus, e como o mal é uma realidade, para resgatar o mundo deste, em todo o universo trabalham as consciências em amorosa e sábia cooperação. Isto, segundo Leonardo Coimbra, não justifica o ateísmo (como muitos desde então o pretendem propor), pois este é falso.

Encontra neste ponto da reflexão de Sampaio Bruno a *profundidade do seu pensamento* – o Universo traduz-se em ideias. Mas diz mais: "Este argumento tem implícito um postulado, que Bruno não destaca e que, portanto, toma como axioma: o da substancialidade do pensamento. Se as ideias são, como Locke, simples produtos de sensação e reflexão, ou composição de ideias por estas vias recebidas, nada provará o constatado idealismo do Universo"[2286]. As sensações dão-nos o que se encontra no universo e a reflexão o que atingimos em nós mesmos; e as ideias complexas serão meras coleções de ideias simples?! Analogia não contenta o nosso filósofo. Então, admitindo a realidade do pensamento, no qual vivemos, e a arquitetura idealista do Universo, prova da unidade de pensamento cósmico, que garante em nós o valor absoluto da sua própria imagem. Ora, "porque era a simples afirmação do seu ser íntimo"[2287], conclui que em Sampaio Bruno o seu axioma fundamental na questão de Deus parte da substancialidade do pensamento. O idealismo platónico é a matriz do seu pensamento metafísico, que diante de um absoluto Mal, cai num fatalismo ao qual não poderá escapar, e do qual padece o próprio idealismo platónico. Aqui sucede o dado mais próprio da sua filosofia – a passagem de um Espírito puro a um Espírito diminuído. O Mal é admitido como um facto[2288], levando-o ao positivismo empírico do Mal e ao seu grande poder intuitivo. Ele que era possuidor de um pensamento comovido e religioso.

Sampaio Bruno afastou o espiritismo, sobretudo, pela errada ideia metafísica de que o espírito não tem corpo, bem como a inverosimilhança de espíritos aparecendo vestidos, como um *esquisito do objetivismo humano de Kant*. Leonardo Coimbra assim também o entende, pois não passa de uma pura abstração e de uma *infantil metafísica*: "Espírito sem corpo é o mesmo que actividade sem acção – o que quer dizer que o ponto metafísico do ser, que é o espírito, nunca integralmente se despe do corpo"[2289]. Mas Sampaio Bruno admite os espíritos, e com *fala*, e Leonardo Coimbra acusa-o de uma medíocre compreensão do fenómeno espírita. E interroga-se o nosso filósofo: "Como *falariam* os

[2285] C [1912], p. 369.
[2286] BF [1915], p. 300.
[2287] BF [1915], p. 300.
[2288] Cf. BF [1915], p. 301.
[2289] ALI (livro) [1918], p. 359.

espíritos sem órgãos corporais que fizessem vibrar o ar? // De pensamento a pensamento? // Assim deve ser, mas então que admira que apareçam vestidos nas alucinações visuais? // O que haveria de estranho seria a fotografia do pensamento a dizer-nos que a influência pode ir de nós para a chapa"[2290]. Encontra aqui, ao contrário de Sampaio Bruno, o nosso filósofo o sentimento trágico de presença da morte, de sobremaneira na solidão, um humanismo que se comove e faz unidade. José Marinho é taxativo: "a obscura e profunda obra de Bruno, qualquer que seja o seu valor, e eu próprio tentei demonstrá-lo, não tem certamente par com a obra luminosa, imperiosa e decisiva de Leonardo Coimbra"[2291].

Lucien Léwy-Bruhl (1857-1939) declarou a fundação de uma moral positiva baseada nas leis encontradas na observação dos costumes, rejeitando a moral clássica como sendo excessivamente formalista e teórica. Pois a leis morais apreendidas pelo método positivo têm valor absoluto, enquanto, e só enquanto, dizem respeito a um contexto sociocultural bem determinado. Os conflitos entre as diversas culturas levaram-no a este relativismo, que numa classificação dicotómica apelidava de mentalidade pré-lógica (os povos primitivos) e mentalidade lógica ou positiva (os povos civilizados). Contrapõe-o com Freud e Durkheim, no predomínio da *lógica afetiva*, unilateralmente entendida por Freud, mas que Durkheim aponta como a explicação do sacratismo, enquanto para Léwy-Bruhl não "é sequer uma lógica especial, a dos primitivos, a lógica de participações místicas de Lévy-Bruhl, mas a nossa lógica com menos frenações da inteligência sobre a afectividade"[2292]. Cita-o em *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, onde classifica a sua obra – *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures* – como "precioso livro"[2293]. Chamando atenção para a relatividade das formas de pensamento, bem como o papel da afetividade e da participação na apreensão do real pelo intelecto humano, como no fim da sua carreira académica irá atenuar a dicotomia entre as duas mentalidades supra expostas, pois o espírito humano não pode prescindir nem da lógica nem da participação. Por isso, conclui o nosso filósofo, "um homem que faz estas operações lógicas prova que a sua lógica é bem irmã da nossa e que o reino da pré-lógica de Lévy-Bruhl é um reinado mitológico e nada mais"[2294].

Émile Durkheim (1858-1917), filho de um rabino e aluno de Boutroux, formado em Filosofia, que ensinou em liceus da zona parisiense, era um insatisfeito na clarificação da questão moral e, por isso, estudou ciências sociais, quer em França, quer na Alemanha.

[2290] ALI (livro) [1918], p. 360.
[2291] MARINHO, José – "Apologia de Leonardo" …, p. 581.
[2292] OHMD [s/d], p. 316.
[2293] PFAQ [1921], p. 411.
[2294] OHMD [s/d], p. 317.

Para este sociólogo a "razão humana é francamente um produto de génese social"[2295]. A questão da religião e o contexto sociocultural francês, de uma radical laicização, é o mote principal, ou um dos principais, para a reflexão deste sociólogo. Nele se percebe a influência de Rousseau e de Montesquieu, e de Auguste Comte na questão da consciência coletiva, e que, no capítulo VII d'*O Criacionismo*, Leonardo Coimbra expõe e refuta tudo o que nele padece do vício cousista. O seu realismo e positivismo social denunciam estas presenças no seu raciocínio. A influência do seu professor Boutroux, mesmo que indireta, não deixa de ser notada. Dado ao estudo das criações sociais, chega a estudar as próprias categorias do pensamento dentro deste mesmo critério. E, "aqui, o indivíduo toma conhecimento da consciência social para a penetrar, possuir e edificar"[2296]. A sociedade é para este autor a origem e a explicação do caráter de obrigação de que se reveste a moral como facto social, e o estudo do homem na sua dimensão moral e social tem de se proceder, metodologicamente (eis o seu positivismo), pela observação científica. Quer dizer, no radical princípio do positivismo, que recusa a explicação por causas últimas, e de que só podemos conhecer os fenómenos sensíveis e as suas leis.

Assim, e em consequência do seu pensamento, os factos sociais de ordem espiritual, nomeadamente a alma humana e Deus, explica-os como comuns produtos sociais, bem como afirma a esterilidade da metafísica (acusada de moral subjetiva). E o nosso filósofo constata esta afirmação em *A Alegria, a Dor e a Graça* (1916), afirmando que o "homem é um animal social, porque é um ser metafísico"[2297], e é em sociedade que se renovam e adquirem outros modos e poderes de atividade. O homem isolado é uma quimera, onde o seu *eu* torna-se incapaz de se destacar da confusa representação em que mal se distingue dos outros. Logo, e mediante o raciocínio anterior, a própria ideia de Deus é uma criação da sociedade – "uma hipóstase da consciência social"[2298]. Contudo, continua Leonardo Coimbra guiado pela leitura crítica de Durkheim, reflete que se é a consciência social que inicia a realidade, esta só é atingida pela consciência cósmica. Por isso, conclui o nosso filósofo, é "assim que Deus, começando por seu uma hipóstase da consciência social, tende sem cessar para ser a própria consciência universal, a suprema Unidade cósmica"[2299]. Mas, em *Luta pela Imortalidade* (1918), Leonardo Coimbra continua assim – "Deus só existe, porque o Universo comunica e se exprime e ele é a amorosa Unidade dessa comunicação, o seu verbo claro e fulgurante. // Não há primeiro Deus e depois uma sociedade no seu seio vivendo e convivendo; Deus é a própria existência social, que, sem ele, se pulverizava em nada antes que pudera desentranhar o mais ligeiro acto. // (…) // A escola de Durkheim ensina que os mandamentos da lei de Deus são os mais basilares imperativos da consciência social. // Sim; Deus é a consciência social, contanto que a sociedade não tenha

[2295] OIC [1913], p. 128.
[2296] AIVG [1917], p. 215.
[2297] ADG [1916], p. 174.
[2298] ADG [1916], p. 175.
[2299] ADG [1916], p. 175.

os limites contingentes da França, da Europa ou da Terra, mas seja a grande sociedade universal. Deus é essa consciência, é a memória total e sem perdas"[2300].

Émile Durkheim em *Le Suicide* mostra como o fenómeno social não pode ser explicado pela teoria de Gabriel de Tarde, afirmando "que é uma tendência colectiva, um conjunto de energias que de fora nos determinam a actuar. É, em suma, uma nova noção irredutível e que é a *realidade social*"[2301]. Para ele a sociedade é mais que a soma dos indivíduos que a constituem, logo, combate o vício *cousista* de reduzir a sociedade ao indivíduo. E, por outro lado, distingue as instituições (a consciência social exteriorizada) e a consciência coletiva livre. A consciência coletiva não sendo uma média de todas as consciências individuais, é superior à média e impõe-se com um caráter a esta. Mas donde vêm estes preceitos? Em rigor, para Durkheim, o determinismo das leis da natureza alarga-se aos factos sociais que a sociologia procurará desvendar. Mas a sua *tentativa* é a "de fundar a sociologia com conceitos exteriorizados. Por isso é mais determinista e consequentemente mais pobre ou menos real"[2302]. Ou, se quisermos, uma menor riqueza intuitiva, e por isso mais determinista. Mistura-se com os múltiplos determinismos científicos, que são a outra face da liberdade, onde a humanidade procura racionalizar o Cosmos. Em contraponto, a intuição põe uma atividade estranha à atividade pensante, concebida por analogia e desaguando numa *metafísica pluralista e socialista*. Para o nosso filósofo, e veja-se a carga parabólica da expressão, "o puro raciocínio é uma singular masturbação moral"[2303]. Uma materialização, pura e simples. Propõe-se construir uma ciência moral com o único fim prático de levar a humanidade a conhecer e a conformar-se com as leis da sua existência social, que se consegue pela educação.

Mas é, sem dúvida com Émile Durkheim, que ensina uma sociedade aberta e livre, numa liberdade individual como produto das sociedades modernas. Afirmava Leonardo Coimbra, a "vida social, (…), vai *libertando* o indivíduo"[2304], pois é esta que dá a liberdade ao homem e à mulher. Identificando conceitos com realidade e, no seu pragmatismo, não considera a verdade como estática e dada totalmente, sem deixar de considerar verdades necessárias. É apontado como um dos fautores do dualismo moderno na conceção do homem no seu sociologismo. Nas teorias sociológicas de Durkheim, se porventura fossem verdadeiras, a ideia de destino só aparecia numa dada sociedade ou uma vontade social heterogénea, onde o crime seria o seu único drama. Contudo, "para Durkheim o pecado terá de coincidir com o crime, pois o homem é um produto da sociedade e só quebrando as relações com ela poderá entrar em luta com o destino. // Todo o crime é um pecado, porque

[2300] ALI (livro) [1918], p. 396.
[2301] C [1912], p. 231.
[2302] E (1912) [1912], p. 280.
[2303] E (1912) [1912], p. 281.
[2304] PEN [1926], p. 163. Na obra, *De la division du travail social*, Émile Durkheim afirma, igualmente, que é a sociedade que liberta o indivíduo – "Il se trouve que la liberté elle-même est le produit d'une réglementation. Loin d'être une sorte d'antagonisme de l'action sociale, elle en résulte" (p. 380).

é a separação duma vontade, tomando individualmente, opondo-se à vontade social do grupo"[2305]. É mesmo por uma dessacratização progressiva que emerge o pensamento individual, e, sobretudo, nas sociedades primitivas é que tudo é sagrado e a religião tudo abrange. Apelida esta teoria de uma *epopeia da dessacratização*, de grande alcance descritivo mas constituída por argumentos falsos – "É falso que o *totemismo* abranja todas as sociedades chamadas primitivas; é falso que essas sociedades representem, de verdade, um estado primitivo; é falso que o seu pensamento seja exclusivamente um pensamento mítico-religioso, estranho às categorias da nossa lógica"[2306]. Pois é verdade que o fenómeno social é de primeira ordem na vida do indivíduo, e que o sentido coletivo existe, envolvido numa espécie de lógica afetiva (de sobremaneira nas sociedades menos intelectualizadas). E Leonardo Coimbra encontra aqui, nesta lógica afetiva, a explicação do sacratismo de Durkheim. Mas trata-se de um "predomínio e não exclusivismo, pois que o selvagem, embora realiza o ritual da magia de caça, não deixa de pôr em ordem os instrumentos"[2307]. Não deixa, por isso, de o valorizar, e à sua escola sociológica, como alguém que percebeu a função social da razão quando afirma que a "Razão é filha da cidade, diz um notável sociólogo russo, e os estudos da escola sociológica de Durkheim plenamente demonstraram"[2308].

O socialista crítico, com "voz de concórdia e justiça"[2309], que tinha por metafísico[2310], **Jean Jeaurés** (1859-1914), permitiu ao nosso filósofo encontrar nele um representante especial e superior, para quem Deus é uma infinita atividade de amor, que põe o mal para eternamente o vencer – "o problema do Infinito levanta-se sempre por inteiro diante de cada ser"[2311]. Deus, ao contrário dos *socialismos* de então, tinha lugar na equação deste pensador político-social. Lembro que foi colega de Durkheim, de Bergson e do futuro Cardeal Baudrillard. Leonardo Coimbra cita a sua obra, *De la Réalité du Monde Sensible*, para o ajudar a caracterizar Bergson que retira "o *eu* do mundo pecador e fazê-lo um «eremita da liberdade, mas um eremita que não perdeu a malícia» "[2312]. Fundador do

[2305] OHMD [s/d], p. 313.
[2306] OHMD [s/d], p. 314.
[2307] OHMD [s/d], p. 315.
[2308] PFAQ [1921], p. 411.
[2309] JJ2 [1914], p. 165.
[2310] Cf. JJ2 [1914], p. 165: "Jaurès foi um metafísico na mais bela significação do termo, e a sua política é a sua metafísica em acção e sonho".
[2311] MA [1910], p. 186. Ou, ALI (livro) [1918], p. 275: "que o problema do Infinito se põe de novo para cada ser". No artigo *Tolstoi*, de 1910, enuncia, numa versão gnóstica do Amor Criador de Deus e da luta entre Deus e o Mal/Diabo, assim: "Criação do Mal por Deus para desenvolver a sua infinita actividade de amor – solução de J. Jaurès" (T [1910], p. 191), em oposição à solução católica, que a desconhece de facto ou a conhece distorcida, e, por isso, compreendida no interior de uma exegese gnóstica onde Deus e o Mal, o Diabo, são dois "imensos poderes" (T [1910], p. 190).
[2312] C [1912], p. 224.

L'Humanité, que mais tarde se torna o órgão oficial do Partido Comunista Francês. Este autor propunha uma revolução democrática, e não violenta, sem deixar de reconhecer a luta de classes (para Jean Jeaurés era condição fundamental para se ser considerado socialista), o que terá contribuído para mais uma fase da maturação, neste caso, política de Leonardo Coimbra. "O político não era um simples fenómeno social, fugaz e efémero; mas antes uma alma que, tendo procurado ansiosamente o dever o cumpria religiosamente"[2313]. A justiça, mesmo que favorecesse um inimigo político, era o valor maior deste filósofo. Mas esta "figura harmoniosa e sublime de filósofo"[2314] foi vítima de violência, sendo brutalmente assassinado. No fundo era um pacifista, vítima dos que desejavam a guerra com a Alemanha em 1914. Mas o *desvairado* que pretendeu apagar esta candeia amorosa, "falando o seu cristianíssimo helenismo, «*um reflexo da doce lâmpada de Jesus se casava docemente à luz pacificada da tarde*» "[2315], não o conseguiu. A sua luz brilha entre aqueles que o admiram a sua vida consequente.

Vê Leonardo Coimbra neste drama concreto, de um filósofo de traços platónicos, a continuação do eterno drama divino na vida e na morte de uma alma erguida a altitudes que abrangem o Infinito. Filósofo platónico porque, como qualquer *pensador sério*, a realidade não é a imediata aparência, mas é um sistema de ideias. Contudo, ao contrário do *cristianismo medieval*, Jean Jaurès "quer unir de novo o interior e o exterior, ele quereria que a humanidade subisse de novo a esses altos cumes da Índia donde os homens adoraram o infinito visível, o Espaço, e aí espalhassem a sua nova fé no Infinito invisível. (…). Para Jaurès todo o Universo é ideal, o mundo sensível como o mundo racional. O que é preciso é a antiga juvenil coragem de olhar para além da aparência, levantar o véu de Maia, a fada melindrosa, que se oculta e sorri"[2316]. Mas também, em rigor, um crítico do kantismo, especialmente das formas apriorísticas da sensibilidade. "A sua obra filosófica é um platonismo absoluto, uma integração dos sentidos na idealidade do pensamento"[2317]. Quer dizer, uma metafísica idealista dos sentidos, ou um neoplatonismo e um novo e transcendido kantismo – "O mundo sensível é ideal. Desde as primitivas sensações, de espaço, tacto, gosto e aroma até às subtilíssimas sensações de som e cor, é um sistema idealista que se afirma. As primitivas sensações são a solidão, a posição da individualidade, que se põe e que se apõe"[2318]. Este é o ilustre filósofo francês, possuidor de uma eminente e complexa personalidade, que na sua obra *A Realidade do Mundo Sensível*, defende a tese de um sentido metafísico e racionalista para as manifestações

[2313] JJ2 [1914], p. 165.
[2314] JJ1 [1914], p. 161.
[2315] JJ1 [1914], p. 161.
[2316] JJ2 [1914], p. 166. Ou, em ADG [1916], p. 163: "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 nas faces da mesma Realidade, ou antes, como a mesma face do Ser, diferentemente exposta".
[2317] JJ1 [1914], p. 163.
[2318] JJ2 [1914], p. 166.

sensíveis do Ser, na sua proposta basilar[2319] de que a quantidade é plena de Ser. "Jaurès procura um sentido racional às próprias formas da sensibilidade. O noumeno é introduzido no mundo da dor e da alegria, da virtude e do sofrimento; a ideia platónica desce ao sensível, que adquire sentido metafísico, revelador do Ser. O Ser é uno e divino. Mas Deus é o herói perfeito e, como tal, se afirma na luta e contínua vitória do bem. As consciências vivem na Consciência"[2320]. Leonardo Coimbra percebe este autor e a sua obra como a *mais humanitária*. E porquê? E a resposta denuncia um dos pilares do nosso filósofo – "O último período desse livro é a mais humanitária obra, que eu conheço; Deus olhando para o homem, que no humilde labor quotidiano vai ganhando o pão de cada dia. Lê-se o livro. Vive-se no Infinito por momentos e quando voltamos à terra, mais amamos essa humilde terra, morada dos nossos sofrimentos, sonhos e ideais… «E um doce e pálido luar da humanidade vai deixando a terra pelo espaço constelado…». // Vivemos em Deus, mas com os homens; e, volvidos à vida quotidiana, somos mais amorosos, mais humildes e melhores, porque em Deus bebemos o enternecimento e a bondade"[2321].

No artigo *Natal e Novo Ano* (1911), texto que põe em confronto o helenismo e o cristianismo, ou entre o intelectualismo e o irracionalismo, onde a presença deste autor, bem como de Bergson, é mais do que palpável. Para Leonardo Coimbra o *irracionalismo* declara a vida incomensurável como qualquer sistema de conceitos, mas o intelectualismo só mede a vida com a inteligência. No irracionalismo a realidade é a ação criadora, mas no intelectualismo é o objetivo da ciência. O Irracional é presente na quantidade pela sua inesgotabilidade numérica, não o reduzindo a um conceito de qualidade, como a quantidade não é um absoluto (como afirmam os intelectualistas e materialistas), capaz de se realizar sempre em novos espaços. "A quantidade é plena de Ser e o *Irracional* é, nela, a presença do infinito, do número transposto, das formas excedidas, da fecundidade ilimitada do interior, que o ocupa e realiza"[2322]. Mas, e apesar da profunda admiração pelo filósofo e o político – "o génio apolíneo" –, não o deixa de acusar de um erro filosófico, o erro oposto do de Aristóteles, "resolvendo tudo no movimento, que ficaria, assim, mecanicamente destruído pela aniquilação do móvel, e, metafisicamente, sem sentido nem valor"[2323]. Assim, em confronto com o intelectualismo helénico, o cristianismo é uma erupção de vida imediata e fremente, que invade todo o existir e que, apesar de se ter submetido ao intelectualismo helénico (a teologia, os dogmas, a instituição Igreja), ainda se sente esse pulsar de um movimento nascido de profundidades e irracional que aspira à

[2319] Cf. ADG [1916], p. 166. Ou, páginas à frente, na leitura do nosso filósofo: "O mundo finito ou infinito deixa de ser um problema, para sabermos que a quantidade é infinita como revelação do Ser e determinável pelo número, porque o Ser é sociedade realizada, sistema de relações. Nenhum sistema de formas esgota o Ser, mas cada sistema o revela e traduz" (p. 170).
[2320] JF [1911], p. 266.
[2321] JF [1911], p. 267.
[2322] ADG [1916], p. 167.
[2323] ADG [1916], p. 153.

realidade plena e gloriosa. É uma nova realidade que cria o irracionalismo, e realidade incomensurável com os conceitos já existentes. Afirma o nosso filósofo que o intelectualismo procura dominar, e encarcerar, este irracionalismo, coagindo a sua intrínseca liberdade na torre de marfim dos dogmas e dos rituais, debaixo do domínio do cosmos que se lhe opõe e nega-o. Retiram o *reino do espírito* do mundo. Acusa o cristianismo institucional, de sobremaneira a Igreja Católica, de se ter tornado numa doutrina intelectualista e imobilista. Contudo, na sua mais profunda essência, o cristianismo continua a ser essa erupção espiritual que, por vezes, irrompe dentro das paredes da Igreja Católica. O exemplo mais flagrante é Francisco de Assis. O verdadeiro sentido do cristianismo é a liberdade, que só penetra na vida pela via do irracionalismo – "É a *Liberdade*. Está fora do catolicismo e de todos os reformismos. Está actualmente na grande corrente bergsoniana do pensamento humano e está em todas as obras de amor, que criem ou aumentem em os domínios do Espírito"[2324].

Leonardo Coimbra encontra-se entre os herdeiros do verdadeiro cristianismo, com Jean Jeaurés e Henri Bergson, pois o frémito dionisíaco da vida faz nascer e expandir-se, gloriosa e exuberante, pela imensidão do cosmos[2325]. Como operário do drama divino, que é *a* e *na* vida concreta, procura elevar a humanidade ao encontro do ósculo divino, e esta á a sua feição religiosa. "Eis a feição religiosa de Jaurès, de que a sua vida política e acção social não são mais que o reflexo. Ele vivia, no lar e no trabalho diário, de alma batida dos segredos do Infinito, do pensamento erguido ao Mistério. Por isso eram firmes as suas crenças, harmoniosos e seguros os seus desejos. Quem nele visse apenas o político mal compreenderia a sua acção idealista, decidida, voluntariosa e consciente, neste século sem categorias de acção mais que as do sucesso e da utilidade"[2326]. O Amor Cósmico, sem exclusões e sem egoísmos, que supera os diversos intelectualismos (materialismos, mecanicismos, positivismos, e outros) pelo valor maior da criação e da liberdade. Aqui só apelando à intuição estético-moral, ao esforço criador das obras de ternura e bondade, se pode aceder ao reino espiritual, para o qual estão ordenadas. Não deixa de ser um cristianismo que envolve o cosmos e o interioriza na aspiração à realidade plena, mas

[2324] NNA [1911], p. 209.

[2325] Cf. JF [1911], p. 267. Aqui, muito rapidamente, demonstra a grande influência deste no seu pensamento, percebendo-o como alguém que o ajudou a compreender e assimilar melhor outras presenças na sua filosofia. Assim o descreve – "O espaço referido à actividade do Ser é dinamizado, vivificado; e desaparecem as *aporias* de Zenão de Eleia. O eu de Bergson «*eremita da solidão*», pode sair para esse espaço sem perda da sua beleza, da sua liberdade, do seu sonho. // As mónadas de Leibniz quebram as grades do cárcere (visto que a lógica é a metafísica), actuam, amam e trabalham. // A dupla ruptura da realidade, que faz o kantismo, é evitada; e não só a sensibilidade pertence ao Ser, como as categorias, até aqui arbitrárias, se deduzem. // A pressa a que sou obrigado impede-me de fazer a crítica desta belíssima tese que tanta influência teve sobre a evolução do espírito maior dos nossos poetas, Guerra Junqueiro, e indirectamente sobre a nova escola poética dos panteístas cristãos portugueses. (…). Menos sóbrio, mais comovido e amoroso, lembra o grande Espinosa".

[2326] JJ2 [1914], p. 167.

secularizado e de cariz ético. Ou neste dito tão belo de Leonardo Coimbra – "Os átomos do seu corpo aprenderam o significado metafísico da existência. (…). // (…) // Ele fica entre nós a lembrar-nos a humildade do nosso pó, e a divindade da nossa vontade"[2327]. Sem dúvida que é neste autor que encontra tematizada a ressurreição do corpo, no sentido integral, no âmbito da sua reflexão acerca da transfiguração gloriosa do Universo, onde questiona a cosmovisão grega de aniquilação da matéria, e denuncia o perigo da desintegração da individualidade se não se considerar como válidas a afetividade e a sensibilidade. *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* é paradigmática na assunção desta temática[2328]. Aqui "não há mais matéria rebelde e despida de toda a ideia ou faiscando fogo divino; a própria matéria terá salvação e, portanto, destino transcendente"[2329].

Outra influência na sua filosofia da ciência é **Émile Meyerson** (1859-1933), filósofo polaco, fixado em França após os seus estudos na Alemanha; e a sua ideia base, influenciado Auguste Comte, consiste em apresentar a imensa dificuldade da introspecção humana (que é mesmo impossível para Comte), que é, mesmo assim, o único instrumento ao dispor do homem e da mulher para conhecer o espírito humano. Esta consiste em analisar os produtos, sendo o mais significativo, como Auguste Comte defende, a ciência. É, em rigor, um epistemólogo que entende a ciência como a que se desenrola no tempo, sendo a atual somente um momento da mesma. Assim, a ciência parte do princípio de que um dos lados está o real que se opõe ao pensamento cognoscente, e do outro lado está a certeza que o pensamento cognoscente consegue apreender pela ciência. Recusa, contra Auguste Comte, a visão pragmática da ciência que a reduz à técnica, mas a ciência procura desvendar o mistério. Rejeita a visão positivista da ciência e da filosofia da ciência, que não colecionou ou coleciona leis, mas antes a explicar a natureza que é explicável. O espírito humano é ativo no apreender a natureza que é, portanto, apreensível. A ciência não esgota o real, ou a natureza, é uma tarefa que não cessa e recusa dogmatismo da *nova metafísica* (o positivismo e o cientismo, ou na palavra leonardina – *o cousismo*) que enquadrava o tempo da filosofia da ciência no fim do século XIX e princípio do século XX. Implica, esta conceção da ciência e da natureza, uma dialética sem fim entre o plural e o uno e uma inteligência humana que não esgota o real. Para as teorias a condicionam a apreensão das leis e não as leis a darem lugar às teorias. Enfim, para Meyerson a ciência, seja qual for, é toda ontológica. Aqui o homem não é a medida de todas as coisas.

[2327] JJ1 [1914], p. 163.
[2328] Cf. RHHS [1935], p. 62
[2329] RHHS [1935], p. 53.

Edmund Husserl (1859-1938) é colocado ao lado de Bergson no esforço de destruição do contrutivisno kantiano deformador, com o método de *redução fenomenológica*, que corresponde à *catarsis bergsonista do utilitarismo biopsicológico do pensamento irrefletido*. Este método, enquadrado na sua doutrina subjetiva idealista, como descrição *não científica* e análise da experiência subjetiva, em particular do *fluxo de consciência*, é entendido como necessário e suficiente para desvendar a essência das coisas. "E em alguns filósofos da escola tal método tem sido largamente recompensado na descoberta de realidades, até aí encobertas pela poeira das interpretações deformadoras"[2330]. Salienta a sua distinção entre a *intuição fáctica* e a *intuição eidética*, e ao mesmo tempo critica-o pela dificuldade em perceber a ligação destas duas intuições. Segundo o nosso filósofo, Edmund Husserl parece ignorar, na luta contra o construtivismo, um puro ativismo do pensamento. Isto é, uma simples *atividade sem apriorísticas formas* a impor à realidade apreendida. Sem esta ligação entre o *fáctico* e o *eidético* não se consegue explicar as qualidades segundas do qualitativismo do Universo. Assim, conclui o nosso filósofo, "o pensamento husserliano aproxima-se dum passivismo empirista incapaz de dominar a separação de *facto* e da *ideia*"[2331].

Henri Louis Bergson (1859-1941)[2332], apesar de leitura obrigatória de Leonardo Coimbra, não deixa de ser diferente do nosso filósofo, apelidando esta filosofia como uma "filosofia intuicionista que *cousa* o ritmo vital"[2333]. José Marinho descreve essa diferença neste aforismo: "enquanto Bergson parte de demasiado baixo, Leonardo Coimbra parte de demasiado alto"[2334]. E Manuel Ferreira Patrício é claro: "*Não há identidade entre as filosofias de Bergson e de Leonardo*. // Já não se justifica hoje identificar a filosofia de

[2330] AP [s/d], p. 301.
[2331] AP [s/d], p. 302.
[2332] Cf. PATRÍCIO, Manuel Ferreira – "Leonardo Coimbra e Henri Bergson: semelhanças e diferenças", in AA.VV. – *Leonardo Coimbra. Filósofo do real e do ideal (Colectânea de Estudos)*. Lisboa: Instituto Amaro da Costa, 1985, pp. 145-183. E, também, SANTO, Luís do Espírito – *Henri Bergson e Leonardo Coimbra. Estudos Comparativos*. Lisboa: Ésquilo, 1999.
[2333] C [1912], p. 304. E, Cf. CASTRO, José Acácio Aguiar de – "Leonardo Coimbra, leitor e crítico de Henri Bergson", in AA.VV. – *Actas do Congresso Internacional. Pensadores Portuenses Contemporâneos (1850-1950)*. Vol. II. Lisboa: UCP/IN-CM, 2002, p. 343: "o pensamento de Bergson apresenta-se como um enorme estímulo na configuração das suas intuições, mas também como um espartilho limitativo de uma mais ampla compreensão do real". Apresenta neste artigo três aspetos fundamentais da presença de Bergson em Leonardo Coimbra: a questão do Tempo, a Filosofia da natureza e a Criação, e a Consciência. Mas este comentador do nosso filósofo crê ser ao nível da configuração do sujeito moral, gnoseológico ou ontológico, que o pensamento dos dois mais parece divergir.
[2334] MARINHO, José – *Ensaios de Aprofundamento e outros textos*. Vol. II. Edição de Jorge Croce Rivera. Lisboa: IN-CM, 1995, p. 333.

Leonardo Coimbra com a de Henri Bergson"[2335]. Ou, Eudoro de Sousa afirma que é em parte verdade e em parte falso que o nosso filósofo seja bergsonista, pois "conferem e diferem muito mais profundamente". De sobremaneira, abordando a questão da intuição bergsonista, Eudoro de Sousa fala da função mediadora da filosofia entre a ciência e a religião nos escritos posteriores a *O Criacionismo* e ao *O Pensamento criacionista*, pois não se deve "esquecer que esta função mediadora da filosofia não aparece na obra do filósofo francês senão em «Les deux sources de la morale et de la réligion», publicado em 1932 e, sobretudo, deverá observar que não seria possível *deduzir* de «L'évolution créatrice» as conclusões de «Les deux sources» ". E conclui: "o encontro não é decerto o de Leonardo com Bergson, mas, pelo contrário, o de Bergson com Leonardo"[2336]. Já Manuel Cândido Pimentel afirma ter sido "a postura de pensamento dinamista e dialéctico o que no bergsonismo mais agradou ao pensador português, pois que, de uma tal orientação, toda uma filosofia da liberdade e do espírito parecia desentranhável, a par do combate contra as formas do pensamento cousista e redutor do real, como o materialismo e o positivismo"[2337]. Porém, reconhece-o como um dos mais profundos, originais e subtis pensadores da altura[2338], alguém marcado por uma *sinceridade pura*. Apresenta-lo-á, mais para o fim, como sendo "um neosocratismo, como é um renovado cartesianismo"[2339]. Assim o descrevia em *Natal e Novo Ano* (1911) em nota de rodapé – "Bergson é o mais paradoxal artista e o mais profundo filósofo. Paradoxal porque consegue dar o mobilismo em termos de imobilismo. Profundo porque faz uma nova e colossal elaboração das

[2335] PATRÍCIO, Manuel Ferreira – "Leonardo Coimbra e Henri Bergson …", p. 145. Patrício atribui a origem desta confusão a António Sérgio, que polemizou com Sant'Anna Dionísio nas páginas do jornal *O Diabo* – "Após a sua morte, a arremetida antibergsoniana de António Sérgio é, em grande parte, uma arremetida antileonardina" (p. 146). E no "Prefácio", in COIMBRA, Leonardo – *A Filosofia de Henri Bergson*. Lisboa: IN-CM, 1994, pp. 9-34. Neste texto, Manuel Ferreira Patrício, reforça a originalidade do nosso filósofo e a sua leitura crítica da obra bergsoniana nos dois grandes vectores escolhidos por ele – o epistemológico e o metafísico. Aqui denuncia, quanto à teoria da ciência bergsoniana, uma profunda divergência, não aceitando a sua teoria da ciência, nem o valor ontológico da inteligência científica; por outro lado, o "confronto crítico com Bergson é um confronto comparativo de duas concepções metafísicas: a de Bergson e a sua. Há entre elas uma larga vibração simpática. Mas são diferentes" (p. 27). E Patrício realça a presença de Maréchal e de Blondel, bem como do neo-tomismo, na sua filosofia. E, por último, o *sbstancialismo dinamista* de Leonardo Coimbra como um traço marcante e original da expressão filosófica do nosso filósofo.

[2336] SOUSA, Eudoro – "Leonardo e Bergson. Trecho do prefácio a uma antologia de Leonardo Coimbra", in *Acção, Semanário da Vida Portuguesa*, nº 269, 14 de Junho de 1946, p. 2.

[2337] PIMENTEL, Manuel Cândido – "O Fundamento Social e Religioso da Ética Criacionista. Em torno de Leonardo Coimbra e Henri Bergson", in *Odisseias do Espírito. Estudos de Filosofia Luso-brasileira*. Lisboa: IN-CM, 1996, p. 172.

[2338] Nesta altura, segundo o nosso filósofo, muitos apelidavam o seu pensamento de "monismo panteísta, de dualismo maniqueísta, de sincretismo alexandrinista, de romantismo utilitário, de vitalismo romântico e até de teosofismo disfarçado" (AFHB [1934], p. 397).

[2339] AP [s/d], p. 294.

aspirações irracionalistas"[2340]. É para escapar a um realismo inferior, mesmo falso, que, segundo Leonardo Coimbra[2341], Bergson recorre à distinção entre apresentação e representação, e reforçando a sua compreensão de que é no intuitivo imediato que se dá apreensão da íntima realidade da alma. Em rigor, acrescenta, é o Irracinonal, presente na alma, criando os seus instrumentos de ação, que ele apreende. Uma manifestação da *graça*, e abrindo as portas de um novo misticismo: uma realidade mais vasta, que exalta e amplia a humanidade. Mas, o "moderno mobilismo criacionista do paradoxal Bergson continua o movimento irracionalista chegado até Kant, e eleva-o a novas riquezas, a mais amplos horizontes. // A liberdade é o dado imediato – a duração concreta. O noumeno de Kant é aqui a apresentação imediata; o fenómeno a representação mediata. Apresentação imediata – duração concreta. Representação mediata – duração refratada pelo espaço"[2342]. O mais paradoxal artista e o mais profundo filósofo, mas que em Arte fica no *nível médio do fluxo biológico*[2343]. É o ritmo, a sua cadência, que o encanta e a vida vivida, mais que pensada, os grandes motivos da arte. O "autêntico real terá de ser o vivo e que a vida não pode ser dada como um objecto, mas como uma nascente"[2344].

Na sua obra *Durée et Simultanéité – À propos de la Théorie d'Einstein*, Henri Bergson, discutindo apenas a relatividade restrita, que fundamenta o seu pensamento metafísico na distinção entre a *duração concreta* e o *tempo abstrato* da física, conclui que a teoria da relatividade de Einstein fixa a necessidade de um só tempo real, e os restantes, atendendo à reciprocidade dos sistemas, não passam de ficções matemáticas. Não se pode esquecer que é fundamental ao seu pensamento o conceito de *duração concreta*, isto é, a apreensão do dinamismo interior da vida de cada qual. E é com este conceito de vida, coextensivo a toda a vida, com que interpreta os movimentos da vida universal. Este vício do seu pensamento é apelidado de vitalismo. Mas este juízo é vicioso, levando o nosso filósofo a concluir que esta obra é um "*equívoco* dum homem de génio, preso ao *cousicismo* do espaço euclidiano, que lhe impõe, por isso mesmo, um só e único tempo físico"[2345]. Para Henri Bergson a teoria da relatividade restrita marca uma maior exigência de um tempo universal, ainda mais que a mecânica clássica, pois não tem observadores privilegiados. Esta é uma "concepção curiosa do tempo, arrancando à realidade toda a duração em si, todo o transformismo a que só pode dar existência a presença de uma consciência psicológica, em

[2340] NNA [1911], p. 208. Ou, em PCa [1911], p. 255-256: "Não encontra [a liberdade de espírito] com Bergson a intuição liberdade, a valorização da intuição, e solução das antinomias kantianas, dos argumentos de Zenão de Eleia e de todas as dificuldades criadas pelo desprezo das realidades de duração concreta, isto é, da eficácia da acção?".
[2341] Cf. ADG [1916], p. 172.
[2342] NNA [1911], p. 208-209.
[2343] Cf. C [1912], p. 304.
[2344] RHHS [1935], p. 125.
[2345] B [1922], p. 141. Ou, em AP [s/d], p. 295: "Bergson, por um estranho equívoco, pretende salvar um tempo absoluto, a duração concreta de cada observador, dos ataques da mecânica relativista".

qualquer ritmo de ser"[2346]. Para o nosso filósofo, a física de Henri Bergson, ou a questão do espaço e do tempo, está ferida do equívoco sobre a reciprocidade, e na sua convicção de que a consciência psicológica seja impenetrável à multiplicidade dos tempos. Mas surge mais um problema: "o das relações entre as transformações da matéria e o ritmo da vida e do pensamento"[2347]. Para Leonardo Coimbra o tempo é mais fluxo que intervalo, e que na ciência é um esquema abstraído das sucessões concretas. E, por outro lado, a ciência é mais real e pluralista do que a faz Henri Bergson. Ou, como termina, Leonardo Coimbra, esta crítica: "Bergson falou mais, afinal, do *Cientismo* e seus *Ídolos* que da ciência e seus humildes e heróicos esforços"[2348].

Este é, sobretudo, um intuicionista e um irracionalista. "O próprio Bergson, o mais original e profundo dos metafísicos modernos, patriarca do anti-intelectualismo, acha que a nossa inteligência, e com ela, a ciência, é dirigida no sentido da acção e que, por isso mesmo, é imprópria para a tarefa especulativa"[2349]. Neste conflito, que o nosso filósofo sabe existir, e assume-o, no campo conceptual é vitória certa da ciência ("não são pragmáticas à maneira de James, mas são pragmáticas à maneira de Bergson, porque são a mais alta forma da intelectualidade e a intelectualidade é uma acção pronta ou retardada, mas sempre uma acção"[2350]). O sincretismo confuso da religião, e nestes tempos primeiros do seu pensamento assim o entendia Leonardo Coimbra, o ramo especulativo é contido na ciência e na filosofia. Cabendo à arte o equivalente emotivo[2351]: "Na ciência observa-se, experimenta-se e teoriza-se; na arte vive-se, ama-se, sofre-se e anseia-se. O sábio sistematiza relações funcionais, o artista dá vida eterna às santas alegrias da virtude que nobilita, às sacratíssimas lágrimas do sofrimento que redime"[2352]. Porém, e ao contrário de Bergson, Leonardo Coimbra é um idealista dialético, de um racionalismo criacionista – "O bergsonismo é louvado e seguido no que tem de verídico e superior, sem que se lhe admita o esoterismo do valor gnosiológico da Intuição. (…). // (…). E com Bergson a Intuição aspira a ser o único verdadeiro método de conhecimento. Largamente discutiremos o bergsonismo para aproveitarmos a sua verdade e rejeitarmos, admirando, o seu exclusivismo anti-intelectualista. Achar a justa harmonia de intuição e de Razão (para nós, da acção dos outros e da nossa liberdade) é o fim deste trabalho"[2353].

Em artigo de 1911, supra citado, encontra nele o verdadeiro sentido do cristianismo, a *liberdade*, sobretudo "na grande corrente bergsoniana do pensamento humano"[2354], em

[2346] AFHB [1934], pp. 580-581.
[2347] AFHB [1934], p. 583.
[2348] AFHB [1934], p. 589.
[2349] EI [1908], p. 109.
[2350] PFAQ [1921], p. 388.
[2351] Cf. EI [1908], p. 110.
[2352] Pca [1911], p. 256.
[2353] E (1912) [1912], pp. 281-282.
[2354] NNA [1911], p. 209. Apelidando-se como verdadeiro herdeiro do cristianismo, como um rugido dionisíaco, algo o separa profundamente, ainda, do cristianismo da Fé e da Revelação. Aqui, na Fé e na

todas as obras de amor que criem ou aumentem o domínio do Espirito, e fora das Igrejas. Uma Vida penetrada pelo Espírito, e o disperso exterior reencontra-se no seu mais profundo sentido na unidade interior, que cria e sustenta[2355]. Ou, em *Aos poetas portugueses religioso* (1911), escreve, em nota de rodapé, e assume a presença de Bergson no seu pensamento filosófico – "O tempo, o verdadeiro tempo, foi *descoberto* pelo genial Bergson no fim do século XIX. Embora esta teoria se oponha à de Bergson sobre a percepção, é justo dizer que a Bergson muito devemos"[2356]. Como em *O Criacionismo* coloca o seu sistema, o "evolucionismo de Bergson"[2357], como eivado do vício cousista entre outros tantos sistemas. Por exemplo, *cousou* o tempo biológico[2358]. Mesmo que lhe elogie o seu método, tido por original, de indagação da origem dos problemas filosóficos como deformação representativa do apresentado. Isto é, os dados imediatos da consciência (de sobremaneira na sua obra, citada em *O Criacionismo*, *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*[2359]), começando por definir esta questão com o problema do determinismo. O "seu defeito é que tendo *cousado* o mundo em imagens, admite uma extensão em si, que arrasta todas as conhecidas dificuldades. Para nada é preciso reduzir o corpo e o espírito a noções de tempo e não de espaço"[2360]. Ele que escreveu uma obra completa dedicada ao filósofo *A Filosofia de Henri Bergson*, e que na segunda parte[2361] da

---

Revelação, o facto cristão tem origem em Deus manifestado em Cristo Jesus, enquanto para Leonardo Coimbra é no pensamento humano, no criacionismo do pensamento, construtora da realidade, que se encontra a origem do verdadeiro cristianismo. Uma conquista humana que dispensa revelações exteriores ou vindas de fora.

[2355] Cf. OSG [1916], p. 34.

[2356] PPR [1911], p. 263, nota de rodapé. E, em C [1912], p. 42, já o nosso filósofo mostrava a filosofia bergsonista como um protesto conta a absoluta exaustação em Kant do tempo imediato e, consequentemente, do espaço: "A filosofia bergsonista é quase que só um protesto contra a absoluta exaustação do tempo imediato, que de qualidade pura passa a puro espaço".

[2357] C [1912], p. 278.

[2358] Cf. C [1912], p. 316.

[2359] Cf. AFHB [1934], p. 421: "No *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Cosnciência*, o problema central, que é o problema da liberdade, é resolvido depois da ascese purgativa, seja da travessia das tendências do senso comum e da ciência, pela intuição da *duração concreta*, seja a consciência de um *eu* contemporâneo, assistente dos seus próprios actos. // O meu *eu* é a própria maturação dos meus actos, a mesma actividade que os realiza, e estes não são como frutos maduros tombando da árvore, mas como frutos que a própria árvore reassimilasse para um novo e imprevisível crescimento". Com Jean Jaurès critica Bergson, um anticonstrutivista, que se comporta como um *eu eremita/solitário* e se esquece das "emoções da vida social" (p. 423). Mas, para Henri Bergson, "o acto livre é o que emana do eu mais profundo, é o acto que traz a marca da nossa personalidade «e é verdadeiramente livre porque só o nosso *eu* reivindicará para si a paternidade" (p. 454).

[2360] C [1912],p. 280.

[2361] É preciso entender a complexidade desta segunda parte da obra *A Filosofia de Henri Bergson* de Leonardo Coimbra, editada, somente, na sua versão completa em 1995, para que possamos assimilar a sua complexidade e enriquecimento, que esta segunda parte acrescenta ao conhecido até então. Ver o artigo de Ângelo Alves ("Bibliografia de Leonardo Coimbra: Edição completa de *A Filosofia de Henri Bergson*. Dois artigos não referenciados"), versando sobre este assunto, in *Humanística e Teologia*, XVI (1995) 3, pp. 275-286. Mas bem antes disto já o tinha afirmado, o nosso filósofo, em E (1912) [1912]: "largamente

mesma é uma clara e vigorosa crítica da filosofia de Bergson. A proposta inicial de expor a metafísica integral de Bergson, seguindo o seu desenvolvimento e progressão até à última obra, chega claramente ao seu termo, com a crítica do monismo bergsoniano e a abertura para o conceito cristão de criação e de Deus como ato puro. Esta dá-se numa altura em que o contacto com a metafísica cristã o confirmava nas principais intuições do *criacionismo* e o esclarecia quanto às deficiências e limitações daquela filosofia e do seu sistema. Encantado com a imagem dessa atividade que Bergson representa "a vida mental por um cone, cujo vértice tocando o plano da realidade seria a percepção pura, se não corresse todo um mundo de recordação a convergir para o vértice"[2362].

A descoberta das suas afinidades com *Les deux Sources de la Morale et de la Religion* com o seu próprio pensamento despertou-lhe a curiosidade pela obra de Henri Bergson e, à medida que melhor a conhecia, o desejo de confronto filosófico, imbuído numa grande admiração, entre ele e o filósofo francês. Arnaldo Pinho afirma a importância capital desta obra para a sua mais conseguida compreensão do cristianismo – "Mas foi a reflexão sobre a obra de Bergson *Les Deux Sources*, quem elevou a evolução de Leonardo ao seu verdadeiro nível, dado que lhe mostrou que a recusa da religião estática, que ele sempre praticara era correcta e mostrou-lhe também que a mística, dava origem e [a] uma religião compatível com as suas intuições dinâmicas das relações entre Deus e os seres"[2363]. Constata que no pensamento do filósofo, como da própria vida, "continuidade e descontinuidade envolvem-se, sem se repelirem"[2364]. Ele que dez anos antes desta obra de Bergson escrevia, em *A Razão Experimental*: "Quer dizer que só os criadores de uma atitude *sua*, científica, filosófica ou religiosa, sentem a chegada dos mensageiros da *dimensão espiritual*: a sua comunicação na centelha do «Intelecto activo», a sua visão em *espécie eterna* ou *amor intelectual* de Deus, a sua *união devocional* com o Todo"[2365]. E mais à frente: "É realmente nesse íntimo silêncio que cada um pode apreender o acto de juízo (α) pelo qual apropria a verdade, acto que aliás Bergson repudiaria por intelectual, preferindo a simples audição da cinestesia profunda"[2366]. Esta parece ser uma obra, que precedendo *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, da sua maturidade filosófica e religiosa. Bergson insurge-se contra o cientismo e o positivismo com o seu intuicionismo vitalista, como contra os neocriticistas e neoidealistas, só que o nosso filósofo emparceira com os neoidealistas na proposta do seu sistema filosófico criacionista, e sempre em

---

discutiremos o bergsonismo, para aproveitamos a sua verdade, e rejeitarmos, admirando, o seu exclusivismo anti-intelectualismo" (p. 282). Esta questão divergente prende-se com o seu Criacionismo, que procura um equilíbrio entre razão e intuição, porém reconhece a superioridade da razão sobre a natureza em virtude da sua idealidade, poder criador e liberdade, e reconhece à intuição, embora rica e fecunda, que não passa do dado ou recebido (o irracional e irredutível).

[2362] FL [1912], p. 297.

[2363] PINHO, Arnaldo Cardoso de – "Experiência e conhecimento …", p. 20.

[2364] AFHB [1934], p. 397.

[2365] RE [1923], p. 229.

[2366] RE [1923], p. 271.

diálogo com Henri Bergson, mas firme na rejeição do seu anti-intelectualismo ametafísico. Numa crítica perspicaz e inteligente, não só descreve de forma expositiva o pensamento do autor como lhe junta sérias divergências e críticas que exprimem o seu próprio pensamento. Este é sem dúvida o verdadeiro continuador de Boutroux, e o primeiro espiritualista que ele citou e, talvez, melhor conheceu. Nutrindo grande admiração pelo mesmo, com o qual preferencialmente dialogava, ora em harmonia, ora em discordância. Especialmente harmonizava com o seu evolucionismo criador, mas discordava com o seu intuicionismo e anti-intelectualismo. Pois para o nosso filósofo "a Intuição é valorizada sem que seja elevada a método de saber. O bergsonismo é louvado e seguido no que tem de verídico e superior, sem que se lhe admita o esoterismo do valor gnosiológico da Intuição"[2367]. Bem como, no mesmo artigo, afirma que devemos aproveitar "a sua verdade, e rejeitarmos, admirando, o seu exclusivismo anti-intelectualista"[2368]. E propõe, de seguida, o intuicionismo moderno presente nas ciências e sem aspirar a ser o único método verdadeiro como em Bergson. Apresenta o *bom livro de geometria* de M. Hadamard (talvez o matemático francês, Jacques Hadamard, um dos *pais* da moderna análise funcional, que viveu entre 1865 e 1963), onde encontra uma série de definições de carácter *irredutível intuitivo*. Conclui pela afirmação de que cada ciência "só leva em si um limitado [e em nota de rodapé, explicita: Estes irredutíveis, elaborados pela reflexão filosófica, dão o que, num livro recente, se chama incoordenável e, anteriormente, nós chamamos o Irracional] cabedal de intuição"[2369].

Logo, em 1909, no seu artigo *Anarquismo de Escada*, escrevia: "Mas o que aqui colhe em absoluto e flagrante ajuste é a crítica do filósofo metafísico (ouço latidos raivosos) Bergson ao evolucionismo dos mecanicistas. // Quem quiser conhecimentos completos sobre o referido estudo leia *A Evolução criadora*"[2370]. Em *L'Évolution Créatrice* Henri Bergson pretende apresentar a *odisseia da Vida*, onde chega a uma distinção nítida e irredutível entre a *duração concreta* da vida interior e a *intemporalidade* dos sistemas mecânicos ou físicos nas suas ideias abstratas, resolvendo-a em possível contitnuidade qualitativa pela *extensividade*, pela graduação rítmica e pela integração no todo dos sistemas materiais isolados, bem como a sua duração. A vida é evolutiva, e mesmo criadora, levando ao conceito de *evolução criadora*. Verá no transformismo uma resposta, suficiente e exata dos factos conhecido, a esta questão filosófica. Aqui, a Vida aparece "cada vez mais semelhante a uma espécie de consciência lançando no mundo o heroísmo dos seus esforços, a aventura das suas invenções"[2371]. Porém, Leonardo Coimbra rejeita que a *vida* seja mecânica ou finalista, mas esforço inventivo, um jorramento de vitalização

[2367] E (1912) [1912], p. 281.
[2368] E (1912) [1912], p. 282.
[2369] E (1912) [1912], P. 284.
[2370] AE [1909], p. 148.
[2371] AFHB [1934], p. 498.

energética[2372]. Em cada ser humano vive e palpita o próprio *Élan*, a direção do impulso criador, e não se reduzindo ao ritmo das repetições do *animal* humano social. Enfim, Henri Bergson identificou o *Élan vital*[2373] com o próprio ser e afirmou o radical mutacionismo do ser, quer dizer, absolutizou-a numa síntese superior da realidade e estendeu-a a toda ela – "Esta vida, que é dada como vida ou nascente, envolve o «élan vital», uma maior vida, até à Vida Substancial"[2374]. Mas todas as hipóteses transformistas (o darwinismo e o mutacionismo, o lamarckismo e o neolamarckismo) explicam aspetos da evolução (e por isso os valoriza a todos, mas sem os absolutizar como *a solução* definitiva…) "mas nenhuma é mais que tangencial ao seu real dinamismo"[2375]. A vida é ação e esforço, *Élan*, ação nova e escolhida para novas possibilidades, e esforço que arranca da matéria novos arranjos. Adapta-se e progride, os aspetos que sempre apresenta, remetendo-a ao *Élan* originário. A própria evolução cria as formas e as ideias capazes de compreenderem essas formas, mas, como nos recorda o nosso filósofo, se "quisermos achar a harmonia devemos caminhar para a origem e não afastarmo-nos dela"[2376]. Não estamos perante um monismo panteísta, pois este *Élan* é limitado, fazendo da história da vida quer um drama de insucessos, quer uma epopeia de glórias: "A vida só existe, crescendo, fazendo-se *viva*, bebendo na Fonte, matando uma sede com a alegria de renovada e acrescida sede. É que a Vida não é cousa, a Vida verdadeira é ser de liberdade: e liberdade é opção no combate e posse dadivosa e cumulativa na vitória e no resgate"[2377].

A vida distingue-se por planos, sendo no plano biológico sensibilidade, e no plano social económico, mas no plano intelectual e espiritual está a marca da humanidade. E a inteligência marca um ponto diferencial entre a humanidade e os outros animais, mostrando duas linhas divergentes de um tronco comum: o instinto (introvertido) e a inteligência (extrovertida). "O animal mergulha à custa das guelras, voa à custa das asas, etc.; o homem mergulha, voa e atravessa os mares com instrumentos saídos das suas mãos. A inteligência, sob este ponto de vista, é um órgão de movimentos, o mais formidável órgão conhecido"[2378]. Mas é uma *inteligência faber*, explicada só pela ação. Sendo o instinto, igualmente, uma forma de ação, então as duas complementam-se. Só que o instinto não excede o ato, e como a humanidade não se guia somente por este, a sua inteligência, opondo movimento ao movimento, liberta-se para a especulação (mítica,

[2372] Cf. AFHB [1934], p. 501: "A Vida nem é máquima, nem mediação pura dum fim. // A Vida é esforço inventivo, tentativa de conseguir da matéria o que ela por si só jamais faria: uma mobilização, uma revalorização da energia".
[2373] Cf. AFHB [1934], p. 502. Leonardo Coimbra vê neste *Élan Vital* uma identificação com a Vontade schopenhaueriana – "A história será dramática e o *Élan* Vital de Bergson é parente da Vontade de Schopenhauer" (p. 507).
[2374] RHHS [1935], p. 125.
[2375] AFHB [1934], p. 505.
[2376] AFHB [1934], p. 509.
[2377] RHHS [1934], p. 126.
[2378] AFHB [1934], p. 512.

filosófica e científica…). Isto é, excedendo o ato, e vê Leonardo Coimbra no desenlace deste livro "um vento da Origem que nos parece varrer do pensamento as suas páginas anelantes"[2379]. Esta cosmogonia, como génese da matéria (dos seres) e da inteligência (do pensamento), mostra os mundos a crescerem porque as vidas morrem, e estes mundos "são as cinzas visíveis dum imenso incêndio invisível. O que vemos é quase o cadáver do que é"[2380]. Encarcerando esta imagem nos limites da descrição filosófica e nos termos da ciência e da sua crítica, ela é apresentada por Henri Bergson como uma ilusão. Ela é bem mais modesta. E o nosso filósofo interroga o filósofo francês – "Não poderíamos dizer que há uma razão a favor de que o nosso corte segue as linhas do real?"[2381]. É preciso empurrar a inteligência para fora deste cárcere, como círculo vicioso que é, em que certa filosofia e ciência a meteram, e que, apesar de tudo, Henri Bergson é na Vida que encontra a experiência fecunda ou inglória de uma invenção permanentemente renovada. Mais que um sistema o nosso filósofo encontra um método que é o próprio caminho da vida do seu pensamento assimilador. Uma vida vivida em reflexão e convivência, que faz da filosofia a própria consciência da vida humana integral. Em rigor, o bergsonismo é uma atitude (e que muito agrada a Leonardo Coimbra). Pois, e difere de Bergson, "a inteligência construtora de ciência que longe de me afastar do real me aproximou"[2382], escreve o nosso filósofo. É no plano espiritual que se pode fazer a integração do ser, como dado, e a vida cresce em renovado amor de Deus e mais profunda alegria de posse e contemplação[2383].

Demarcando-se da sua teoria da ciência e da sua teoria do conhecimento, bem como da metafísica mutacionista, que o intuicionismo bergsoniano impregnava na sua filosofia, e aproximando-se, paulatinamente, mas certo, da metafísica cristã na sua versão aristotélico-tomista (que Leonardo Coimbra afirma ser a atitude do próprio Henri Bergson[2384]). Assim o exprimia, após a definição integral da metafísica bergsoniana, em *A Filosofia de Henri Bergson*, na questão corpo e alma, espírito e matéria em Aristóteles: "a metafísica de uma realidade criação e criação de almas, trazendo consigo como exigência implícita a matéria e a vida, que, acompanhando essas almas, lhe fizeram condições de mérito no esforço, de crescimento na invenção, de heroísmo no amor, capazes de darem às almas o alimento espiritual de uma vida nova, a vida religiosa, com exigências e promessas de infinito e eternidade"[2385]. Mas após a definição, apresentando a sua progressão, no decorrer das várias obras bergsonianas, a primeira questão que se levanta é a da relação corpo e alma; e

[2379] AFHB [1934], p. 516.
[2380] AFHB [1934], p. 517. Na p. 571 acusa-o de ter desatendido a *outra face* da visão helénica, bem mais humana e mais próxima da humanidade de hoje (mesmo mais hamletiana e verídica) – "Fundir a ansiedade da fuga, da transitividade, do não ser com uma inteligibilidade, que se não baste e sempre se renove de esperanças, ansiedades e superativo amor, é a missão do cristianismo".
[2381] AFHB [1934], p. 517.
[2382] AFHB [1934], p. 544.
[2383] Cf. RHHS [1935], p. 124.
[2384] Cf. AFHB [1934], p. 606.
[2385] AFHB [1934], p. 600.

aqui aponta três caminhos possíveis – o monismo de Espinosa, o dualismo, mesmo que na harmonia pré-estabelecida de Leibniz e o hilemorfismo de Aristóteles. Dirá, optando pela solução aristotélica, que são "duas realidades complementares (substâncias-actividades com *lei* ou *forma* aristotélica) subordinando-se uma à outra, como a matéria aristotélica *é* pela forma que a actualiza. // Esta última solução é a única que não solicitou grandemente os filósofos contemporâneos, e, por isso mesmo, é a que hoje, uma vez *revivificada*, mais futuro tem diante de si"[2386]. Bergson, não optando por nenhuma destas soluções, propõe que a solução se encontrava na vida[2387], enquanto nela se abraça o espírito com a matéria. "O biologismo de Bergson é carregado de consciência, é mesmo um esforço para a consciência de si, um vago consciencialismo difuso, concentrando-se e intensificando-se nos episódios dramáticos da sua odisseia na travessia da matéria"[2388]. Mas acusa-o de ser *tocado de um maniqueísmo* que vê a matéria como um estorvo e fonte de divisão, geradora da guerra e do mal, como o acusa de resolver o problema de Deus pela intuição da experiência. Prefere, mesmo, os místicos aos teólogos. Mas Bergson, assim o lê o nosso filósofo, faz corresponder a criação da Vida, fixando a humanidade, como ser social, ao serviço da sociedade; em rigor a *Vida guardou a vida*, chamando a inteligência à vida espiritual. A atitude dinâmica da religião é um enontro de cada vida com o *Élan* e com o seu sentido íntimo de Amor, sobretudo pelas intenções da Vida. A vida é espírito, e a natureza tem de exprimir o espírito. Para o nosso filósofo, como São Paulo, é do espírito à alma e da alma ao corpo[2389]. O "bergsonismo leva a natureza às portas do sobrenatural, embora não penetre e não torne explícita a sua aspiração para além da natureza. // Eis porque o bergsonismo é uma metafísicia da vida, que nos pode deixar intelectualmente insatisfeitos, mas nos remove jubilosos, pois aponta às alturas, onde as almas possam repousar, done manam os caudais da Vida. // Quer dizer que, sempre que nos pareça aceitável esta vida imortalizada, é porque nela sentimos palpitar uma maior vida e vivemos, nesta, o esforço de superação transfigurante"[2390].

[2386] AFHB [1934], p. 602.

[2387] Cf. AFHB [1934], p. 603: "A vida ergue-se, sobe e complica-se: podia viver simples e humilde, corre riscos e avança; ao burguesismo da sufuciência prefere o romantismo da conquista com todas as suas consequências. // É a Vida, ao contrário da Matéria, ascensão, sublimação, organização superativa".

[2388] AFHB [1934], p. 406. E tudo isto se faz no tempo: "A união é, dentro do tempo, entre o passado fremente, a memória activa carregada de passado e debruçada sobre a acção e o presente que é o corpo, a inserção dessa mesma acção" (p. 602). E em a RHHS [1935], pp. 129-130: "A explicação está em toda a filosofia biológica bergsonista. // O «Élan» vital, como diz o filósofo, a Vida, em suma, lançou-se na criação de sociedades animais, chegando, nos dois extremos limites de certos insectos e do homem, a duas formas de vida social. // A primeira em que o indivíduo é como um órgão de colmeia, um como que prolongamento da própria *vis* formativa, da Hormé, dos organismos. // A outra, uma sociedade de seres inteligentes, com possibilidades de indefinida adaptabilidade, com uma tal *individuação* pela inteligência que pode vir a opor-se, por o mais ligeiro prolongamento de inércia ortogenética, à intenção e arranjo de vida social".

[2389] Cf. RHHS [1935], pp. 126-127.

[2390] RHHS [1935], p. 131.

A intuição em Bergson é "o contacto do pensamento com a *hora meridiana* do que se conhece"[2391], que retrospetivamente é sempre contactável no tempo. Faz coincidir, assim, o que se *é* e o que se *conhece*, fazendo coincidir com o ritmo que se conhece[2392]. Uma fé que quer justificar-se fazendo-se consciência de tudo quanto existe[2393]. Em rigor é "a assistência da consciência ao ritmo da sua própria vida, uma intuição de si mesmo, uma intuição de homem para homem, e para lá dos homens uma intuição de ressonâncias humanas, que devem existir em tudo"[2394]. Se o conhecimento é, para Henri Bergson, uma transparência do ser que somos para o ser que é consciência do que somos, então o conhecimento é sempre intuitivo. Conhecer é intuir o real, isto é, conheço a humanidade sendo humanidade com a humanidade. E Deus é o limite ideal deste conhecimento. Não entendida como uma *graça*, mas um esforço, mesmo doloroso, uma conquista, que leva o nosso filósofo a concluir que estamos diante de um "superintelectualismo"[2395]. Esta é a intuição do trabalho científico, mesmo que Bergson, por vezes, não assuma tal em plenitude. O nosso filósofo entende mesmo que a teoria da ciência de Bergson é errada, mas não desvaloriza o seu pensamento filosófico. Porque o que Bergson critica, sem consciência disso, é o cientismo (que é o erro dos pseudocientistas), como, por outro lado, afeta é a sua conceção metafísica. Só que nele este trabalho faz uma "*ressonância consciencial*"[2396] dos objetos de conhecimento. Bergson terá, segundo Leonardo Coimbra, desejado uma intuição que fosse a *consciência do deus de Hamelin*, mas forçosamente ter-se-á de contentar com uma reconcentração de todas as intuições do trabalho científico num dado núcleo ideal, onde sempre as poderá ressentir. Sem dúvida, crê o nosso filósofo, uma humanização da própria ciência (sendo esta a que deu a possibilidade ao filósofo francês de uma consciência intuitiva capaz do contacto com a própria vida). Assim, a intuição opõe-se ao discurso, que é menos que a intuição, e à inteligência, porque é mais que a inteligência que se amplifica em intuições, sem nunca ser um limite da intuição. Mas para aquém da matéria e para além de deus é inabordável a *intuição-limite*. A intuição é pois o "limite

---

[2391] AFHB [1934], p. 592.

[2392] Cf. CASTRO, José Acácio Aguiar de – "Criacionismo e conhecimento …", p. 68: "Segundo Leonardo, Bergson limita a razão através de uma intuição que com ela não dialoga, limita a intuição a um tempo e a um espaço estreitos e excessivamente focalizados no *momento de consciência* aqui e agora, limita a própria conceção de homem privilegiando uma autocentrada intuição de si, e dos seus processos psicológicos, e esquecendo a osmose, que também pode ser intuitiva, com o universo exterior e com os outros. Daqui também uma clara diferença entre duas antropologias, uma excessivamente individualista, a de Bergson, outra insistindo na sociabilidade e mesmo na fraternidade cósmica, a de Leonardo".

[2393] Cf. DIMAS, Samuel – "A experiência ontológica …", p. 353: "Crítico de qualquer intuicionismo puro, nomeadamente de Henri Bergson, o criacionismo de Leonardo Coimbra pressupõe uma intuição que não pode agir fora da intencionalidade da razão, reconhecendo, ao mesmo tempo, que o trabalho do raciocínio não pode tudo racionalizar, porque defronta no seu discurso um irracional intuitivo em constante excesso".

[2394] AFHB [1934], p. 592.

[2395] AFHB [1934], p. 593.

[2396] AFHB [1934], p. 594.

ideal de universal companhia de cada alma humana aos ritmos de tudo o que é"[2397], e não uma visão do sensível. É "a presença da consciência intelectual a toda a *operatória* do pensamento que a determinou. // (…) // Assim o pensamento só por limitações ou erros se afasta da verdade, o homem conhecendo, não conhecerá nem tudo, nem o todo, mas será sempre de encontro ao real que palpita o coração do seu pensar"[2398].

Contudo, levanta-se uma nova questão: como conseguir a conciliação da vida como um contínuo jorramento criador com a liberdade da alma? Está ao serviço do eterno retorno ou de uma libertação final? Bergson, em *O conceito de liberdade no pensamento moderno*, é apresentado como um original e profundo criador para que a "liberdade está na evidência da consciência imediata, que o trabalho posterior da ciência, e até do pensamento vulgar deforma"[2399]. Leonardo Coimbra salienta que, ainada mais, na sua última obra, Henri Bergson afirma que "as almas se libertam pelo amor e para o amor e que a fisionomia última do Universo é a de uma máquina de fabricar deuses"[2400]. É uma espécie de fatalidade da evolução, pois a sociedade das almas amantes sobre uma espécie de transformismo radical. Contudo, e esta é a posição construída pelo nosso filósofo, Henri Bergson não perderia o seu sentido de libertação pela liberdade se o equilíbrio do ser na sociedade das almas em amor fosse atingido pelos méritos da mesmas almas, fruto da sua liberdade. "Todas as almas podendo libertar-se, todo o fluir das coisas podendo encerrar-se na autêntica actividade das almas em amor"[2401]. Assim procura corrigir Bergson, que tanto admirava, superando uma das suas incongruências, ou mesmo aporias, abrindo-se à metafísica cristã – "E eis o bergsonismo aproximando a sua metafísica da grande metafísica cristã"[2402]. Esta condenação dos determinismos e das propaladas fatalidades dos processos de realização moral da humanidade leva o nosso filósofo a apelidar a sua filosofia como uma *filosofia da liberdade*, todavia, "no ponto de vista humano da sociedade bergsonista, o influxo que esta recebe do seu naturalismo constituiu um óbice ao aprofundamento da concepção de liberdade. E nisto concordamos com o juízo do pensador português que via o homem bergsonista submerso no biologismo"[2403].

[2397] AFHB [1934], p. 596.
[2398] AFHB [1934], pp. 596-597.
[2399] OCLPM [1915], p. 169.
[2400] AFHB [1934], p. 606.
[2401] AFHB [1934], p. 606. Ou, em C [1912], p. 358: "A parte mais profunda da obra do profundo e subtil Bergson não é essa análise da acção em que ele mostra esses largos voos do espírito, pairando do sonho ao acto".
[2402] AFHB [1934], p. 606. Ou, em RHHS [1935], p. 128: "Por isso o bergsonismo acaba num apelo para o cristianismo e desempenha na filosofia moderna o papel dum idealismo realista, aberto em aspiração para um complemento sobrenatural. Aspiração hesitante e vaga ainda, pois que Mística, posta fora das suas condições realíssimas e indispensáveis, não daria ainda certeza substancial, positividade perfeita e completa".
[2403] PIMENTEL, Manuel Cândido – "O Fundamento Social e Religioso …", p. 182.

O filósofo francês é chamado, por Leonardo Coimbra, no embate com os grandes sistemas de filosofia biológica de "fino e original filósofo, melhor diria psicólogo"[2404]. Henri Bergson fá-lo-á compreender que o mecanicismo não passa de uma hipótese *fraudulenta* e *incapaz* de anular ou marginalizar o conceito de finalidade[2405]. Aquilo que serve só para explicar, pois filosoficamente é explicativa, e reveste-se nestas filosofias de *finalismo*. A vida exige as condições necessárias à sua manifestação (químicas e físicas, mecânicas) que o simples determinismo causal é incapaz de garantir. Assim, fundamentando-se no filósofo francês, apresenta esta tese cabal para o papel da vontade e da moral no seu sistema filosófico, e definidor do seu humanismo – "Se a matéria viva possui a virtude intrínseca de se constituir em certos sistemas, conseguidas certas condições do meio; ela é finalista e eis de bem longe anunciado o finalismo humano ou a vontade moralizadora. Se tal virtude não existe e a vida é apenas um equilíbrio mecânico; então ou é precisa uma providência, que conjugue e ligue as suas infinitas condições, ou essas condições surgem por um eterno, cego e absoluto fatalismo. // No primeiro caso a vida é suspensa e dependente de uma força exterior e superior, que estabelece uma finalidade transcendente. No segundo caso o efeito nada mais pode conter que a causa e o mundo é uma aparência e a única realidade é o Ser imutável de Parménides "[2406]. Esta finalidade moral que defende, ao contrário das filosofias, psicologias e sociologismos darwinistas, enriquece e fecunda, renovando, a vida. "A maravilha, que é o dom da vida, rica das virtualidades que constituem a essência do viver, o mistério, que deslumbrou os olhos de Anaximandro vendo na emergência de cada ser uma injustiça feita a outros candidatos à existência, perdem-se para o pensamento moderno"[2407]. À humanidade não é permitido enganar ou iludir, tornar vil, e aviltando a própria vida, escraviza-se no cárcere da sua mentira. É preciso reintegrar o sentido e significado único desta palavra – *Vida.*, e escutar a *voz da vida* em ação, criadora e fecunda, *ardendo em labaredas* e *esculpindo-se em gestos* na sua dramática ação: "a Vida que se exprimiu no homem"[2408]. A humanidade escravizada nos mesmos esquemas de outrora, como as religiões idas (das quais só resta o simbolismo exterior), que a falsa ciência, quer dizer, "dentro dum âmbito, que lhe é

[2404] UFD [1909], p. 177.

[2405] Debatendo o infinito e denunciando as teorias que reduzem o facto moral a um epifenómeno, em *O Infinito* (OI [1911]), a meio do texto interroga-se: "Onde estava esse infinito? Na continuidade do denominador. // E onde essa continuidade? Será acto de pensamento? Não, porque pensar é determinar. Será a afirmação da actividade sintética do pensamento? Não. Em primeiro lugar o contínuo é inesgotável pelo número. E o próprio número carece do tempo ou do espaço, ou, fazendo a distinção bergsoniana do tempo concreto e do tempo *espacializado*, carece de espaço. // A continuidade pertence, pois, ao espaço, ou seja à intuição. A omnipresença do Ser é a garantia única da continuidade intuitiva. O real introduz-se pela continuidade (e assim produz o Ser de duas maneiras – pela actividade do espírito e pela resistência da intuição) na mais pobre e afastada das ciências" (pp. 221-222).

[2406] UFD [1909], p. 178.

[2407] AFHB [1934], p. 399.

[2408] AFHB [1934], p. 399.

essencialmente estranho"[2409], se tornou sucedânea. Mantem a humanidade escravizada, numa atitude negacionista do valor dos grandes feitos da vontade moralizadora e do esforço individual. "O *eu* profundo de M. Bergson é uma harmonia invisível, onde não se distingue partes e onde o tempo é o englobamento *contínuo* do passado e presente no futuro"[2410]. A intenção da vida é o homem social, que na sociedade se exprime numa unidade na diversidade. O egoísmo coletivo, na sua similitude com o biologismo humano, faz da guerra uma fatalidade da vida, e as sociedades, como intenções da Vida, "são *sociedades fechadas*, abroqueladas no egoísmo colectivo, em guerra real ou virtual com todos os povos vizinhos: sociedades xenófobas para as quais, como os próprios gregos, o estrangeiro é sempre o bárbaro"[2411]. É preciso um *salto* no próprio movimento da vida excedendo-se, e, para o nosso filósofo, este salto é o abrir-se a Deus: "Para que o homem seja humano e não gregário, para sair da cidade para o mundo, do companheiro para o irmão, terá de ir mais longe que o próprio homem e *abrir-se* não só ao homem, mas ao Infinito, isto é, a Deus // (…) // A Vida só realiza o amor dos homens atingindo o amor de Deus"[2412].

Também na questão do ser e do devir Leonardo Coimbra faz uma abordagem nova ao bergsonismo sobre o influxo da neometafísica aristotélico-tomista. A filosofia bergsoniana depende da ideia da mutabilidade radical do ser. Assim sendo, só o devir existe. "É, com efeito, no movimento anterior à *representação*, no movimento preformador do acto, que Bergson vai procurar a realidade imediata antes da representação deformadora"[2413]. Ora, nesta filosofia bergsoniana, pensamento seriamente realista e vital, desaparece a liberdade metafísica, pois admissão, no próprio devir de uma forma aristotélica de ações, estão predeterminadas por essa mesma forma. Porém, ele admite os diversos ritmos que distingue o próprio devir, isto é, da consciência, da matéria, da vida, da supra consciência originária e dum jorramento consciencial criador. Como estes ritmos são formas, o mutacionismo deixa de ser radical e passa a ser hierárquico. Logo, ordenando e supondo diferenças, que são, nem mais, nem menos, que formas de atividade (leis de ação) que supõe um princípio dinâmico ou substância. Só nos realizamos pela ação. "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"[2414]. Resumindo, Henri Bergson não deixa de oscilar entre um activismo radical e um mutacionismo mitigado. Perante isto, o nosso filósofo, aponta um outro caminho, que o mostra já algo distante do anticousismo da fase criacionista: "Se em vez de puro mutacionismo nós

[2409] UFD [1909], p. 178.
[2410] C [1912], p. 33. Cita o texto de Jean Jaurès, *De la Réalité du Monde Sensible*, nesta passagem sobre Bergson e o seu "eremita da Solidão".
[2411] AFHB [1934], p. 401.
[2412] AFHB [1934], p. 402.
[2413] ADG [1916], p. 155.
[2414] ADG [1916], p. 155.

admitimos um substancialismo dinamista salvamos o activismo sem nos perdermos no inabordável caos de um radical mutacionismo, ou nas fantasmáticas representações dum absoluto idealismo"[2415]. Esta solução parece abrir caminho para a resolução do problema do uno e do múltiplo. Bergson afirma o pluralismo como resultado de um monismo de jorramento, com movimentos ascensionais, que, desfeitos parcialmente, ou em queda, originam a matéria. A própria vida se divide em tendências complementares. Todavia, esta divisão só seria explicável por uma contradição inscrita na própria tendência, portanto, na sua origem. Claro que este caminho leva esta filosofia bergsoniana a um dualismo originário, e tal seria inaceitável para o nosso filósofo, que não olvida que na última obra, Henri Bergson, procura superar esta aporia entre monismo e dualismo através de um pluralismo das almas. Mas a tentação dos ciclos renovados ou jorramentos sucessivos, bem como das mortes e renascimentos infindos, espreita esta solução que Bergson pensava ter encontrado.

Estas insuficiências levam Leonardo Coimbra a demarcar-se frontalmente desta solução de *soluções arquitetónicas*, que não passam de incoerências, pela assimilação dos conceitos judaico-cristãos de *criação no tempo* e de *Deus como ato puro*: "Tocamos aqui os mais insondáveis mistérios da Criação, mas por mais profunda que seja a visão bergsonista, não nos parece necessário para salvar a irredutível verdade do *activismo* do experiencialismo do ser, pôr dum certo modo a evolução em Deus, pois que ele criaria incessantemente no tempo as consciências que hão-de fazer a odisseia do seu naufrágio lastimoso até à reconquista da Ítaca para que em permanente saudade se polarizam"[2416]. Esta abordagem de Henri Bergson, depois de Kant, o mais citado por ele, demonstra até à exaustão a maturação filosófica do nosso filósofo na adesão a uma perspetiva, cada vez mais clara, a metafísica cristã. Os conceitos de *analogia do ser* e a sua matriz histórica são bebidos na fonte do cristianismo filosófico e histórico. Critica o monismo da duração concreta, ou do evolucionismo criador, através da *analogia do ser*, bem como dos conceitos, via teoria aristotélica-tomista, de *ato* e de *potência*, de acordo com a análise da própria experiência. "Aristóteles, melhor, o aristotelismo tomista, dirá que o ser é analógico, isto é, não se pode fazer uma atribuição de ser, como se tal atributo fosse sempre o mesmo"[2417]. Como questiona, analisando, a teoria do conhecimento de Bergson, procurando superar a dificuldade da oposição entre o sensível e o inteligível – "O ser é sempre apreendido pela intuição (inteligência) e apreendido em modos analógicos de ser, como dizem e muito bem, os pensadores tomistas"[2418]. O tempo, essa eterna questão, não é nada sem os seres que o geram através das suas atividades e que por ele são medidas. O tempo não existe para Bergson, mas sim a duração concreta, que "é incomensurável seja

[2415] AFHB [1934], p. 609.
[2416] AFHB [1934], pp. 610-611.
[2417] AFHB [1934], p. 523.
[2418] AFHB [1934], p. 598.

com o que for, singular e única"[2419]. Assim, para o nosso filósofo, Bergson nada nos pode ensinar sobre o tempo psicológico. Cada um tem o seu. Não deixa de mostrar um íntimo silêncio que cada um pode apreender no ato de juízo, de apreensão da verdade (que o próprio Bergson repudia como ato intelectual). Mas desprezando o tempo psicológico corta a possibilidade do diálogo, e interrompe a possibilidade do tempo social. Este não se compreende no ato puro, segundo Leonardo Coimbra, pois implica uma série de inclusões e exclusões. Exclusões que o *ato puro* não pode conter em si. Henri Bergson, segundo o nosso filósofo, coloca-as ocultamente na natureza da tendência global originária, podendo encontrar o mundo aprisionado nas malhas da temporalidade, e impedindo o mundo de atingir o perfeito e o intemporal conceito de *criação*. Para o nosso filósofo da liberdade, "o mundo não é no tempo, é o tempo que é no mundo não só porque ele dura mas porque a sua duração é insuficiente pois só dura, *excluindo* e *incluindo*"[2420]. Não é o tempo abstrato que é *cousado*, que o horroriza, mas o tempo concreto como nova qualidade indefinível[2421].

"Nesta filosofia, a inteligência e a matéria são paralelamente geradas pela distensão psicológica do Ser; um primeiro plano, subjacente àquele em que por hábito nos movemos, é o impulso biológico criador, talhando inteligência, instinto, etc. Mas este *élan* vital envolve um *quid* psicológico, que afinal nos aparece quando na apreensão imediata distendemos o querer, quando abandonamos o esforço da tensão, gerando a inteligência e a matéria, duas contemporâneas faces da mesma fraqueza"[2422]. O argumento bergsonista de que a vida, criadora da inteligência, é maior do que esta, é gerador de um círculo vicioso e contrário ao mobilismo do filósofo francês. A intuição bergsoniana é, sem dúvida, no início do seu pensamento filosófico, a primeira responsável pela sua incapacidade de escapar ao positivismo, que tão vigorosamente, mais à frente, há de denunciar. Veja-se em *O Criacionismo* como fala dela – "o intuicionismo de Bergson é tal que requer uma vigorosa *inteligência*, vastíssimos *conhecimentos* científicos e filosóficos para se justificar; é assim o bergsonismo um anti-intelectualismo paradoxal e um intuicionismo impuro. Para se ver é preciso fundir inteligência e instinto e fazer um esforço contra o movimento que gerou a matéria e a inteligência"[2423]. Eis uma divergência fundamental entre ambos, as "noções são prenhes de realidade. [Mas] a intuição freme sob a elaboração racionalista"[2424]. Um põe a inteligência como criação do evolucionismo biológico, o *élan vital*, já Leonardo Coimbra considera como fruto do criacionismo da inteligência tudo o que é matéria, vida, espírito e sociedade. Não é a vida que cria a inteligência, mas a

[2419] RE [1923], p. 271.
[2420] AFHB [1934], p. 611.
[2421] Cf. C [1912]. p. 281.
[2422] OIC [1913], p. 128.
[2423] C [1912], p. 281.
[2424] C [1912], p. 32.

inteligência que cria a vida[2425]. "A sua intuição no que tem de positivo, resume-se a uma *Crítica* do conceptualismo do conhecimento, das relações entre conceitos e percepções, do alargamento da noção de experiência, e a uma pesquisa da actividade ou pensamento sob e sobre as obras da sua acção – palavras, conceitos, símbolos, etc. –, seja, a uma filosofia da Liberdade. // Sob este ponto de vista, e à parte a sua genial contribuição científica para a psicologia, é interessantíssima a sua obra trazendo novas e formosíssimas riquezas à *Crítica* e à *Liberdade*; o resto é negação, que não vale, pois é sempre a inteligência que diz negar-se e uma inteligência poderosíssima como a do Autor"[2426]. Acusa-o, sobretudo, de ter negado a inteligência e ter cousado o próprio mobilismo.

Mas troca a intuição bergsonista, que não deixa de valorizar, criticando-a, pela conceção tomista: "O ser é sempre apreendido pela intuição (inteligência) e apreendido em modos analógicos de ser, como dizem e muito bem, os pensadores tomistas"[2427]. E atribuindo o acesso à metafísica e à religião apenas à poesia e à moral, denegando-o à razão. Os poetas cósmicos, como já na primeira parte deste trabalho o vimos, "insinuando-se no ponto obscuro onde pára a ciência e que a filosofia aponta, são uma nova forma de verdade e uma nova afirmação de novas e eficazes realidades"[2428]; por outro lado, cabe à literatura "achar pela simpatia (que é o método indicado para penetrar a essência) as hipóteses metafísicas de maior verosimilhança e beleza"[2429]. A sua metafísica está na síntese da *razão científica* com a *razão estética*, e não na sua pretensa síntese de uma inteligência universalista, coextensiva com a matéria, e de uma sensibilidade simples. É por isso mesmo que no "bergsonismo a emoção religiosa é dada por essa onda de vida e consciência, que, atravessando a matéria é como um esforço contra a distensão material, uma condensação num ponto móvel e activo"[2430].

E é sob clara influência de Henri Bergson que define o cristianismo como um movimento de profundidade, uma erupção da vida imediata, fremente e invasora, irracional. Rompendo com o equilíbrio entre o espírito e o mundo, faz surgir uma vida nova. É o Espírito, no impulso de fazer do cosmos um reino espiritual, aspirando à realidade plena e gloriosa, abrindo os olhos na noite do espaço e procurando ansiosamente a voz e o coração do mundo. Assim, é "o mobilismo da vida, continuamente criadora, que

[2425] Cf. RE [1923], pp. 45-47: "De resto, o argumento bergsonista de que a vida tendo criado a inteligência é mais ampla do que esta, além do círculo vicioso de só isto sabermos pela inteligência e valer, por isso, o que ela vale, é inteiramente contrário ao mobilismo do pensamento bergsonista" (p.45). E, por outro lado, "negar a inteligência paga-se sempre pelo preço da contradição e do caos, pois já vai a contradição nos próprios juízos que a esse respeito se formulam. // É impossível ao homem livrar-se da própria sombra, como lhe é impossível pensar sem pensamento, compreender sem inteligência" (p. 47).
[2426] RE [1923], p. 46.
[2427] AFHB [1934], p. 598.
[2428] MA [1910], p. 187.
[2429] MA [1910], p. 188.
[2430] C [1912], p. 323.

rasga a explosão do cristianismo"[2431]. Um movimento de profundidade, irracional. O seu irracionalismo significa que essa realidade nova é "*incomensurável com os conceitos já existentes*"[2432], fazendo deste mundo o *reino espiritual*. Leonardo Coimbra, que é determinado claramente por Bergson, e é a partir desta filosofia bergsoniana que apresenta as principais noções; exceto a intuição, pois parece querer substituí-la pela de irracional. É aqui que se distancia de Henri Bergson, do anti-intelectualismo que lhe aponta[2433], e recusa, bem como, por outro lado, manterá uma única via de acesso à metafísica e à religião – a Deus –, o sentimento e a moral. Nota-se neste artigo o seu afã intelectualista, transpondo este reino espiritual no *reino do invisível*, fora deste mundo, apagando e esquecendo o motivo inicial do cristianismo. Sem deixar de reconhecer uma visão mais profunda ao cristianismo em relação com o paganismo, pois é cósmico o sentido original do cristianismo. Por outo lado, não se pode olvidar que Bergson que eleva o irracionalismo, chegado até Kant, a novas riquezas e a mais amplos horizontes, fazendo uma nova e colossal elaboração das suas aspirações. E este, o irracional, também irrompe no cristianismo, por exemplo Francisco de Assis. O nosso filósofo antecipa-se a Bergson, que só em 1932, em *Les deux Sources de la Morale et de la Religion*, encontra o misticismo cristão como via de acesso a Deus, dando-lhe, desde logo, a primazia de acesso a Deus. Na determinação do seu criacionismo, e apontando os místicos cristãos, apresenta o movimento irracionalista na Igreja. O nosso filósofo só não entende o seu confronto com Einstein, como filósofo do mobilismo (só há movimentos e os corpos dissipam-se num universal dinamismo), pois só se pode tratar de um equívoco, "a existência de *tempos locais* é uma bela confirmação de que o tempo concreto bergsonista é anterior ao tempo absoluto da mecânica clássica, e um dos seus possíveis *abstractos*. Quanto ao facto de Einstein não querer conhecer outro tempo, é isso uma questão de Crítica, que nada tem com o relativismo físico"[2434].

Sobre a consciência humana, Bergson é uma das fontes principais para o seu estudo, especialmente a sua obra – *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*. "Mostra ainda como uma grande corrente de Consciência passa da matéria, e pela inteligência

[2431] NNA [1911], p. 207.
[2432] NNA [1911], p. 206.
[2433] Cf. AP [s/d], p. 299: neste texto faz uma abordagem bem mais interessante sobre o tema, onde procura mostrar como o bergsonismo pretende voltar a reunir ação e pensamento – "O bergsonismo, a par das suas imensas virtualidades, tem, no entanto, uma directriz de bom e puro intelectualismo. A inteligência parcelada do especialista, a inteligência utilitária do *homo faber*, a inteligência mimética e um pouco mágica do *homo socius*, são os modos duma inteligência, que, analisando-se, os explica e transcende. // A verdade é a regra de si mesma e do erro, como em bom espinosismo se afirma. // A chamada depreciação da inteligência em Bergson não é mais que a classificação do valor relativo dum certo modo intelectual feita por uma inteligência, que, compreendendo, passa mais além. // (…) // O bergsonismo assim integrado é um novo optimismo socrático, uma renovada fé na possível coincidência do pensamento com a acção, sempre que aquele se alargue e aprofunde, até ser a alma da própria acção, combustível da sua chama e sua luz interior".
[2434] AMA [1929], p. 339.

humana se consegue ir libertando. Um movimento de concentração intensa mostra-nos a vida interiorizada num esforço criador. Um movimento de distensão gera uma crescente exteriorização, que, no limite da passividade, seria um incessante presente"[2435]. A *pessoa*, a pessoa humana, é a mais alta realidade e, por outro lado, ser livre é ser pessoa, que para se livrar de todos os cousismos, é fazer-se em permanente e incessante dialética construtiva. E para isto, diz o nosso filósofo, não é "preciso para salvar a liberdade fazer como o filósofo Bergson. Retirar o *eu* do mundo pecador e fazê-lo um «eremita da liberdade, mas um eremita que não perdeu a malícia» [cita Jean Jaurès na sua obra, *De la Réalité du Monde Sensible*]. As subtis e belíssimas dissertações de Bergson são interessantes e, chamando o homem ao intuitivo, são um esplêndido narcótico contra o *cousismo* científico moderno; mas, por mais genial que seja a sua forma, são paradoxais, pois se trata duma intuição, que é afinal, como sempre, garantida pelo raciocínio"[2436]. Este *eu*, supostamente livre, não passa de um protesto da dialética *versus* o cousismo do *tempo algébrico*, e encontra-se longe de ser intuitivo. Mas, por outro lado, reconhece-lhe a razão quando Bergson "se não satisfaz com certos idealismos da liberdade, que são intrinsecamente absurdos, por terem anteriormente cousado o número, o espaço, o tempo, etc"[2437].

A memória é uma realidade objetiva, mas interroga-se, interrogando Bergson, que esta não é uma atividade pura, sem corpo, como parece defender o filósofo francês no seu mundo penetrado de ação e de movimentos de distensão para a matéria e de condensação em espírito. A questão da relação corpo e alma é o problema central da obra *Matière et Mémoire*, partindo da ideia central de que a vida é essencialmente utilitária, ficando a especulação para lá dos horizontes do banal e do útil. Os pólos limites da vida psicológica são a perceção e a memória. Se entendidas como *perceção pura* e *memória pura* são limites colocados "fora da vida do homem planetário"[2438], quer dizer, o *homem* concreto. A perceção, para Bergson, é *tocar a realidade* do objeto numa *intuição imediata*[2439]. Como na memória, pura ou motora, as duas auxiliam-se uma à outra, num trabalho de adaptação ou equilíbrio. Mas a "atitude do corpo é causa e efeito da atitude do espírito"[2440], permitindo a seleção (mais conseguida e menos conseguida pela atenção) das imagens mnésicas no reconhecimento. A interrogação, feita afirmação no texto do nosso filósofo, é a *vida do Espírito* "atingida na irredutibilidade dum discernimento mnésico"[2441]. Sendo o inconsciente de Bergson o impotente, e sem alçapões freudianos, leva Leonardo Coimbra a concluir, na leitura desta obra, que o corpo limita e condiciona o espírito, mas este afeiçoa e disciplina o corpo, que não produz a memória, nem tão pouco amarzena as imagens

[2435] C [1912], p. 280.
[2436] C [1912], p. 224.
[2437] C [1912], p. 316.
[2438] AFHB [1934], p. 457.
[2439] Cf. AFHB [1934], p. 464.
[2440] AFHB [1934], p. 475.
[2441] AFHB [1934], p. 481.

mnésicas[2442]. Se a função do corpo na vida do espírito é assim traçada, o nosso filósofo não pode deixar de perceber um dualismo metafísico – Espírito e Matéria, Alma e Corpo – presente na obra filosófica de Bergson. Leonardo Coimbra entende que a distinção "entre a alma e o corpo deve fazer-se antes em termos de tempo representando o corpo *cada* presente (e é *cada* porque por virtude da memória ele se educa) e representando o espírito todo o passado inclinado sobre *cada* presente, de molde a fazê-lo o *outro* presente, seja, a interná-lo no futuro"[2443]. Porém, "a dualidade não é de cousas, sim de sentidos da mesma actividade"[2444]. Que por sua vez, são criação da mesma atividade, sendo difícil, acrescenta Leonardo Coimbra, "perceber como essa atenção panteísta (e o panteísmo é o maior indeterminismo do pensamento bergsonista) se fragmenta e divide; mas feita a cisão compreende-se tudo em termos duma só forma – o tempo"[2445]. Falta-lhe, aponta o nosso filósofo, mostrar que a realidade é um sistema de relações, de atividades sociais. Todavia, a memória motora de Bergson descreve bem as organizações corporais da memória, como na obra *Matière et Mémoire* o demonstra.

Em Bergson a vida, nos mais altos vértices, deixa gritos humanos por socorro… Mesmo o *élan vital* bergsoniano, segundo o nosso filósofo, não deixa de ser "mais um esforço na história do qual se contam só derrotas até à esperança duma vitória com o homem, esperança muito precária e que o próprio filósofo só fixa, quando, com a Mística, a pode suspender da mão de Deus"[2446]. E Bergson teria facilmente encontrado a solução no imanentismo cristão, que em vez de uma fatal dualidade de matéria e força, se fixaria na ato criador de Deus e contemplaria a dependência de uma e de outra, como criaturas, do Criador. O que é dado na criação, a natureza, são forças orientadas, ou *tendências da vida* (liberdades convivendo) para um *destino sobrenatural*[2447]. Na odisseia da Vida, são "jorramentos de vida subindo à consciência e descendo até à matéria"[2448], isto é, a Evolução criadora. Mas é para o Alto que a humanidade grita. E é na Mística, logicamente cristã, que a mesma humanidade há de encontrar a resposta autêntica, isto a experiência religiosa. Esta é conatural ao ser do homem e da mulher. Embora a humanidade bergsoniana mal emerge do naturalismo, a voz de socorro que responde ao grito da humanidade, lá do Alto, é a voz redentora, que ampara e sustenta como uma mão na sombra. Se tivesse tirado a humanidade desta "submersão biologista", e tivesse "um homem espírito, um homem liberdade, que, antes da Mística, seria mais claramente uma exigência de infinito e eterno a postular sobrenatural"[2449]. Acusa-o de não ter conseguido

[2442] Cf. AFHB [1934], p. 488.
[2443] AFHB [1934], p. 493.
[2444] ALI (livro) [1918], p. 385.
[2445] ALI (livro) [1918], p. 385.
[2446] RHHS [1935], p. 47.
[2447] Cf. RHHS [1935], p. 48.
[2448] RHHS [1935], p. 117.
[2449] RHHS [1935], p. 135.

vencer, completamente, o monismo, na univocidade do ser (ou melhor, o unívoco biopsicológico da consciência), ou de se ter contentado com uma liberdade quantitativa de consciência. E não sabendo ver a nova dimensão espiritual, não alcançou claramente a analogia do ser. Bergson não perde esta dimensão espiritual, mas confunde o espírito, *no composto humano*, com os complexos biopsicológicos. E remata o nosso filósofo, divergindo e completando Henri Bergson: "O espírito não dura; faz a duração, fixando em vida o fluxo da matéria. É presente na duração concreta, mas como fixador e não como transitividade"[2450]. A Ontologia do Espírito escapa a Henri Bergson, embora nele palpite a Caridade, "mas, por falta da libertação espiritual explícita, ficamos no receio dum possível estetismo, dum romantismo de instintos e tendências submergindo a vida inteligível"[2451].

O físico **Pierre Duhem** (1861-1916), de grande influência na filosofia das ciências ou epistemologia, foi o primeiro a reconhecer que na Idade Média, apelidada pelas Luzes de *Idade da Trevas*, a existência da ciência, bem como apresentou as teorias científicas e cosmológicas anteriores à Renascença. E com Henri Poincaré demonstra a irrefutabilidade da liberdade dos princípios científicos, que não são mais que "*convenções do espírito* a propósito da experiência"[2452]. Por outro lado, é conhecido como alguém que concebe a teoria física como uma forma inteligente, fugindo "do mecanismo cousista"[2453], e até económica, de organizar, não necessária ou definida univocamente, as leis experimentais[2454]. Assim, " «Uma teoria física não é uma explicação. É um sistema de proposições matemáticas, deduzidas dum pequeno número de princípios, que tem por fim representar, tão simplesmente, tão completamente e tão exactamente quanto possível, um conjunto de leis experimentais» "[2455]. Cinde o momento da construção da teoria e o momento da experiência ou experimental, mesmo que, contradizendo-se nesta obra, mostra a experiência como a íntima união e informação da intuição pelo pensamento Esta marca do seu pensamento, o instrumentalismo, leva-o a concluir por um sistema de proposições matemáticas, deduzidas a partir de um número pequeno de princípios, capazes de representar o mais possível simples, completa e exatamente, um conjunto de leis experimentais. A teoria física, não é extremista este físico, não é um decalque da essência do real, mas reflete aspetos estruturais da sua natureza. Apresenta quatro operações

[2450] RHHS [1935], p. 136.
[2451] RHHS [1935], p. 137.
[2452] OCLPM [1915], p. 169.
[2453] C [1912], p. 85.
[2454] Cf. OM [1909], p. 142. Em *O Criacionismo* cita a sua obra, *La Théorie Physique, son Objet et sa Structure*, na p. 85.
[2455] C [1912], p. 86.

sucessivas[2456] na formação da teoria. Mas o nosso filósofo está em desacordo com o seu critério metaempírico de verdade, pois, que uma teoria física não esgota a realidade, o nosso filósofo concorda, mas que nada tenha a ver com o real, é-lhe inadmissível. Seria uma *metafísica do incognoscível*.

A facilidade de construção de uma teoria não o deixa ver, segundo o nosso filósofo, a imposição de uma dialética; quer dizer de uma *certa* ordem, escolha e hipóteses, que se unem no mesmo progresso dialético. O seu critério de verdade é o acordo com a experiência, significa que "*o acordo das noções entre si e com as novas noções vindas das novas e mais longínquas profundidades do intuitivo*"[2457]. Seguindo Mach, aprofunda a sua proposta de *Economia de Pensamento*, e apresenta uma teoria, mais que uma lei, como sendo uma grande economia de pensamento. Só que Pierre Duhem, afirma Leonardo Coimbra, coloca a teoria física como produto de um permanente e íntimo convívio do pensamento com a intuição, por um lado, e, por outro lado, coloca a pedagogia da física. Uma teoria física que nada ensina sobre a *natureza das cousas*. Contudo, afirma, que "as teorias só sirvam para economizar pensamento, é uma doutrina bem obscura se supusermos que as teorias são apenas laços exteriores de factos"[2458]. Se é verdade que não esgota a realidade, ninguém melhor que o nosso filósofo para concordar, já que nada que tenha a ver com o real merece o seu mais profundo repúdio. Seria "supor uma metafísica do Incognoscível; porque seria um misterioso acaso que uma teoria sem realidade vivesse, progredisse e dirigisse a acção; porque uma única realidade conhecemos – a da noção; e a física é uma ciência de noções. Doutra forma de nada serviria a economia de pensamento, pois para voltar ao real seria preciso regressar da teoria à lei, da lei aos fenómenos, dos fenómenos ao imediato sensível"[2459]. Vê na teoria física uma classificação natural que lhe é denunciada pela fecundidade da mesma, e que lhe adivinha leis experimentais não observadas ainda. Pois a experiência física é uma leitura sapiencial e não uma passividade sofrida. A sua tese convencionalista, influenciado por Poincaré (a fixação prévia de convenções de base, por ex. definições), propõe a possibilidade de teorias diferentes se unificarem como as mesmas leis experimentais (Einstein rejeitará esta tese). Mas é

[2456] Cf. C [1912], pp. 92-94. A 1ª – " «escolhemos, de entre as propriedades físicas que queremos representar, as que consideramos simples e com cujas combinações, se formam as outras». Depois faz-se corresponder a cada propriedade um símbolo matemático" (p. 92); a 2ª – "ligamos as diferentes grandezas introduzidas, por um pequeno número de hipóteses, verdadeiros fundamentos sobre os quais se edifica a teoria. Essas hipóteses não pretendem anunciar relações verdadeiras entre as propriedades reais dos corpos. «*Essas hipóteses podem, pois, ser formuladas duma maneira arbitrária*». A única barreira deste arbitrário será a contradição lógica" (p. 93); a 3ª – "as diversas hipóteses são combinadas juntas segundo as regras de análise matemática" (p. 93); e, por último, a 4ª – " «Os métodos próprios a definir e a medir essas propriedades físicas são como o vocabulário, a chave que permite fazer essa tradução». // Comparem-se depois esses juízos «*com as leis experimentais que a teoria se propõe representar*». Se concordam é boa a teoria, se discordam é má a teoria" (p. 93).

[2457] C [1912], p. 94.

[2458] C [1912], p. 150.

[2459] C [1912], p. 94.

igualmente verdade, e Pierre Duhem não terá percebido isso, uma só experiência pode bastar para derrubar uma teoria (por exemplo, a ótica de Newton e a ótica ondulatória). Se toda a ciência é experiência para o nosso filósofo, Duhem corrobora-o ao apresentar a teoria física, científica e teórica, como uma dialética[2460]. Se é possível pôr à prova as noções sínteses, pensa Leonardo Coimbra, mesmo sem a experiência crucial, é sempre possível escolher entre as diversas teorias. Pois, a "experiência é um conjunto de noções e não um dado"[2461], e o contrário é o vício cousista de substancializar o pensamento. Logo, "uma física de noções é a única que não leva a contradição no seio. Porque, note-se bem, negar princípios por outros, que, nos e com os primeiros, se constituíram, é ingrato, contraditório e absurdo. Negar teorias por outras mais cómodas e fecunda é um caso diferente do que tratamos agora. Caso em que já demonstrámos o dinamismo da noção"[2462]. Afirmando que o debate com este pensador da ciência faz luz à sua atitude com Henri Poincaré, na questão dos princípios da mecânica.

O filósofo e matemático inglês, **Alfred North Whitehead** (1861-1947), é citado pelo nosso filósofo mas com pouca profusão. O seu discípulo mais famoso é B. Russell. A sua filosofia da ciência, desenvolvida em Havard, é marcadamente especulativa e sistemática, elaborando, em colaboração com Russell, os *Principia Mathematica*. Aqui procura fundamentar logicamente a matemática, superando, simultaneamente, os limites da lógica aristotélica. A realidade não é estática, mas dinâmica, em contínuo devir, mergulhada na corrente criadora do acontecer. Nesta totalidade podemos encontrar duas *essências* diferentes, mas interligadas: os *acontecimentos* e os *objetos*. Os acontecimentos constituem a *matéria* e os objetos constituem a *forma* das coisas. Assim, quando "um Whitehead nos procura levar ao contacto directo com o que ele chama o *curso dos acontecimentos*, à visão de «here and now», é contra a lógica do senso comum, é, na sua opinião, contra uma errada visão de todo o pensamento clássico, da Grécia até nós, que temos de combater"[2463]. Pois, em sentido rigoroso os acontecimentos não mudam; passam a outros acontecimentos, tornando-se assim parte de acontecimentos maiores. Por outro lado, os acontecimentos constituem as situações de objetos, que se localiza num acontecimento como sua característica. Porém, o mesmo objeto pode caracterizar mais que um acontecimento. Ora, é no acontecimento que se encontra a continuidade da natureza. Logo, é nesse "curso do puro «here and now» encontraremos o estofo do mundo físico, soçobrando noções de espaço e tempo como formas separadas, para apreendermos um «espaço-tempo» a

[2460] Cf. P (Fédon) [1919], p. 21.
[2461] C [1912], p. 96.
[2462] C [1912], p. 97.
[2463] OHMD [s/d], p. 319.

distribuir em espaço e em tempo, conforme as posições recíprocas de cada observador"[2464]. Leonardo Coimbra conclui que Whitehead opera uma catarse dos preconceitos estruturais da ciência clássica, como Einstein o fará da incapacidade daqueles conceitos para uma boa explicação dos fenómenos.

Maurice Blondel (1861-1949) e a sua tese *L'Action*, por si entendida como princípio de conciliação entre a autonomia da razão e a obediência da fé e da teologia a uma autoridade exterior, é um dos diálogos em surdina de Leonardo Coimbra no caminho que aportará no *Humanismo Cristão*[2465]. Acossado pelos idealistas e positivistas e, por outro lado, pelos crentes, sobretudo os cristãos católicos (fé religiosa que professa assumidamente), apresenta uma filosofia que procura demonstrar que a verdade sobrenatural não é qualquer coisa de extrínseco e arbitrário que desvalorize a consciência e/ou violente a razão. É na dinâmica da ação concreta que intui a realidade viva que em si contém e articula os dois domínios da razão e da fé. Não se pode é dispensar uma análise reflexiva para acompanhar e esclarecer no próprio dinamismo da ação as suas realizações e respetivos itinerários. Aqui revela a sua dialética imanente, no esforço crescente de tentar equacionar a *volonté voulue* (a vontade factual) que é dirigida conscientemente para os objetos particulares da ação humana, a *volonté voulante*. Mas *o homem* excede infinitamente o próprio homem (como Leonardo Coimbra bebe aqui a sua antropologia filosófica e teológica), de modo que o que quer consciente e deliberadamente, e o que nele é querido, quantas vezes inconscientemente, é insuperável. Nos limites desta dialética a humanidade vê-se obrigada a optar: a autossuficiência, que equivale a um suicídio espiritual, ou a continuidade do dinamismo natural da ação e da sua lógica interna. Colocando a humanidade em expectativa diante de um único necessário, inacessível e gratuito. Denuncia a tentação idólatra da ação falsamente religiosa onde a humanidade procura igualar por si própria o conteúdo da *volonté voulante*. Como coloca, já no fim da sua tese *L'Action*, a hipótese do sobrenatural, pois a ação não pode querer a plenitude que a dinamiza e sustenta sem colocar a hipótese, mais que plausível, de uma liberalidade divina capaz de cumular a ação para lá de si mesma. Reconhece, por outro lado, que a Palavra de Deus e a Revelação escapam por inteiro ao poder natural da razão e da filosofia, pois é sempre objeto de uma opção de fé. E porque não perceber, nesta abordagem da filosofia da Henri Bergson, que pretendeu marcar a existência dinâmica, e na defesa do dinâmico contra o estático ou do mobilismo contra o imobilismo da coisa, a influência (como se de uma sombra se tratasse) de Blondel – "Ora a nossa existência é acção: acção sobre as coisas, sobre os seres, sobre nós próprios; acção meditativa abrindo-se às influências que a sublimem"[2466].

[2464] OHMD [s/d], p. 319.
[2465] Cf. RHHS [1935], pp. 57-58.
[2466] AFHB [1934], p. 607.

Antonin-Gilbert Sertillanges (1863-1948), frade dominicano francês, teólogo e filósofo, ligado como secretário à revista *Revue Thomiste*, reconhecido, mas nem sempre valorizado, como promotor da divulgação do pensamento de São Tomás de Aquino. Cultivava profundos laços de pensamento e amizade com Henri Bergson. Para este autor a filosofia ocidental pode-se definir como um processo de encontro e confronto entre duas grandes e fundamentais instâncias: a promoção da *episteme*, a verdade, como remédio da dor e da destruição da *episteme* como demolição dos imutáveis ou desenvolvimento do niilismo. Este contributo parece ter sido de estrita obrigação indelével ao pensamento de Leonardo Coimbra sobre a metafísica e a tecnologia, numa convicção de que as coisas oscilam entre o ser e o nada.

Miguel de Unamuno (1864-1936) e o seu pensamento plurifacetado, marcado por uma personalidade forte e uma atividade política livre e democrática, e de espírito verdadeiramente cristão, fazem dele um dos filósofos espanhóis do fim do século XIX e princípio do século XX, mais famosos e conceituados na Espanha e no mundo da cultura. Numa carta sem data, dirigida a Miguel Unamuno, define assim o seu pensamento filosófico em contraste com o positivismo: "O pensamento filosófico dá-me, por vezes, a impressão dum colegial ensaiando um assalto à àrvore carregada de frutos, assalto para logo dissimulado sob o olhar carrancudo do perfeito. Aqui o perfeito é o positivismo…, filhos e netos. O seu pensamento é claro, decisivo e cortante. O meu amigo salta por cima do perfeito e trepa aos frutos, e, no salto, revela a vitalidade do impulso com que transpõe as hesitações intelectualistas. A sua filosofia é uma atitude, mas uma atitude global (de nervos, músculos, cérebro e vísceras…) e não uma exígua atitude académica"[2467]. Esta é a atitude quixotesca, tão espanhola no traçar da tragicidade da vida humana. E numa atitude muito kierkegaardiana, sem deixar de se afastar deste autor, vê o sentido integral da existência humana entrelaçado nos diferentes níveis da vida do homem e da mulher, desde o biológico ao espiritual. Apelida-o de *vigoroso*, *independente* e *profundo pensador espanhol* que nos fala do homem (e da mulher) de carne e osso, a que Leonardo Coimbra acrescenta, *alma* – "Umas filosofias de dogmatismos exaustivos definham o homem, porque não apercebem a misteriosa dimensão que, através do animal, o une ao todo. Outros o mutilam e apoucam, porque não alcançam a oculta dimensão em que toca Deus"[2468].

Este *pedagogo* e *filósofo*, que faz eco na sua obra de toda a experiência humana, é o *poeta* que em verso plasma "a miséria humana anómina, a companheira incomparável do

[2467] MCAU [s/d], p. 580.
[2468] PCri [1915], pp. 276-277.

homem, sombra que o persegue desde a caverna à catedral e à civilização moderna"[2469]. O saber científico não é por ele desprezado, mas o saber humano, ou o esforço da razão humana sobre a matéria, não pode ser menorizado diante do primeiro. Este saber humano é feito pela tragédia da vida humana em cada homem e mulher e em todos os povos da terra, o dinamismo do espírito humano. Não "há ciência sem sábios"[2470], sem homens e mulheres de carne e osso. Apoucam a humanidade os que tudo reduzem à matéria e seus determinismos, e na ocultação de Deus negam a própria humanidade na sua dignidade mais profunda, mesmo paradoxal[2471], a sua radical liberdade e igualdade que o chama à fraternidade. Entre a humanidade e a natureza existe uma analogia e uma diferença, pois, respetivamente, a humanidade compreende a natureza e a conceção e previsão científica mostram que a consciência empírica não é um epifenómeno ou mero acontecimento natural. Se assim fosse, seriam meras perceções atuais. Logo, "o *homem* é mais que um simples instrumento testemunha de fenómenos, é mesmo mais que a pura percepção dos gráficos desse instrumento. O *homem*, de carne e osso e alma, existe e é uma realidade mais volumosa que as melhores realidades da ciência"[2472]. Assim, aponta como erro principal da modernidade, o forjar de uma razão desencarnada ou abstrata que se aliena da vida concreta do homem e da mulher, omitindo o sentido dramático da existência humana. O homem e a mulher são de carne e osso, a humanidade viva, e Leonardo Coimbra cita-o, explicitamente, num brevissímo artigo nostálgico – "Dia a dia os gestos originais dos homens, aqueles gestos automáticos, e do homem vivo, de carne e osso como diz Unamuno, fica-nos a imagem esquemática, o contorno banal. (…) // Quando regressamos vimos cheios de ausência, trazemos imagens vivas, de carne e osso e alma e dor. O choque da nova presença é o relevo das forças criadoras, que a convivência esconde, é o assédio do mar da vida à vida das nossas imagens, da inventiva memória dos seres e das cousas à nossa lembrança toda amorosa, porque a química da lembrança é o amor, (…). // (…) // E depois como é bela essa Memória que a tudo assiste, que tudo guarda e tudo excede"[2473]. Enfim, um *logos* descasado do *pathos*. Por outro lado, crítica com ferocidade a razão essencialista de um certa metafísica que se julga ser capaz de fundar o sentido da verdade subjetiva da humanidade concreta desvinculada da vontade e o sentimento.

O eu é um nada inconsistente, que ao tomar conhecimento, o homem e a mulher concretos, de si gera a angústia, e até desespero, na sua fragilidade. O acaso é o *verbo da nossa ignorância*, e se na vida não há acasos, Unamuno experimentou, como ninguém, o

---

[2469] QU [1924], p. 26.
[2470] QU [1924], p. 27.
[2471] Cf. QU [1924], p. 28: "O paradoxo é a operação violenta de voltar para a esquerda um pescoço que se habituou para a direita, é a chamada enérgica da atenção, da liberdade individual, para o lado esquecido da realidade. // O paradoxo é o relevo do insólito, é o descolamento de impressões que a passividade do hábito tinha soldado. // Pode dizer-se que a ciência progride por paradoxos…".
[2472] RE [1923], p. 67.
[2473] OReg [1913], p. 137.

sentimento trágico da Vida. De sobremaneira o "drama da individuação"[2474], que nos coloca na contradição entre o viver e o conviver, que se supera ou se resolve, somente, no Amor transcendente de Cristo. Daqui brota a experiência do limite e, concomitantemente, o desejo de eternidade ou imortalidade da homem. Ou de *caminheiros do Infinito*. É o preservar no seu ser de Espinosa, mas fá-lo num mesclado de instinto de conservação e de invasão. A morte trai este desejo da humanidade em carne e osso, pois salvar o seu eu e comungar com toda a totalidade cósmica está para além das suas forças. Não pode ser resolvido na descendência ou na obra feita, só em Deus, e nesta sede que brota na humanidade de Deus, se encontra a resposta cabal. Em concreto na adesão na e pela fé a Deus. O abismo entre o conhecer e o viver é superado, ou resolvido, pela adesão da vontade a Deus e pela opção no risco que esta implica. A sua crítica à Teologia enquadra-se aqui, no seu sentido agónico da existência humana, e não numa negação do valor da Teologia: Deus está além de todas as teologias e filosofias. A verdade e a fé vivem-se, mais do que quer conceptualizá-las. "Em Deus se move o nosso pensamento, ergamo-nos a procurar-lhe a fronte; o próprio esforço do voo nos há-de dar uma nova coragem e uma tamanha esperança que, na sua grandeza, pode bem ser o divino reflexo da luz, que humilde e comovidamente buscamos"[2475]. Partilhou em entrevista à imprensa da época, época dolorosa para o nosso filósofo em rutura com os seus pares políticos no governo e no partido (P.R.P.), que acerca de Magalhães Lima, Unamuno ter-lhe-á dito: " «És un hombre que há tenido una question personal com Dios» "[2476].

Dimitri Merejkovsky (Merejkovski) (1865-1941) é um escritor russo de célebres poemas pessimistas e do *Manifesto do Simbolismo* russo, contra o realismo dos anos 60 de século XIX. E fá-lo com rebelia. Também é conhecido pela paixão devotada à luta do cristianismo e paganismo. Este autor é citado a propóstido do seu comentário a Dostoievsky, justificando-a "por uma infelicíssima analogia com os processos da ciência moderna"[2477], mas infeliz, pois o "ar existe e não *é*, e por isso, é que ele pode aparecer diferente em condições diferentes – o que *é*, é o ser inteligível aprendido na *forma* dos elementos, que o compõem ou nos elementos reais daqueles elementos aparentes. Contrariamente, os personagens humanos *são*, a alma *é*, e, se as suas manifestações exigem um certo condicionalismo, não é esse condicionalismo que dá a forma e a essência à alma, mas apenas permite uma melhor revelação do ser que ela *é*"[2478]. E, assim, o nosso filósofo denuncia o seu erro e o seu teosofismo, bem como a sua crítica de qualidade inferior, marcada pela crença na omnipotência científica. Este pensador crê nas *inúmeras*

[2474] MUR [1920], p. 114.
[2475] PCri [1915], p. 277.
[2476] EQER [1923], p. 222.
[2477] RHHS [1935], p. 289.
[2478] RHHS [1935], p. 290.

possibilidades nunca realizadas, que a ciência mostra, a religião balbuciou, mas é infantil, e a Evolução (*ciência do desenvolvimento*) é a maturidade. Falando de uma *razão infinita* e de uma *infinita sensibilidade*, Merejovsky afirma a *harmonia final* exigidas pela razão e pela experiência mística. Aqui, "Cristo não é um socorro vindo em graça inteiramente gratuita, mas uma consequência silogística ou a conquista e posse por verdadeiro estupro espiritual"[2479]. Este sofre de diplopia da visão espiritual, duplicando e não resolvendo, caindo num separativismo dualista. Mas para Merejkovsky a Fé não depende do milagre, este é que depende da Fé, sendo esta Fé a necessidade da razão e um dado da experiência mística, que depende só da humanidade e da sua imaginação. Que *Deus* é este, que é uma conclusão da razão humana e que O obriga a dar-Se… Para o nosso filósofo estamos diante de um docetismo e de um implícito maniqueísmo[2480]. Este é um cristianismo só de nome, pois é falso e ilusório, são "as primícias dum novo cristianismo de terra e sol"[2481]. E porque não, da *religião bolchevique*? Pretende ver em Dostoievsky o que este não pretendeu dizer, fazendo teologia, que Merejkovsky faz "em nome das realidades últimas, como um professor de cristianismo, revelando assim todas as taras da insuficiência cultural do seu cristianismo e também daquela falta de ensino e consciência doutrinária, que vimos caracterizar a Igreja russa"[2482].

Jacques Hadamard (1865-1963) é um matemático francês que é, para o nosso filósofo, o escritor de um belíssimo livro de geometria, repleto de definições "onde há irredutível intuitivo"[2483]. Partindo da primeira definição[2484] exposta, onde a ideia de espaço, com as suas próprias características nada nega da riqueza intuitiva do mesmo, e que porventura seja a criadora da mesma ideia, reforçando a sua posição quanto ao papel da intuição. Seguidamente, apresentando uma outra definição[2485], conclui, interrogando-se – "O que é esta contiguidade, senão a afirmação da continuidade, (quase diríamos) concreta do Espaço e da noção (já resultante da actividade mental sobre a *homogeneidade* do Espaço) de *síntese de pontos*?"[2486]. Encontra aqui, logo nos inícios da sua filosofia, um dos pilares do seu pensamento e fundamentadores da sua *continuidade moral*.

[2479] RHHS [1935], p. 292.
[2480] Cf. RHHS [1935], pp. 293-294.
[2481] RHHS [1935], p. 294.
[2482] RHHS [1935], p. 295.
[2483] C [1912], p. 39.
[2484] Cf. C [1912], pp. 39-40 – "Volume é a *porção* de *espaço* limitado em *todos os sentidos*".
[2485] Cf. C [1912], p. 40 – "Superfície é a parte comum a duas regiões *contíguas* do Espaço".
[2486] C [1912], p. 40.

L. Chestov (1866-1938) pensador russo da área da filosofia moral, conhecedor de Nietzsche e da obra de Tolstoi, é tido como um dos "mais interessantes pensadores das terras da Rússia" e as suas obras são intituladas como sendo livros "impiedosos, cruéis, para lá do bem e do mal, para além das ideias gerais e dos fundamentos, do senso comum e da lógica"[2487]. Este autor olha fixamente o horror da chaga, querendo ver para além da epiderme da existência, e quem nele procura a quietude de uma leitura/reflexão serena e pacificadora encontra a inquietação, e profundamente mergulha no oceano da dor que escreve a sua mente dolorosa diante da dor da humanidade e do mundo. "Ao belo, ao bom e ao justo, ele gostará de opor a viva experiência *subterrânea*, nocturna, do feio, do mau e do injusto"[2488]. A justiça de hoje é filha da injustiça de ontem, como a consciência mística do *Pobrezinho de Assis* é filha do sangue redentor do Gólgota. E se nos tempos atuais se quer esquecer as profundas realidades da existência humana no Universo, em nome do bem-estar e do sossego, este filósofo russo recusa-se ao esquecimento e à ilusão, e por olhar de frente, encara a chaga aberta e os horrores que marcam a existência quotidiana da humanidade. Exigindo às ideias gerais, à teoria do conhecimento, à ciência e à moral – que identifica como os "*narcóticos* da moda"[2489] –, credenciais que suficientemente os possam garantir. Pois as ideias gerais aparecem normalmente como formas de um geral acordo entre a preguiça e a cobardia. A teoria do conhecimento, pelo menos desde Kant, mais parece um açamo (processos exteriores a que Kant recorreu para delimitar a poder da capacidade de conhecer da humanidade) colocado na indefinida e insaciável curiosidade da humanidade. E tomou a ciênca como uma perspetiva absoluta, ou melhor um Absoluto. Já a moral era o refúgio do repouso humano, que Chestov pretende abalar recorrendo a Nietzsche que entende a moral como "a propulsora de todas as pressões das ideias gerais, da teoria do conhecimento e da ciência" e a Schopenhauer, "a vontade sinuosa, corpo vivo e concreto daquela sombra de vontade"[2490] schopenhaueriana, criadora dos *ídolos* humanos. Chestov, pelo contrário, vai procurar ao horrível, ao que causa horror, o seu significado. Sem ceticismo, nem anarquismo (assim o entende Leonardo Coimbra), o filósofo russo está para além das etiquetas ou rótulos facéis com que conotamos as diversas posições filosóficas. Aplicando a Chestov o mesmo que ele fez a Tolstoi, Dostoievsky, ou mesmo a Nietzsche, Chestov "admite *pragmaticamente* o mínimo de acordo moral, científico, metafísico, etc., necessário para a vida social, mas quer que lhe deixem a liberdade da sua *vida trágica*, de não acreditar na *verdade*, no *absoluto* desse mínimo"[2491]. Cria, em rigor, uma dicotomia entre a vida social (o quotidiano), marcada por um pragmatismo cerrado, e a vida trágica, onde o *homem subterrâneo* sai da sua zona de conforto e enfrenta as suas angústias com *sangue vivo e quente* e não com *ideias gerais*.

[2487] OFRC (1929) [1929], p. 345.
[2488] OFRC (1929) [1929], p. 346.
[2489] OFRC (1929) [1929], p. 346.
[2490] OFRC (1929) [1929], p. 347.
[2491] OFRC (1929) [1929], p. 347.

"Assim é o homem subterrâneo (Dostoievsky): as paredes do lar humano – que a moral, as ideias gerais e a ciência construíram – *interessam-lhe* acima de tudo, mesmo mais que o interior (tal qual ao encarcerado); é contra essas paredes que bate a sua ansiedade, a sua raiva louca, a sua vontade profunda de luz e liberdade"[2492].

Raúl Brandão (1867-1930) é tido por Leonardo Coimbra como uma figura de alto-relevo nacional no panorama cultural português da sua época. O conhecimento deste autor, vimaranense de adoção, pelo nosso filósofo, que o intitula de *ilustre escritor*, leva-o a partilhar a patologia que afetava o escritor – "tinha ultimamente um notável fenómeno do que se poderia chamar autoecolalia: repetia as últimas palavras pronunciadas"[2493]. Existe correspondência trocada com o escritor, que, mesmo não sendo datada, manifesta o conhecimento mútuo: é a carta que lhe apresenta o Padre Capela e o convite a escrever para uma homenagem a Francisco de Assis, "essa extraordinária figura do Poverelo de Assis"[2494]; ou a carta dirigida, supostamente, a Teixeira de Pascoaes, onde lamenta a ausência de Raúl Brandão na comitiva ao Brasil e que em tom irónico, criticando os que foram e não os que convidou, escreve que "com génios não me misturo e assim irão *eles* sós em festival zurro até ao Rio. // Diga-me onde está o R. Brandão se sabe, pois lhe devo apenas explicações"[2495]. Assim, aquando do convite[2496] do governo, em 1922, para representar Portugal no Brasil, referindo-o como um dos vultos (entre Guerra Junqueiro, António Cândido, Correia de Oliveira e Teixeira de Pascoaes, e outros tantos) e como alguém que o governo não pode esquecer como digno representante da nação.

Chega a definir o caráter deste escritor, quando se refere ao prefácio de *Os Pobres*, da autoria de Guerra Junqueiro, como "grande e humilde Raul Brandão"[2497]. Há aqui uma referência carinhosa do nosso filósofo a este filho adotivo de Guimarães, como sendo alguém que não se deixa envaidecer na ponta da sua caneta. Mas Raúl Brandão é valorizado, sobretudo, pela sua obra teatral, algo desconhecido para muitos em Portugal, mas que o nosso filósofo conhecia e valorizava, como fazendo parte do *algum teatro* que se desenrola nos palcos nacionais. Com Raúl Brandão são "os próprios gritos de protesto e angústia da Vida contra a Morte que a cerca… // Este teatro de Raúl Brandão é prenúncio de que para lá do protesto e do pavor da Morte se há-de entrever de novo a face de Deus? // Talvez; eu creio que os homens, em seus obscuros caminhos pelo Infinito, levam em si uma luz imperecível, que a *banalidade* esconde, mas que, quando batidos pelo vendaval do Mistério, se unem e abraçam, suas luzes se comunicam e largam de arder em chama, fogo,

[2492] OFRC (1929) [1929], p. 348.
[2493] AFHB [1934], p. 477.
[2494] MCRB [s/d], p. 654.
[2495] MCPTP? [s/d], p. 617.
[2496] Cf. EVB [1922], pp. 377-379.
[2497] GJ [1923], p. 359.

incêndio, esburacando as trevas da Morte com flamejantes rasgões, línguas de fogo chipando na Noite, a requeimá-lo na claridade dum novo Dia"[2498]. Leonardo Coimbra entende que a Arte tem uma dimensão catártica na vida da humanidade, numa linha aristotélica de entender a Tragédia como uma purificação da alma humana pelo terror e pela piedade, e, igualmente, capaz de revelar a verdade da humanidade e do mundo, resolvendo assim muitas das maleitas de que padecem homens e mulheres concretas na sua existência quotidiana. Por exemplo, expondo o *complexo* do medo da Morte, que Freud não soube captar, apresenta-o mais como o *complexo do ir-se morrendo*, e citando Raú Brandão, escreve: "e o ruído do outro lado do tabique, como diria Raul Brandão, que em todos nós se está ouvindo"[2499]. E é aqui que o "fulcro da prosa de Raul Brandão"[2500] se manifesta em todo o seu esplendor como um expositor da humanidade em carne e osso (Raúl Brandão tem um forte pendor huguesco na sua escrita, tão caro a Leonardo Coimbra). Ou quanto ao dito *complexo*, em contraponto com as teorias freudianas, Raúl Brandão "liberta-se enquanto escreve como o leitor enquanto o lê, do sentimento da mortalidade permanente, da fragilidade quebradiça, da evanescência do seu ser, que posta diante de seus olhos, como que se *objectivou* em realidade exterior de contemplação. // Mas de novo essa contemplação se interioriza em sentimento e só uma mais alta harmonia, descoberta num novo conceito do Ser poderá vingar. // Raul Brandão fica na aflição contada e, por isso, a sua obra é um grande grito alargado em eco…"[2501].

O lógico **Louis Couturat** (1868-1914), entusiasta da lógica moderna, apresenta o infinito matemático como um absoluto logismo. Assim, interrogando-se, questiona: "O infinito matemático, à primeira vista simplesmente formal e de convenção, não terá raízes na realidade e não será próximo parente do infinito metafísico? Eis um problema interessante num período em que os filósofos da matemática são uns pela convenção cómoda (Poincaré) (em nota de rodapé nº 1 afirma – «A teoria da convenção cómoda é muito interessante, mas apresenta uma primeira etapa em que o espírito não pode parar: é assaz empírica ainda»), outros pelo absoluto logismo (Couturat) (em nota de rodapé nº 2 afirma - «Factos matemáticos, da ordem do inteligível») "[2502]. Leonardo Coimbra, no confronto com este pensador, rejeita o logismo, endeusador (*a suficiência arrogante*) da matemática triunfante em todas as ciências. Uma das origens do determinismo científico e filosófico. Apoiante da teoria dos conjuntos infinitos, advoga a criação de uma linguagem rigorosa para a resolução das questões da filosofia tradicional. Indubitavelmente foi o

[2498] DHCP [1922], pp. 86-87.
[2499] APEGJ [1926?], p. 390.
[2500] PEN [1926], p. 164.
[2501] APEGJ [1926?], pp. 392-393.
[2502] OI [1911], p. 221.

veículo transmissor de Leibniz, de quem muito bem conhecia os seus contributos para a lógica, para Leonardo Coimbra.

O fundador da *Revue de Métaphysique et de Morale*, **Léon Brunschewicg** (1868-1944)[2503], comentarista de Renouvier, é fautor de um idealismo de cunho positivo e não dialético, lançando raízes no imanentismo de Espinosa e no método crítico e reflexivo de Kant. Falando sobre a cência moderna, e a dimensão espiritual da realidade, sem desvalorização da matéria; mas o nosso filósofo, desvaloriza o seu idealismo que "não seria mais que um platonismo descido do inteligível ao sensível a conquistá-lo, do que uma espécie de incêndio que o queimasse, do que uma assimilação ou contágio que o fizesse inteligível. Este idealismo espinosista pertence ao grupo dos humanismos antropolátricos"[2504]. Em rigor, Leonardo Coimbra identifica-se com este autor na medida em que difere de Hamelin, sobretudo como teoria do conhecimento e conceção idealista do seu pensamento criacionista. Isto também se percebe pela proximidade da obra do autor *Les Étapes de la Philosophie Mathématique* e no primeiro livro de Leonardo Coimbra, *O Criacionismo*. Para ele o mundo não é transcendente ao conhecimento, pois se o transcende, se está para além deste, é o inacessível, o nada. É na atividade do espírito (que não é a *coisa pensante* mas o *ato de pensar*) e na história do pensamento que existe o mundo, que se encontra o eterno espírito e não em qualquer relação ao absoluto. É a atividade intelectual a tomar consciência de si mesma, o juízo, que estabelece a relação e torna possível a compreensão do universo que o próprio espirito organiza. Procura, não tanto o dinamismo da inteligência e suas construções, que não despreza, mas encontra, sobretudo, na experiência e na sua mobilidade a base do pensamento. A inteligência é mais marcada pela sua dimensão histórica e não tanto pessoal ou racional, procurando um contacto mais continuado e íntimo. E, por isso, mais revelador do Universo. A filosofia é um método de pensamento e de ação. A ciência é o cume deste conhecimento e toda a espécie de metafísica, incapaz de julgar e de conhecer, é fábula. Colocou num arquivo morto o antigo dogmatismo ou preconceito realista. Ou, usando os seus termos, é uma filosofia de síntese que se invalida a si própria quando ultrapassa a análise. A filosofia reduz-se a uma crítica do pensamento e labor da ciência, e ao trabalho intelectual do cientista. Uma filosofia, diante de uma ciência nunca acabada, em permanente recomeço a cada nova etapa da ciência e do pensamento científico. Acrescentando que só o que é matemático, rejeitando a forma lógica formal como forma do conhecimento científico, é que é inteligível. Rejeitando do criticismo kantiano o seu formalismo, torna-se mais relativista. Porém, o progresso da atividade espiritual da humanidade não se explica se não existisse na humanidade uma lei que ultrapassa a própria humanidade e à qual obedece,

[2503] Cf. PATRÍCIO, Manuel Ferreira – "Influência de …", pp. 494-511.
[2504] RHHS [1935], p. 56.

superando-se a si mesma. Imanente a todo o espírito finito, para além de todos os dogmas religiosos e metafísicos, é para o autor *Deus*. Este espírito é uma função do juízo e *Deus* está no interior do homem e da mulher como raiz dos valores universais, ou que todas as consciências reconhecem. Esta *divinização* da humanidade, diversa da que o cristianismo propõe, é fruto do esforço espiritual do homem na arte, na moral e, sobretudo, na ciência. Se se aproximava no criacionismo humano de Brunschewicg, afasta-se fatalmente deste quanto ao criacionismo divino, que contribuirá por antonomásia na sua maturação religiosa e no, consequente, regresso ao realismo filosófico.

Félix-Alexandre Le Dantec (1869-1917), doutor em Ciências da Natureza, foi quem na Sorbonne criou a cadeira de Embriologia Geral. Leonardo Coimbra, homem das ciências, e de tudo o que inquieta o coração humano e põe em marcha a mente reflexiva do homem, interessa-se por este autor e pelas suas reflexões paralelas à exposição científica. Acusa-o de ter *cousado* o determinismo absoluto (mecânico e de ligações completas, regulador de todo o universo) e o princípio da conservação da energia[2505]. Em Le Dantec o naturalismo acaba "por uma dialéctica verbalista de *tipo* mecânico, não inteiramente atingido senão por ficções matemáticas do tipo *cousa*, como o célebre Φ(*A* X *B)* "[2506]. Le Dantec, como Haeckel, atribui ao átomo consciência, que para o nosso filósofo não passa de uma *tagarelice inútil* que reduz a consciência à matéria ou a torna uma duplicação da matéria. Um materialista por antonomásia. Duas abordagens *absurdas*[2507], conclui, e que redundam num determinismo moral da pessoa humana. Só conhecendo causas e efeitos, faz da consciência um epifenómeno, milagre de uma aparência, pois não sendo efeito, nenhuma causa explica[2508]. Esta pessoa é um autómato, fruto do cousismo de um dos momentos dialéticos, que reduz, consequentemente, a pessoa às suas necessidades físicas ou sensualistas, ou atuava por motivos *cegos*. Define a sua biologia como "uma pura dialéctica mecânica, onde uma parte de boa verdade aparece por na mecânica ela ser já irrecusável – o carácter social dos seres vivos", contudo, "quando tem de achar os equivalentes mecânicos dos irredutíveis biológicos, toda a dialéctica é inútil e é então um salto da mecânica para uma físico-química secreta onde se podem passar reacções dando equilíbrio morfológico, etc"[2509]. Assim, apicando a lei de *assimilação funcional*, coloca a consciência no átomo e de seguida redu-la a um milagre que não ponha em causa a síntese mecânica: um epifenómeno. Este é o autor da obra, citada pelo nosso filósofo em *O Criacionismo*, *De l'Homme à la Science – Philosofie du XXe Siècele*. E neste texto citado, Leonardo Coimbra destaca esta frase de Le Dantec – " «Julguei interessante mostrar como

[2505] Cf. C [1912], p. 276.
[2506] PFAQ [1921], p. 391.
[2507] Cf. C [1912], p. 218
[2508] Cf. RE [1923], p. 271.
[2509] ALI (livro) [1918], p. 378.

podemos chegar, pouco a pouco, servindo-nos unicamente dos princípios do equilíbrio e da conservação da energia, à noção do que caracteriza a vida relativamente à substância bruta» "[2510]. O nosso filósofo afirma que esta conclusão é fruto de um caminho que não é legítimo, racional e verdadeiro, pois como homem da ciência afirma as ligações (que, lembra Leonardo Coimbra, é preciso determinar e conhecer) e por estas se precipita num rigoroso determinismo. Uma dimensão trágica que lhe permite um *maravilhoso salto*. Mas como?! Restabelecendo "a flexibilidade das ligações, e, com ela, a transportabilidade dos corpos, vindo assim das noções para o realismo ínfimo"[2511]. Assim, n'*O Criacionismo* trata-o como "homem de ciência e filósofo trágico"[2512]. Como, citando outra obra sua, *Science et Conscience*, demonstra o absurdo das suas teses feridas pela contradição e a falácia: " «O fenómeno doloroso ou, se preferem, consciente, está na *dissonância*, que contraria ligações» "[2513].

Neste autor destacam-se as questões do ateísmo e do egoísmo como base da sociedade humana, bem como os seus pensamentos sobre Lamarck e Darwin. Ou até o problema da morte perante a consciência universal da humanidade, pois, para Le Dantec, a humanidade é uma marioneta a viver, conscientemente, na ilusão da sua liberdade. Contudo não deixa de reconhecer um *princípio superior e imaterial que se manifesta na matéria inerte e obediente (inerte et obéissante), a intervenção de uma inteligência motriz sempre presente (toujours présente)*. Le Dantec merece a mesma crítica de Haeckel na obra *O Princípio da Conservação da Energia*, convencido de que a matéria e a energia são eternas, negando Deus e até a liberdade humana, contrapondo Leonardo Coimbra a *energia metafísica, transcendente e universal*[2514]. "O Sr. Dantec, aplicando o conceito da conservação da energia ao Universo comete, além da audácia comum, o erro grave de esquecer as outras energias além da energia mecânica. Conclui a necessidade universal, e não se lembra que só para a energia mecânica o princípio é matemático. Só então o princípio é necessário, mas abstracto e convencional"[2515] Este autor teria o propósito de lançar as bases de uma *filosofia biológica*, em que a ciência, mormente a biologia, seria a norma de todo o saber, especialmente de todas as ciências do homem. No artigo, *O ensino da filosofia*, problematiza o lugar da filosofia na escola e na universidade. Em suma, o lugar desta no saber e no agir humano em sociedade, afirmando a existência de duas maneiras de ostracizar e desvalorizar a filosofia: 1ª - *a filosofia seria uma ciência de resíduos* e 2ª - *supor a filosofia na correspondência a necessidades extracientíficas*. E esta segunda maneira de expulsar a filosofia teria como grande inspirador Le Dantec. "É curioso observar como os inimigos do verbalismo, que se diziam positivos e práticos, eram os

[2510] C [1912], p. 158.
[2511] C [1912], p. 158.
[2512] C [1912], p. 153.
[2513] C [1912], p. 277.
[2514] Cf. OPCE [1909], p. 168.
[2515] OPCE [1909], p. 169.

principais admiradores desse biólogo essencialmente verbalista e escolástico. Seria a selecção natural a eliminar por inúteis a filosofia, a arte, as religiões e a moral"[2516]. Falando do determinismo psicológico, em *O pensamento e a liberdade*, que apresenta o homem determinado por motivos, onde vence o mais forte, reduzindo o ato a uma mecânica de composição dos motivos, onde todo o efeito seria a repetição da causa e o Universo a identidade pura ($A = A$). Uma tautologia (mesmo que a procurem basear nas matemáticas como capazes de alcançar o real e que afirmam a sua homogeneidade) onde o Universo é o Universo. A tautologia de Le Dantec[2517], presente no seu livro, *O Conflito*, contrapondo-lhe Poincaré, é assim denunciada; e não na resposta ao meio nas suas dificuldades ao qual se tem de adaptar. Eis a liberdade do agente que Le Dantec nega, no seu determinismo biológico e psicológico. Tudo é biologia. Partindo de um determinismo rigoroso, que é apelidado de preconceito por Leonardo Coimbra, "vai, por transigências sucessivas com noções científicas, ocultas mas presentes no seu espírito, atenuando as ligações (por confissão do autor necessitadas pelo determinismo) e restabelecendo os sistemas isolados da ciência"[2518]. Em rigor trata-se de um positivista monista, onde tudo tem uma explicação estritamente biológica, negando qualquer ideia de finalidade e de liberdade humana. Uma linguagem estritamente cousista[2519]. O seu objetivo é um só: "estender esses fenómenos e, com eles, procurar uma explicação de todos os fenómenos que a suportarem é um legítimo processo de trabalho científico"[2520].

Assim, classifica-o como um determinista num artigo de 1909, *A Inquisição positivista*, de reflexão sobre a posição de Alfredo Pimenta acerca da pena de morte, focada por este positivista como uma terapêutica social. Revoltado com a posição assumida pelo advogado e pensador vimaranense, conclui que vai escrever o que pretende, mesmo que seja considerada pieguice pelos positivistas. O positivista convocado é, sobretudo, Le Dantec. Logo, "admitida a existência do tipo criminal, seria ainda preciso o conhecimento completo dos seus AA e dos seus BB, falando a lúcida linguagem mecanista do Sr. Dantec (em nota no texto – Por A entende-se o estado orgânico actual do agente, por B o conjunto actual dos factores do meio) // Ora os AA dependem dos BB; assim $A_n - A_{n-1}\frac{1}{1}\left(A \times B_{n=1}\right)$

[2516] OEF [1918], p. 226.
[2517] Cf. OPL [1909], p. 131.
[2518] C [1912], p. 153.
[2519] Cf. C [1912], pp. 154-156 – num jogo verbal, e não *jogo de linguagem* (de Witgenstein), aplica o termo *transportalidade* a hereditariedade nos seres vivos, confundindo sob palavras iguais noções muito diferentes. Uma confusão verbal fácil e imbuída do preconceito determinista materialista. Assim, os corpos em sistema conservam o que os seus determinismos regulam, e o princípio da conservação da energia determina os invariantes dum sistema. O seu realismo, mesmo vulgar, é um encaminhar a Vida para a Matéria. Os que tudo reduzem à utilidade científica só vêem vantagens na definição determinística dos fenómenos da vida. *Cousar* em favor da utilidade, por exemplo – a técnica, não preocupa tais sábios… E a consciência para o nada.
[2520] C [1912], p. 156.

define o estado do agente no momento n. Ora, como para o animal agente os momentos do tempo não são exteriores uns aos outros, é inextricável a parte determinante, que cabe a cada factor A e a cada factor B. // Isto na hipótese determinista onde se colocam todos os sábios a valer e portanto todos os sábios a fingir"[2521]. A hipótese criacionista, o contraponto da filosofia leonardina, e mais viável segundo o nosso filósofo, não reduz a condição da humanidade – o ser humano – a "pontos materiais inertes destinados a todas as construções a que a força exterior – a Lei – os conduza"[2522]. Tudo, o Universo e a Humanidade, resolve-se num mecanismo integral que na medida em que conheço este mecanismo conheço tudo, Universo e Humanidade. Uma *nova metafísica*, um novo ponto de apoio de tudo e de todas as coisas. O positivismo é uma *Metafísica*, mas uma Metafísica depauperada: "Sábios, possuidores das equações do Ser"[2523]. Por isso mesmo, uma metafísica depauperada e uma física falsa. Porém, a humanidade nasce sem ideias e sentimentos predeterminados, "um princípio activo cuja trama de acção o meio, dentro das possibilidades humanas, determina"[2524], pois é intrinsecamente livre e nunca uma marioneta nas mãos da biologia ou de deus. Comparando as *duas inquisições*, a romana e a positivista, a primeira era "de bem melhor quilate", mas uma e outra "tudo perderam: o mundo, a consciência e as almas"[2525]. E sempre num tom platónico, lembra o *grandioso destino cósmico da humanidade*. Goza com ele quando em *O Criacionismo*, a propósito da velhice, lembra a sua pitoresca expressão – "a invasão do organismo pelo esqueleto"[2526]. Le Dantec alimenta-se do vício e preconceito cousista, e, em virtude desssa atitude mental, deixa-se, sem pôr em causa o seu profundo conhecimento científico, envolver num materialismo e determinismo rigorosos. Contudo, conclui Leonardo Coimbra, se "pretendemos dar miolo às palavras, temos de sair da região das metáforas epidérmicas e mergulhar na dialéctica dum pensamento de noções. E, então, fora das vagas e ocas generalidades do verbalismo de Dantec, reencontramos o problema e, com ele de novo resolvido, de novo achamos a direcção e a herança. Para negar essa direcção, que se impõe, Dantec procura todos os equivalentes disfarçáveis em linguagem da física. Agrada-lhe mais assimilação, imitação etc., porque os fenómenos de ressonância ou imitação lhe aparecem na física. No entanto a assimilação nada mais é que um momento duma série químico-energética *dirigida*"[2527].

Le Dantec também é acusado por Leonardo Coimbra de *cousar o tempo*, onde os fenómenos são alinhados ao longo do tempo e nega a existência de alternativas. Em rigor, da liberdade. A vida não passa de uma série de mortes e ressurreições, o que faz que ao

[2521] AIP [1909], p. 116.
[2522] AIP [1909], p. 116.
[2523] AIP [1909], p. 117.
[2524] AIP [1909], p. 117.
[2525] AIP [1909], p. 117.
[2526] C [1912], p. 120.
[2527] C [1912], p. 160.

longo do tempo (um tempo algébrico e sem continuidade) haja *eus* e não um *eu*. É na obra, vertida em Português, *O Conflito*, "péssima obra do péssimo filósofo Dantec"[2528], onde Le Dantec reduz o *eu* a um epifenómeno do arranjo molecular cerebral, pois a vida é a combinação dos átomos. Tudo são átomos e tudo está rigorosamente determinado pelas leis da biologia e da física; não há liberdade, logo, não há moral. Não pode haver vontade arbitrária, esta é um sistema e não uma *cousa*. Por outor lado, num tempo algébrico é sempre possível a reversibilidade. Le Dantec, para o nosso filósofo, omite o real valor da pessoa humana, que é a forma superior da consciência e que, como tal, envolve todas as inferiores. Só que, para Le Dantec, a consciência é um epifenómeno da biologia, e para Leonardo Coimbra, a "noção de pessoa não se pode deduzir das noções biológicas, porque nem a consciência em formas inferiores se pode deduzir do cérebro"[2529]. Ou, como já salientamos, é um determinismo moral a grande consequência desta filosofia biológica e desta psicologia fisiológica, que tem como nefasta conclusão a visão redutora da pessoa hunama – o *Eu* reduzido a um átomo e suas combinações. Porém, a realidade é para o nosso filósofo a actividade socialista (o eu cooperante com o vós), logo negar esta relação é suprimir o eu, reduzido a um epifenómeno de arranjos exteriores. E esta relação é um "sistema de actividades cooperantes, pluralidades unificadas, é, desde o atomismo ao vitalismo, a verdadeira face da Realidade"[2530]. Todavia, com a mestria que lhe conhecemos, Leonardo Coimbra denuncia o paradoxo e a contradição no pensamento de Le Dantec, pois "nas horas de trabalho, no próprio esforço de construir esta abstrusa teoria, se afirma o *eu* construtor, unindo as sensações em *eus* e os *eus* no *Eu*"[2531].

A cadeira deixada vaga no Colégio de França por Henri Bergson, aquando do seu falecimento, foi ocupada por **Edouard Le Roy** (1870-1954). Aparece algumas vezes nos textos do nosso filósofo, como referência e reforço das suas posições, mas não o cita explicitamente. A sua obra destaca-se pela tentativa de explicação das relações entre a ciência e a filosofia, e a religião ou fé religiosa. Para este filósofo o conhecimento científico é convencional (influência clara de Poincaré) e a filosofia, que nos leva ao real, é dinâmica e intuitiva. O real, segundo o seu pensamento, é o que é vivido imediatamente como puro devir e evolução criadora. O *homem vivente* é um momento do espírito do homem, e se a inteligência do homem é fruto da evolução, é ela que hoje, por sua vez, dá sentido à evolução. Segundo Le Roy é pela ação interior que o espírito do homem realiza e estatui os seus pontos de orientação, destacando-se a pessoa divina. O que entende por *pessoa divina*? A humanidade, segundo este pensador, sente-se dupla; uma vida exterior,

[2528] C [1912], p. 222.
[2529] C [1912], p. 223.
[2530] BF [1915], p. 299.
[2531] C [1912], p. 222.

uma *vida animal*, e uma existência interior, uma *vida espiritual*, que constitui a condição humana do homem e da mulher. A vida é ascendente, a matéria constitui-se na descida. Uma condição humana parcialmente independente e capaz de iniciativas, quer dizer, criadora, e esta é a liberdade humana que levanta a questão, negativa ou analógica, de Deus. Não deixa de ser no campo da moral que mais uma vez a resposta se desenvolve: a exigência da realização ascendente e de um progresso sem fim que constitui a vida espiritual perfeita. Se Deus é a suprema fonte de toda a existência, o híper-existente, o ateísmo é apresentado como a própria imoralidade que caminha para o nada. Para este autor, Deus é mais interior do que nós próprio, mas os misticismos que negam o sensível e o inteligível são a experiência da suprema indigência. Para Le Roy a filosofia pode realizar a síntese entre a ciência e a espiritualidade, mas somente a razão apoiada na experiência pode esclarecer a questão religiosa (isto é, a espiritualização da humanidade). O nosso filósofo dirá que se trata de um "*nominalismo* feliz"[2532], entretendo-se com as habilidades construtoras do pensamento.

O escritor **José de Magalhães** (1870-1957) é citado a propósito do problema da educação, que aborda como problema de transmissão da cultura, apresentando os três aspetos da mesma: o filosófico (a escolha dos elementos essenciais da cultura), o pedagógico (os processos de transmissão dos mesmos elementos essenciais) e os fatores família, rua e escola que podem atuar diretamente, "ou por *acção difusa*, na feliz expressão do ilustre escritor José de Magalhães"[2533].

Leónidas Andreiev (1871-1919) é traduzido por Leonardo Coimbra, em 1929, num texto inspirado em "Las tinieblas y otros cuentos", que intitulou de *O Nada*.

Sergei Bulgakoff (ou Bulgakov) (1871-1944) teólogo russo, que chegou a professar o ceticismo filosófico, e, mais tarde, membro ativo do partido marxista, regressa, após este percurso, à Fé cristã e torna-se sacerdote em 1918. Será expulso da Rússia pelos bolcheviques (1923). Leonardo Coimbra conhece bem a sua obra[2534] e o seu apoio ao "valor místico dos velhos crentes"[2535]. Interessado pelo movimento ecuménico, e desenvolvendo uma teologia em torno da Sabedoria Divina, tema central do pensamento cristão oriental, não raras vezes foi cruel com a Igreja Católica. O nosso filósofo apresenta

[2532] RHHS [1935], p. 75.
[2533] SE [1910], p. 193.
[2534] O seu estudo sobre este teólogo, que crítica e lhe serve de base na confirmação da sua visão sobre a ortodoxia russa, encontra-se em RHHS [1935], pp. 248-276.
[2535] RHHS [1935], p. 248.

a sua definição de *Mística*: " «Chama-se mística a experiência interior que permite atingir o mundo espiritual, divino… Para que a mística seja possível é preciso que o homem *tenha* uma capacidade especial de concepção imediatamente supra-racional e supra-sensível, a capacidade duma concepção intuitiva, que justamente nós chamamos *mística*» "[2536]. Leonardo Coimbra denuncia o ontologismo de Bulgakoff, que o leva a confundir a vida mística com toda a vida da Fé. Para ele estes contactos não são mais que a vida sobrenaturalizada pela Fé e os Sacramentos. Se os russos tivessem uma teoria do conhecimento evitariam o ontologismo da sua teologia, que se expressa filosoficamente numa pura paisagem platónica, eliminando a imaginação que substitui pela representação pelos sentidos: a oração eclesiástica e os ícones. Acusa-o de monofisismo e pelagianismo, muito à maneira dos russos, concluindo por uma "inteligência platónica fazendo-se, só por si capaz da vida mística"[2537]. Uma inteligência que voa para o mundo inteligível e abandona a matéria, para a qual não há salvação. Mesmo que apresente o *critério cósmico* como sendo ortodoxo; aqui a humanidade "salvando, por si, o seu corpo e o Universo físico, sua base e prolongamento"[2538]. O Espírito Santo é uma aquisição dos que na conversa com Deus, na Mística, a conseguem efectuar; são os *pneumatóforos*, carcterística principal dos santos ortodoxos em beleza, fulguração e esplendor. Este *platonismo amoroso* é um abandono da história, diz o nosso filósofo, pois a contemplação, traço característico do cristianismo oriental, apresenta o estado monástico como o ideal: como aceitação da *forma angélica*. "Aceitação do que vem, fuga do que é"[2539] (humildade e abnegação suprema), reconhecendo este teólogo que não é possível negar que o cristianismo oriental, não como Igreja Ecuménica, se reveste de "um aspecto que é menos deste mundo que o do *cristianismo ocidental*..."[2540]. Acusa este cristianismo oriental, e sobretudo na sua versão russa, de "incompleto ou de atenção quase fixada apenas num dos aspectos da sua preciosa e infinita riqueza"[2541].

É cheia de compreensão plena da Paixão e Morte de Jesus na Cruz, numa Fé sem sombras no Deus Crucificado, em contraste com Bulgakoff que pretende ver, somente, no Getsémani abnegação e renúncia. E o nosso filósofo, sempre interrogando o teólogo russo, pergunta-lhe: abnegação e renúncia de quê? Aceitação de quê? E acaba respondendo: "*O ensino de Getsémani não é o ensino da renúncia e do abandono, mas da transfiguração da Dor pelo Amor*. // (…) // O Cristo de Getsémani é um Cristo herói, preparando, na *aceitação* verdadeira, a integral vitória da vida, por cima e para além da morte. // (…), a natureza humana aprofundada até ao âmago das suas mais íntimas rebeldias, até ao imo do seu *ser perdido no Mundo* e sentindo o terror da sua insubsistência, o medo pânico do Caos

[2536] RHHS [1935], p. 251.
[2537] RHHS [1935], p. 252.
[2538] RHHS [1935], p. 253.
[2539] RHHS [1935], p. 255.
[2540] RHHS [1935], p. 254.
[2541] RHHS [1935], p. 253.

de que emergia e o assalto de seus sinistros vagalhões destruidores. // (…) // Nem abandono, nem renúncia – tudo *aceitação*; mas *aceitação activa* duma morte dolorosa, fonte e germe duma vida transfigurada em eternidade, fogo requeimado até ao ponto em que se refaz a temperatura da Origem. // Heróismo tamanho, que é o salto dum Atlas, carregado dos mundos e das almas, do finito para o Infinito. // A lição de Getsémani é para os cristãos integrais um atletismo d'alma, não de alma que abdica, mas que quer levar, no ímpeto do seu heróico amor, asas de salvação para todos os voos"[2542]. Leonardo Coimbra, partindo do texto de Bulgakoff, diz que a ortodoxia russa é renúncia e demissão, num regresso ao idealismo platónico de uma *beleza espiritual ideal*. A religião não é uma categoria do Ideal, mas uma relação estabelecida da criatura com Deus, que é a suprema realidade ontológica: "é relação com o Ser Realíssimo"[2543]. O ideal cristão não está, mas *tende*, afirma o nosso filósofo, n'Aquele que é *o Caminho*, *a Verdade* e *a Vida*. O cristão consciente da sua imperfeição, do desvio do Caminho, e não é o Cristianismo o Ideal, mas os *pecadores* (os insuficientemente cristãos ou que se desviaram do Caminho), "que sentem em termos de Ideal, a sua insuficiência do Real cristão"[2544]. E não uma religião reduzida a uma Estética, para além do Bem e do Mal, colocando a Beleza ao lado do Bem, mas a Beleza incriada é o próprio Deus "encerrando em si a virtude e a fonte de todos os seres, seja, Deus esplendoroso de vida integral, vida-origem, a vida viva da plena convivência trinitária"[2545]. Compara-o a Nietzsche, num *estranho encontro*, que inspirado na tragédia grega nos propõe uma estética *para além do bem e do mal*; mas, contrapõe o nosso filósofo, "a tragédia grega não é nada disso, é, muito pelo contrário, uma posição da vontade prometaica ou humana em face dos tabus, mitos e deuses excedidos numa luta, que nem sempre acabava pela derrota dessas vontades"[2546]. Não há nenhuma estética para além do bem e do mal. Mas no culto ortodoxo, Bulgakoff, demonstra que o ensino litúrgico acontecia só, ou quase só, pelas expressões artísticas das suas igrejas. De sobremaneira os ícones, que não se reduz a uma simples representação, mas é capaz de incluir descrições inteiras da vida de Jesus, O Cristo, bem como ideias dogmáticas. Sem profundeza e sem as três dimensões, diz o teólogo russo, o ícone exclui a sensualidade, dando predomínio às formas, cores e simbolismo – "A pintura das imagens é severa, séria; pode parecer seca, porque toda a arte elevada e pura pode parecer seca aos filhos da carne"[2547], escreve Bulgakoff na obra em estudo por Leonardo Coimbra. Exalta, assim, o sentido angélico e deforma a carne, com a intenção de fugir às seduções da sua intrínseca maldade. Por outro lado, afasta-se do histórico, perdendo em conceções platónicas e um vago estetismo[2548]. O

[2542] RHHS [1935], pp. 257-258.
[2543] RHHS [1935], p. 259.
[2544] RHHS [1935], p. 260.
[2545] RHHS [1935], p. 260.
[2546] RHHS [1935], p. 261.
[2547] RHHS [1935], p. 262.
[2548] Cf. RHHS [1935], pp. 262-263.

nosso filósofo, ironicamente, interroga-se: "Não parece o reaparecimento daquele *mitologismo* com que Platão socorria a ausência de *realíssima ontologia* do seu etéreo mundo inteligível?"[2549].

O pensamento russo tem três características marcantes, e decisivas, na Ortodoxia russa: 1ª a falta de doutrina; 2ª a falta de esforço da inteligência; 3ª a ausência de ensino e exigência de objectividade. Tudo isto desagua num vago simbolismo interpretativo, quase um mitologismo de simples reacções emocionais. Este é o *estetismo*, marca por excelência da Ortodoxia russa, e que lhe merece as melhores críticas, e ainda mais, diminuído e abstrato. É verdade que Bulgakoff denuncia os perigos deste estetismo que desresponsabiliza a humanidade nas suas ações e na educação da vontade, porém, na defesa da Ortodoxia, pois a humildade e o amor caracterizam os ortodoxos. E, questiona o nosso filósofo: "Humildade – abdicação e amor abstencionista? // Mas o que é o amor sem vontade?"[2550]. São muitas as dificuldades que esta teologia filosófica levanta no saber de Leonardo Coimbra, e, em suma, a própria Ortodoxia Russa. Ele sabe que o maximalismo russo é a perfeição monástica, como sabe que muitos fiéis ortodoxos são heróis da ação social e política no mundo. Mas, perante este cenário ideológico, como falar de ética, e de uma ontologia social e escatológica, se tudo se reduz a um estetismo para além do bem e do mal? Leonardo Coimbra, denunciando este platonismo e estetismo do pensamento ortodoxo russo, fruto de um cristianismo incompleto e separado, conclui que a "*separação dos planos parece doença constitucional do pensamento religioso oriental*"[2551]. O sentido apocalítico da Ortodoxia russa encontra esta tendência do separatismo, dissolvendo o histórico no não-ser, na esperança do Ser que irrompa destruindo a história. Para ele esta é " «uma *evasão* espiritual, uma fuga pânica, fugindo da vida actual para procurar asilo na escatologia» "[2552]. Mas Bulgakoff, que não deixa de ser valorizado pelo nosso filósofo, discordando ou concordando, percebe que a Igreja está muito sujeita ao Estado, do qual se deve libertar, bem como a ausência do estudo do *homem económico*. Porém, e esta é uma característica da espiritualidade ortodoxa, a humanidade permanece "numa inactiva saudade de emigrado sem a conquista diária da certeza do regresso. // Em suma: uma *evasão* para fora do trabalho histórico, uma brancura de asas, conservadas longe do bulício da luta, da lama e do lodo do mundo"[2553].

Henri Hubert (1872-1927), correligionário de Marcel Mauss, é um especialista em religiões comparadas, sobretudo na questão da religião, história e cultura dos celtas. Hubert mais que um académico era um homem do terreno, um investigador. Cita o seu trabalho,

[2549] RHHS [1935], p. 263.
[2550] RHHS [1935], p. 268.
[2551] RHHS [1935], p. 271.
[2552] RHHS [1935], p. 272.
[2553] RHHS [1935], p. 273.

Étude sommaire de la représentation du temps dans la Religion et la Magie, onde mostra a influência da religião na formação dos calendários: "O tempo religioso é rítmico, como todas as manifestações de actividade colectiva. (…). Os ritos de entrada e saída dos períodos de tempo indicam o seu carácter sagrado"[2554]. E que com Marcel Mauss publicou a obra, *Mélanges d'Histoire des Religions*, que serve de núcleo central ao capítulo VII d'*O Criacionismo*. Falando do sacrifício e do seu relevante papel para definir a ordem social, afirma ser uma obra que procura "dar o esquema geral dos sacrifícios e agrupar, numa hipótese, uma larga documentação sobre o assunto. O significado do sacrifício é de ordem social e é mais uma teorização sob a dialéctica social"[2555].

O físico francês, **Paul Langevin** (1872-1946), demonstrou, numa *tese notável e audaz*[2556], que o Princípio da Relatividade permanece, provocando uma mutação de sentido das noções de tempo e espaço. Pois, segundo este cientista, Lorentz e Fitzgerald propõem uma hipótese em contradição com as noções gerais de espaço e tempo. Partindo da experiência de Michelson e Morlay, demonstra a incompatibilidade com as noções habituais de espaço e tempo. A incompatibilidade da Teoria das Ondulações e do Princípio da Relatividade, mas conservando os invariantes do grupo de Galileu. Descobre uma dissimetria "convergindo com a incompatibilidade das teorias electromagnéticas, [que lhe] lembrava a noção de um espaço e dum tempo simétricos. // Ora é esse o *tempo* preciso para manter o princípio da relatividade e as teorias electromagnéticas"[2557]. Langevin mostra que a hipótese de Lorentz está em desacordo com o grupo de Galileu e afirma as noções espaço e tempo como simétrico. Uma outra propriedade do grupo de Lorentz, além de se confundir com o grupo de Galileu para $V = \infty$, é que a simultaneidade é relativa. E completando esta simetria o análogo da contracção. A noção de *Tempo Próprio*[2558], para uma parcela de matéria, é o intervalo de tempo entre dois acontecimentos, que se sucedem e coincidem no espaço para os que observam essa parcela de matéria. Mesmo mantendo as teorias electromagnéticas, conclui o nosso filósofo, sofrem profundas alterações as noções de tempo, espaço e causalidade. Propondo-se *alarmar o realismo* recorre a um trabalho deste físico na *Revue de Métaphysique et Morale*[2559], de Julho de 1911, onde descobre que este põe fim a uma consequência de aspeto romântico: ficcionando um *meio de saber* em dois anos a história de duzentos anos do planeta. Como as novas teorias da electromagnética invalidavam teoricamente o princípio da relatividade, o que empiricamente nunca comprovaram, e que Lorentz, astuciamente, abordou com a sua

[2554] C [1912], p. 260.
[2555] C [1912], p. 235.
[2556] Cf. C [1912], pp. 105-108.
[2557] C [1912], p. 108.
[2558] Cf. C [1912], p. 112.
[2559] Cf. C [1912], pp. 112-118.

ineficácia na tentativa de explicar e de invalidar o princípio da relatividade. Logo este é verdadeiro, então, e para que se mantenha a teoria electromagnética, há que eliminar os desacordos com o princípio da relatividade. Quer dizer, substituir ao grupo de Galileu o grupo de Lorentz, porque, conclui Leonardo Coimbra, o estado de movimento não é o mesmo em todos os pontos do corpo. Por outro lado, a impossibilidade duma velocidade superior à velocidade da luz (só um trabalho infinito produziria essa velocidade). Tido como um limite, Langevin, segundo o nosso filósofo, encontrou novas noções de tempo e espaço, que não negam as anteriores, mas as postulam. Só as nega na realidade electromagnética. Como pertencentes ao grupo de Lorentz, Langevin encontra estas noções num mundo físico como um mundo electromagnético. "Mas quer isto dizer que o espaço e o tempo de Langevin sejam dois absolutos? Se o conhecimento é a dialéctica de noções, só o sistema completo do conhecimento seria absoluto, e isto ainda se (e tentamos demonstrar o contrário) o conhecimento não construísse fontes criadoras de acção, realidades inventoras e desentranháveis. // A tese de Langevin tem, o lado do rigor científico, a preocupação empirista e realista. Assim ele pretende mostrar a origem empírica do tempo, só porque achou um tempo científico diferente do tempo da mecânica. // Para nós (contra Kant) já o tempo mecânico é bem diferente do tempo qualitativo, que é interessado, colorido e variável. Este primeiro tempo científico é uma noção resultante duma primeira elaboração do intuitivo. Este segundo tempo científico é uma noção superior, resultante dum imenso trabalho de adaptação de muitas e mui elaboradas noções. Tanto ele não é uma negação *cousista* do primeiro tempo, que, com ele, se raciocina para estabelecer a compensação Lorentz"[2560].

A proposta de Langevin, que reforça e alimenta a filosofia criacionista de Leonardo Coimbra, pois as noções que a animam são, igualmente, as mais eivadas do *vício cousita*. Langevin neste seu *romance* dá-nos um viajante, em dois anos, que se encontra com o observador terrestre com mais duzentos anos, e a diferença das suas idades é do *tempo próprio*, da existência de um tempo mínimo (este postula um tempo uniforme e homogéneo). Assim, para Leonardo Coimbra, este físico fornece a mais evidente confirmação da dialética das noções, ao estabelecer noções suscetíveis de progresso e evolução dialética, como sendo a doutrina da ciência: ciência de noções e não de *cousas*. Por exemplo, diz Leonardo Coimbra, o átomo químico é uma noção, longe de ser um dado, abrangendo as leis que o determinam. É o longínquo pensamento das ciências que o geram e não matéria. Portanto, em "qualquer momento da construção científica que se *couse*, é sempre falsificar a ciência e fragmentar a realidade. Quando o materialista nos diz que a matéria é tudo, é possível que, pelo seu espírito, passe a ideia duma ciência completa, e que, por matéria, entenda a realidade científica. Mas o problema é muito outro; é, então, o problema da possibilidade duma ciência universal e que esgotasse a realidade"[2561].

[2560] C [1912], pp. 114-115.
[2561] C [1912], p. 119.

O antropólogo **Marcel Mauss** (1872-1950), o pai da etnologia francesa, é conhecido por aprofundar na sua reflexão sociológica os conceitos de dádiva e de intercâmbio. O texto apresentado em *O Criacionismo* é um trabalho laborado em comum com H. Hubert – *Mélanges d'Histoire des Religions* – que procura "dar o esquema geral dos sacrifícios e agrupar, numa hipótese, uma larga documentação sobre o assunto. O significado do sacrifício é de ordem social e é mais uma teorização sob a dialéctica sociológica"[2562]. Eles definem, desde o mais rude (*os mais pobres sacrifícios*) até ao mais elaborado dos sacrifícios (o *sacrifício de deus*), uma continuidade ou um *laço interno*. Por outro lado, concluem que em todos os sacrifícios dá-se uma comunicação entre o mundo sagrado e o mundo profano, e sempre por meio de uma vítima que é destruída no decurso da cerimónia religiosa. Este trabalho, segundo a leitura de Leonardo Coimbra, mostra o *laço interno* ou continuidade entre todos os sacrifícios religiosos, da qual a *comunhão católica* é o expoente último da mesma. Dentro do seu esquema de dádiva e de intercâmbio, que tanto o notabilizaram, é preciso questionar se este ou estes sacrifícios serão um mero luxo ou erro da imaginação, ou estão dotados de verdadeira utilidade. Para tal tem de cumprir duas condições, segundo a leitura do nosso filósofo: 1º "é preciso que, fora do sacrificante, haja realidades, que o façam sair de si e às quais ele deva o que sacrifica", e 2º "que estas realidades estejam perto dele, para que se possa pôr em contacto com elas, e delas receba os benefícios que espera do sacrifício"[2563]. Citando o texto em questão, conclui pela sua função social de renovação da colectividade, bem como de orientação e de canalização das forças sociais (ou *forças superiores*): " «E, como a sociedade é feita não somente de homens, mas de cousas e acontecimentos, entrevê-se como o sacrifício pode seguir e reproduzir ao mesmo tempo o ritmo da vida humana e o da natureza, como ele se pode tornar periódico para uso dos fenómenos naturais, ocasional como as necessidades momentâneas dos homens, servir, enfim, para mil funções» "[2564]. Bem como demonstra o progresso dialético do pensamento pela mesma lei da máxima racionalização, justificando a noção irredutível da sociologia.

Para Mauss, e este tema é central no seu pensamento sociológico, as relações sociais dão-se em três momentos distintos e interdependentes - dar, receber e retribuir – que fundamentam e constituem as próprias relações sociais. A dádiva opera, nesta equação, uma mescla de amizade e conflito, interesse e desinteresse, de obrigação e liberdade, como mescla as próprias pessoas que se presenteiam, as coisas e as pessoas, as coisas e os espíritos. O seu texto mais famoso é *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* de 1924, debruçando o seu estudo sobre a reciprocidade, o

[2562] C [1912], p. 235.
[2563] C [1912], p. 256.
[2564] C [1912], p. 256.

intercâmbio e a origem antropológica do contrato. A dádiva é para ele, como forma e razão da troca nas sociedades arcaicas, o elementar das sociedades de todos os tempos históricos. Partindo de uma ampla gama de estudos etnográficos, históricos e sociológicos, aproveitando os trabalhos de Bronislaw Malinowski, os estudos dos povos da Polinésia e do *Potlatch* dos povos da costa do Pacífico no Noroeste da América do Norte, bem como de sociedades mais desenvolvidas (por exemplo, a Índia), apresentará a sua tese do intercâmbio, que se afigura o mais importante, como prestações totais: festas, comidas, mulheres, riquezas, crianças… Excluindo uma abordagem unicamente psicológica, com uma abordagem como objeto de estudo científico, a circulação de dádivas e contra-dádivas corresponde a um facto social total, mesmo entre os subgrupos. Não se constataram simples trocas de bens e riquezas entre indivíduos, mas o contrato é estabelecido entre colectividades (clãs, tribos…) ou, eventualmente, por intermédio dos seus chefes. A matriz deste laço entre as almas encontrava-se na obrigação de restituir, de reciprocidade positiva (talvez por isso não desenvolveu uma teoria da reciprocidade), que *produz a abundância de riquezas*. Dar, receber e retribuir são três momentos distintos que constituem e mantêm as relações sociais. Aqui a dádiva opera uma mistura entre amizade e conflito, interesse e desinteresse, obrigação e liberdade; mistura pessoas que se presenteiam, coisas e pessoas, coisas e espíritos. Parece-me que sustenta que ao doar ou a dar um objeto (presente), o doador cria uma obrigação de lhe devolver o presente. Resulta para Marcel Mauss, de tal conjunto de trocas, uma das primeiras formas de economia social e solidária que une grupos humanos, o estabelecimento de relações fortes entre os grupos, como alianças, hospitalidade, proteção e assistência mútua. Sugere mesmo que as sociedades seculares industrializadas beneficiaram com o reconhecimento desta prática de dádivas e doações, desta troca de presentes.

Existe uma tensão entre obrigatoriedade e espontaneidade no universo das trocas – o caráter voluntário, por assim dizer, aparentemente livre e gratuito e, no entanto, imposto e interessado dessas prestações. Mas esta tensão, esta polaridade dádiva e contra-dádiva, por si só, proíbe não só reduzir o sistema dádiva/contra-dádiva a uma troca, como proíbe explicar o princípio pelo interesse do primeiro doador. Trata-se de um vínculo de almas, uma associação de maneira inalienável ao doador: uma força espiritual ou uma expressão simbólica ligada a uma ação ou transacção – o *mana*. Como o seu tio, Durkheim, reforça a origem religiosa da economia. Dando algo, dá-se a si mesmo, criando dependência para com o outro, porque o *mana*, o ser do doador, é inalienável, obrigando o recetor a restituí-lo ou a ficar sob a sua dependência. Como um *terceiro* de natureza ontológica, assim, o que cria uma obrigação no ato de presentear é o facto de que a coisa não inerte; mesmo após a doação ainda pertence ao doador (a teoria do *hau* apresenta o espírito da coisa dada). A obrigação de dar é a essência do *Potlatch*, e na polinésia é o *mana* que confere riqueza e simultaneamente a obrigação absoluta de retribuir, como instrumentos de manutenção de prestígio e autoridade. A reciprocidade, que Marcel Mauss não aprofundou,

atua sobre os doadores e os recetores, alterando os seus lugares originais: um constante dar e tomar. A prestação total não envolve apenas a obrigação de retribuir os presentes recebidos, mas supõe outras duas obrigações de igual importância: dar e receber. A oferta estabelece a relação e é impositiva: *a obrigação de os dar, por um lado, obrigação de os receber, por outro*. A dádiva produz a aliança, tanto matrimonial como políticas, religiosas, económicas e jurídicas, embora possam ser totais ou agonísticas. Este constante dar-e-receber postula um entendimento da constituição da vida social, mas, universalmente, dar e retribuir são obrigações organizadas de modo particular em cada caso. "A dádiva não retribuída torna mais inferior aquele que a aceitou, sobretudo quando é recebida sem espírito de retorno"[2565].

Para poder dar é preciso produzir, mas a produção está subordinada à doação, gerando uma economia com princípios inversos àqueles da economia de equivalência do ocidente. "O sistema a que propomos que se chame sistema das prestações totais, de clã a clã – sistema segundo o qual os indivíduos e grupos fazem todas as suas trocas – constitui o mais antigo sistema de economia e de direito possível de constatar e conceber. Forma o fundo sobre o qual se destacou a moral da dádiva-troca"[2566]. Aqui se baseia a sua crítica do utilitarismo. O paradoxo desta obra é a denúncia da dádiva como o oposto da economia de equivalência, procurando a origem da troca, e, por outro lado, mostra a essência da reciprocidade com o caráter universal da tríplice obrigação de dar, de receber e de retribuir, sem chegar a teorizar sobre a reciprocidade propriamente dita.

A dádiva equivale a um crescimento da consciência de ser, a um incremento de autoridade e de fama para o doador. Dar não é oferecer algo de si, mas adquirir esse *si*. O prestígio nasce da dádiva e relaciona-se àquele que toma a iniciativa: ao doador, para constituir o seu próprio nome, a sua fama… Não existe compra, nem troca. A dádiva e a contra-dádiva pertencem a uma dialética social e económica polarizada pelo prestígio e pela honra. Aqui tudo é simbólico e tudo é recíproco. É uma reciprocidade indireta, que o autor vislumbra a sua continuidade nos intercâmbios e na reciprocidade das sociedades modernas, propondo por antecipação uma economia solidária. Escreveu Marcel Mauss – "Uma parte considerável da nossa moral e da nossa própria vida permanece sempre nesta mesma atmosfera da dádiva, da obrigação e ao mesmo tempo da liberdade. Felizmente, nem tudo está ainda classificado exclusivamente em termos de compra e venda. As coisas têm ainda um valor de sentimento para além do seu valor venal, supondo a existência de valores que sejam apenas deste género"[2567]. A sua conclusão moral e política (a influência do socialismo de Proudhon está presente no seu pensamento político) reforça, como se trata-se de uma *alma*, que nem tudo é mercantil, nem tudo é cálculo utilitário, pois existe sempre a despesa pura e irracional. Não temos apenas uma moral de comerciantes, mesmo

[2565] MAUSS, Marcel – *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 185.
[2566] Idem, *Ibidem*, p. 191.
[2567] Idem, *Ibidem*, p. 185.

que na modernidade a dádiva esteja embutida, de certo modo, na lógica de equivalência, da copra e da venda. Regressa mesmo aos antigos conceitos de *caridade*, *amizade* e *comunidade*. Trata-se menos, no fundo, de substituir as formas capitalistas de produção de desigualdades e muito mais de se estimular a produção de desigualdades a partir da dádiva, de tal forma que estas se sobrepusessem gradualmente àquelas. E, por outro lado, o valor das coisas não pode ser superior ao valor da relação e o simbolismo é fundamental para a vida social.

Este paradigma da dádiva é contra o utilitarismo económico (pressentindo-se aqui a presença do pensamento anti-utilitarista de John Dewey) que reduz a relação social a um sistema de equivalências contratuais utilitárias e binárias (dar e pagar), representado pelo mercado, e contra o racionalismo burocrático, que reduz a relação social a um sistema de trocas regulamentadas, reduzindo a relação social a um sistema hierárquico vertical (devolver e receber), representado pelo Estado. Impõe, assim, o princípio da pluralidade de lógicas instituintes da interacção social, mas envolvido numa visão utópica. Bem como contra o individualismo da sociedade atual, poisa "perseguição brutal dos objectivos do indivíduo é prejudicial para os objectivos e para a paz do conjunto, para o ritmo do seu trabalho e das suas alegrias e – pelo efeito de retorno – para o próprio indivíduo"[2568]. Todavia, acredito, com Marcel Mauss, e creio que Leonardo Coimbra o subescreve, que os "povos, as classes, as famílias, os indivíduos, poderão enriquecer, mas não serão felizes senão quando souberem sentar-se, tal como os cavaleiros, à volta da riqueza comum. É inútil ir procurar longe o bem e a felicidade, pois ele está ali, na paz imposta, no trabalho bem ritmado, comum e solitário alternativamente, na riqueza acumulada e depois redistribuída no respeito mútuo e na generosidade recíproca que a educação ensina"[2569].

Bertrand Russell (1872-1970) no domínio da lógica e dos fundamentos da matemática, com a ajuda de Whitehead, poduz uma obra, reconhecida no seu valor excecional, em defesa da tese logicista. Mesmo que seja o *omnímodo pensador* acusa-o de reduzir a filosofia à análise do discurso científico. Nesta, na tese logicista, a matemática reduz-se à lógica formal e reconstrói todo o edifício das matemáticas, então conhecidas, a partir de métodos lógicos, definidos com extremo rigor. Apura o simbolismo, desenvolve a lógica das relações e da identidade, criando teorias da definição e da descrição. Apresenta a primeira solução para a questão dos paradoxos com a teoria dos tipos, abrindo as portas à teoria das metalinguagens. Mas, este pensador apresenta a ciência como modelo à filosofia no seu método, e não tanto nos seus resultados. Neste método encontra uma dessacratização dos conceitos, uma revolução copernicana, neutralizando o pensamento científico. Por outro lado, entende que a filosofia se tem perdido, mesmo esterilizado,

[2568] Idem, *Ibidem*, p. 198.
[2569] Idem, *Ibidem*, p. 205.

numa excessiva concentração nos problemas demasiadamente humanos. Neste atomismo lógico e pluralismo radical, conclui o nosso filósofo, Russell apresenta a ciência como tendo perdido "a ilusão antropocêntrica e, deixando de falar no Universo, despediu inteiramente o homem de norma e medida da realidade"[2570]. O homem e a mulher concretos, pois é disso que se trata, são neglicenciados mas suas aspirações mais íntimas, e as suas questões primeiras e últimas, em carne e osso vividas no quotidiano, são postas como questões menores ou mesmo sem fundamento. Talvez, interroga-se Leonardo Coimbra, esteja aqui uma nova cisão entre Razão e Experiência, que nos remete para a gnoseologia kantiana. A filosofia seria a própria lógica, abrangendo todas as formas científicas, e o problema epistemológico não teria solução. Seria uma mera análise de todas as ciências[2571]. "Russell pretende reduzir a filosofia ao estudo analítico das formas que envolverem a experiência científica"[2572]. O logicismo russeliano, ou *unitarismo lógico*, é incompatível com o convencionalismo leonardino, como com o seu sistema criacionista.

Gilbert Keith Chesterton (1874-1936), escritor inglês, de profunda e acutilante reflexão filosófico-religiosa, mais propriamente católica, é uma marca indelével na transição do século XIX para o século XX. O famoso *Padre Brown* deu-lhe popularidade, mas as suas ideias são mais fortes que o seu humor e a sua bela escrita. Captadas no concreto da existência quotidiana, na vida dos homens e das mulheres, e expostas sob o holofote de um realismo paradoxal. A sua originalidade brota exatamente daqui, da forma como expõe a sua filosofia. Que foram Deus e a humanidade os autores desta filosofia que o fez a ele. O *homem eterno*, apesar das aparências e das fragilidades era o que sempre contemplava na sua escrita e filosofia. O realismo cristão que expõe em *Ortodoxia*[2573] aprendeu-o de dois grandes mestres – São Francisco de Asis e de São Tomás de Aquino. O primeiro como mestre da simplicidade e do desprendimento, e o segundo como mestre do real. Destaca-se o conceito de *visão inversa* ou *ginástica*, que Leonardo Coimbra assume como "a visão iniciática do cristianismo"[2574], como sendo a grande *herança* de Francisco de Assis e dos franciscanos à filosofia e à ciência em geral. Leonardo Coimbra, realçando a presença do *Povorello de Assis*, escreve que "Francisco de Assis saiu das suas primeiras crises como um homem que olhasse o mundo na posição dum ginasta, andando sobre as mãos"[2575]. Se Nietzsche tinha acusado o cristianismo como a inversão dos valores naturalistas, o escritor inglês, vê nesta *visão ginástica*, ou *invertida*, o mundo e a humanidade, todo o Universo, suspenso em Deus; ou o *Nada* suspenso no *Infinito*, na

[2570] RE [1923], p. 56.
[2571] Cf. RE [1923], pp. 56-57.
[2572] RE [1923], p. 58.
[2573] Cf. CHERTESTON, Gilbert Keith – *Ortodoxia*. 5ª Edição. Porto: Livraria Tavares Martins, 1974.
[2574] FA [1927], p. 207.
[2575] FA [1927], p. 207.

linguagem leonardina. É nesta dependência total do Infinito, de Deus, que consiste o valor da humildade, tão caro à heteronomia das escrituras judaico-cristãs. E esta *visão ginástica*, como preferencialmente a apelida Chesterton, que se define a humildade de Francisco de Assis que vê tudo suspenso "do infinito do amor divino"[2576]. Este filósofo do *paradoxal*, mais original na forma como expõe a *sua filosofia*, do que propriamente na mesma, entende por *visão ginástica*: tudo é criação de Deus, destacando a humanidade, e d'Ele depende incessantemente. Na sua contingência, que não lhe gera revolta, mas contemplação e admiração perante tudo o que a cerca, a humanidade, como um ginasta, percebe que a sua existência é umbilical com este Infinito, que é o Deus de Cristo Jesus.

Nikolai Berdiaeff (ou Berdiaev) (1874-1948) era um pensador russo, simpatizante dos ideais marxistas, que se reclamava de Dostoievski e de Soloviev, bem como de Nietzsche. Segundo António Braz Teixeira, este autor russo tem uma assinalável convergência com o nosso filósofo no próprio conceito de filosofia, com o elemento definidor essencial, a liberdade, enquanto a ciência se define pela necessidade. Porém, não é total, pois era diversa o modo com um e outro entendia o conceito liberdade. Assim, "para Leonardo Coimbra, a liberdade configura-se como atributo criador essencial do espírito, através do qual ele próprio se define, como espírito divino que cria todo o ser e como espírito humano que cria realidade", e, "para o especulativo russo, que se reclamava da tradição místico-especulativa de Eckart e Jacob Böehme, se é inegável que o espírito é liberdade e acto criador e que este é divino-humano e divino-cósmico, a liberdade é incriada, pelo que em Deus e em relação a Deus ela é, simultaneamente, o mistério da criação e o mistério do mal"[2577]. Terá afirmado, segundo o nosso filósofo, que "para o russo não existe moral *secularizada* – tudo na Igreja ou na contra-Igreja, mas sempre em termos de absolutismo"[2578]. Contudo, sempre pretendeu reconciliar a dignidade e a liberdade da pessoa humana com o marxismo e a sua premente preocupação pela justiça social. Muitos querem-no ver como um dos fundadores do personalismo, sem deixarem de o colocar na chamada *renascença russa*. Esta pretendia mergulhar nas raízes eslavas dos russos e relevar a consciência de si aos seus concidadãos. Afirmava a terra como sendo "uma categoria (no sentido kantiano) de alma russa"[2579]. Pode ser caracterizado como um antidogmático visceral, mais intuitivo que sistemático, e sempre em tensão, expressando-se, preferencialmente, por aforismos. Como para o nosso filósofo, a sua filosofia pode ser considerada uma *ontologia do espírito*, ambos concebendo a razão de forma muito similar,

[2576] FA [1927], p. 208.
[2577] TEIXEIRA, António Braz – "Convergências entre o pensamento português e o pensamento russo (1874-1936) ", in *Diálogos e Perfis. Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro*. Lisboa: Europress, 2006, p. 70.
[2578] RHHS [1935], p. 323.
[2579] RHHS [1935], p. 150.

bem como o recuro à noção de mónada (sem a visão estática de Leibinz). Tentava, no seu pensamento filosófico, conciliar os contrários, como por exemplo, o individualismo e o comunitarismo. Afirmou em obra sua, segundo o nosso filósofo, que " «o pensamento russo é essencialmente integralista. // As suas forças criadoras *aspiram* à transfiguração da vida» "[2580]. Após a Revolução de Outubro, mais concretamente com o bolchevismo, Berdiaeff, possuidor de arreigados valores éticos e religiosos, entra em rutura, e até conflito, com o mesmo e a sua ideologia materialista. A visão do bolchevismo aproxima os dois filósofos, numa visão à luz da "antropologia metafísico-religiosa que perfilhavam"[2581]. Mas não deixa de denunciar que, "o comunismo russo, é, (…), um juízo e condenação do farisaísmo e falências dos homens mal chamados religiosos. Uma falência do cristianismo dos homens, nunca do cristianismo de Cristo. Esta propulsão comunista é pois, uma justiça, errando no caminho, enraivecida – mas, no fundo, a justiça dum protesto contra o paganismo descaroável e amoral das sociedades mal chamadas cristãs"[2582]. Viu-se obrigado a procurar exílio, primeiro na Alemanha e depois em França.

Para este autor, nem Deus deve anular o homem, nem o homem deve substituir-se a Deus: Deus tem necessidade do homem como o homem tem necessidade de Deus. É na ideia de Deus (e da imortalidade, pois para Berdiaeff, à maneira de Amorim Viana, defende um *retornismo ascendente*) que mais divergem, e, consequentemente, quanto à origem do aml. A sua filosofia da história leva-nos, inevitavelmente, a uma meta-história, transcendendo o evento concreto para buscar o seu significado oculto. Um certo misticismo, que muito deve ter agradado a Leonardo Coimbra. Contudo, em *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, aproxima-o da teoria do *Ungrund* de Jacob Boehme, ele que escrevera que o "Universo é «uma doença do Ser» ", e interpretando Dostoievsky, "falava da necessidade lógica de reconhecer uma antinomia na própria natureza de Deus, de descobrir em Deus um abismo obscuro, aproximando-se assim da teoria de Jacob Boehme – o *Ungrund*"[2583]. Sendo o coração humano antinómico, por essência, repousa no *abismo sem fundo de ser*. Mas Leonardo Coimbra manifesta o seu desacordo com a visão extremista da história deste autor. Ele defendia, na sua perspetiva, que a obra deste escritor russo é "essencialmente uma pneumatologia, seja, um tratado do espírito"[2584]. Buscar o sentido espiritual, na *autêntica alma da ortodoxia* (obviamente russa e a fonte de possibilidade da mesma liberdade), do cristianismo. Mas para o nosso filósofo mede-se na exigência da liberdade metafísica, e só concordaria com ele se lhe atribuísse o conceito de *uma problemática da liberdade*. Ele que faz afirmações, segundo Leonardo Coimbra, que negam a existência "de toda e qualquer liberdade"[2585]. Mas este é um tema muito mais

[2580] RHHS [1935], p. 284.
[2581] TEIXEIRA, António Braz – "Convergências …", p. 74.
[2582] RHHS [1935], p. 387, nota de rodapé nº 2 (e repete na nota de rodapé nº 3).
[2583] RHHS [1935], p. 271.
[2584] RHHS [1935], p. 295.
[2585] RHHS [1935], p. 298.

complexo do que aquele que entende Berdiaeff. Não se pode permanecer, somente, no plano das ideias, pois Dostoievsky, segundo o nosso filósofo, as personagens dos seus textos são "sugestões de *pessoa* a *pessoa*"[2586]. Não meras ideias. Mas o próprio Berdiaeff reconhece que "o homem russo se sente «preso à vida terrestre pelos seus vícios, mas voltado para o céu por suas virtudes», enquanto que o homem ocidental foi educado «em virtudes apropriadas à organização da vida terrestre» "[2587].

Debatendo o texto de Zamiatine, *Nó*s, apresenta-o como um *profeta* do "fim do homem técnico e materialista e o início duma nova idade média"[2588]. Pois é daqui que brota a sua antropologia, como uma disputa entre o *reino de César* e o *reino de Espírito* e que define o seu destino. É muita curiosa a sua valorização da arte, ou da criação artística, como espaço da liberdade do espírito humano ou, até, como fuga à tentação colectivista do indivíduo. É, talvez, na crítica da tendência monista e panteísta do pensamento português (Anthero de Quental, Sampaio Bruno, Guerra Junqueiro e Teixeira de Pascoaes) que mais se sente a influência deste autor em Leonardo Coimbra, o que tinha levado à grande falência da *moral religiosa* – a incapacidade cósmica e escatológica que, *versus* o egoísmo transcendental da salvação pessoal, responsabiliza-se cada ser, de sobremaneira a humanidade, pelo destino de toda a criação. Um esforço criador para a transfiguração apocalíptica do universo no *Reino de Deus*[2589]. Mas não denota apreço pelo seu exagerado pessimismo em relação ao futuro da humanidade diante da dissipação do homem e da mulher nos diversos movimentos exteriorizantes da indústria, do comércio, da velocidade, etc. E interroga-se: "Mas o homem medieval era mais sintético por opulência? // Não seria um pouco por ser mais fácil a síntese? // O homem moderno opõe à dispersão da especialidade a unidade do método científico, mesmo a unidade do método reflexivo (socrático) em filosofia, e, até na arte, opõe aos futurismos bizarros, analíticos e fragmentários, a ansiedade de expressão da atitude integral da alma no Infinito, que o aproxima de novo da Religião como a mais alta forma reveladora dessa ansiedade"[2590].

O amarantino **Teixeira de Pascoaes** (1877-1952)[2591], de marcante influência em Leonardo Coimbra, de sobremaneira pelo lugar que o sentimento ocupa no seu

[2586] RHHS [1935], p. 299.
[2587] RHHS [1935], p. 316.
[2588] C-PNZ [1930], p. 351.
[2589] BERDIAEFF, Nicolas – *De la Destination de l'Homme. Essai d'ethique paradoxale*. Paris: Editions «Je Sers», 1935, pp. 164-166. « Et la révélation évangélique du Royaune de Dieu, n'est pas autre chose pour elle qu'une catastrophem, qu'une apocalypse et qu'un redoutable jugement. Bref, il existe entre el'Evangile et le monde une oposition et une incompatibilité irréductibles. Le règne de Jésus n'est pas de ce Monde » (p. 166).
[2590] C-PNZ [1930], p. 351.
[2591] Cf. OP [1911], pp. 212-213: "Ser poeta é eternizar o instante, é fazer da vida um contínuo deslumbramento, um permanente convívio com Deus. (…). // (…) // Nesse oceano do Mistério, o Poeta

pensamento, destaca-se na sua parceria com o nosso filósofo *versus* o materialismo e o positivismo grosseiros e levianos. Ele que o preferia como *orador*, parte da faceta trinitária de Leonardo Coimbra (o orador, o professor e o filósofo), pela eloquência poética. O "homem racional constrói a casa em que vive, dotando-a das maiores comodidades; o homem inspirado tenta percorrer as cercanias da sua habitação até à última linha dum horizonte, que se afasta de nós perpetuamente"[2592]. E Leonardo Coimbra, por sua vez, descreve-o assim: de Teixeira de Pascoaes não "esperemos (…) uma fórmula intelectual do mundo; ele possui a verdade na riqueza maravilhosa da sua consciência. Na sua alma sensível e generosa, o Universo veio confiar os seus segredos, abrigar as suas saudades e as suas esperanças"[2593]. Ele que não é dado às ciências, nem ao raciocínio analítico[2594], é mais um *poeta-vidente*. É posto em contraponto no artigo *Sobre a Saudade*, fenomenologia e metafísica da saudade, com a sua apologética do cristianismo, com o *Regresso ao Paraíso* de Pascoaes, que apelida de a "*mais alta obra portuguesa*"[2595] e ponto culminante da sua poesia. Esta obra é também um momento *eterno da alma portuguesa* (da *Raça*), que no próprio excesso divino se diz em formas de uma *alma maternal*. A *Saudade* é a voz sentida e expressa neste dito da alma/raça portuguesa, concretiza a abstrata reminiscência platónica, "é a alma humilde, bondosa e simples do nosso campónio que ama as árvores, a família, o arado, os bois, a recordação permanente dum lar cujo abandono é a própria morte (o horror à vida militar, a angústia da emigração, etc.) e a permanente evocação dum espírito acordado e activo, que é o Senhor Deus das searas, dos milheirais e das vinhas, que é a Serenidade e a Alegria, e a Tragédia, e a Sombra e o Medo"[2596]. A Saudade é a dialética intranha e emotiva, e, por isso, na alma portuguesa, é a criadora da realidade. O prefácio da segunda edição, em 1922, em língua castelhana denota bem este contraste. Se para Teixeira de Pascoaes o regresso ao paraíso é obra da saudade, nesta obra de expressão gnóstica e heterodoxa, de profundo maniqueísmo[2597], o tratado de Leonardo Coimbra é uma manifestação sistemática da maturação religiosa e filosófica do criacionismo para o ideorealismo que se escancara ao cristianismo como expressão filosófica e religiosa. Este é assumido como facto histórico contingente, para além de qualquer evolução natural, ou

---

mergulha e, a sorrir ao Sol, ele levanta nas evangélicas mãos as pérolas da bondade oculta, silenciosa e humilde".

[2592] PASCOAES, Teixeira de – "Lembrança", in AA.VV. – *Leonardo Coimbra. Testemunho dos seus Contemporâneos*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1950, p. 18.

[2593] OPTP [1909], p. 135.

[2594] Cf. RP [1922], p. 115.

[2595] RB (1912) [1912], p. 309.

[2596] RB (1912) [1912], p. 310.

[2597] Cf. PINHO, Arnaldo Cardoso de – "Leonardo e Pascoaes, o filósofo e o poeta. A propósito de S. Paulo", in *Revista da Faculdade de Letras do Porto*, II Série, XXI (2004), p. 185: "A percepção de Leonardo do pensamento de Pascoais, retoma a base da argumentação do gnosticismo, nos séculos primeiros da Igreja. Os apologetas opunham ao gnosticismo, a inclusão do pensamento pagão ao pensamento católico. Todavia, a classificação de Pascoais como gnóstico, deve a nosso ver ser vista com cuidado".

mesmo necessidade, do universo e da humanidade; mas mais ainda, como *graça* – dom gratuito – na pessoa de Cristo Jesus. O poeta chega a Cristo Jesus, mas qual? O cósmico ou o histórico, na sua trama temporal e histórica? O filósofo do criacionismo é um realista num sentido muito preciso, já o poeta amarantino é um idealista, que se encerra num eternismo impossível "por excesso de idealismo"[2598], contemplando Cristo Jesus como uma ideia e não um facto. O milagre, questão tão polémica na altura, é valorizado por ele como ações gratuitas de comunicação espiritual e fenómenos que implicam a intervenção de novas forças criadoras, como a infinita improbabilidade originária: "*E do Invisível chega, por vezes, esse socorro*"[2599].

Leonardo Coimbra acusa, no prefácio supra citado, Teixeira de Pascoaes de confundir infinito e indefinido, participando assim numa confusão frequente no pensamento moderno, que dá à simples negação dum certo fim, ou antes duma certa forma, o significado absolutista e absurdo de negação de todos os limites e formas. Por exemplo, na ciência moderna, finito e determinado, mais à frente dito infinito, e novamente gritado finito, com base nas geometrias não euclidianas e na teoria física da relatividade de Einstein. Assim, para Leonardo Coimbra, o único infinito pensável e certo, para além do indefinido, será aquele que apenas se refira à própria criação para lá das criaturas, "ao amor excedendo as suas obras"[2600]. Não é o infinito de repetição, da evolução sem fim, onde Teixeira de Pascoaes se parece enterrar em ciclos de eterno retorno. Regressando ao Deus de sempre no criacionismo, apresenta-o como "permanente invenção de Amor"[2601]. Para o poeta amarantino Deus não existe como o homem existe[2602], mas acalenta o desejo de viver n'Aquele que é a sua esperança, que o define como consciência da saudade cósmica. Este é um Deus, ou o que entende por *deus*, na conceção do poeta-filósofo, e em acentuada perspetiva gnóstica, um ser que sente saudade de si próprio e que pela redenção corrige o erro metafísico da criação deste mundo imperfeito em que a humanidade habita como nado e morto. "Criar é pecar, pois a criação é o mal. // A criação é o mal, porque

---

[2598] Idem – "Leonardo Coimbra e o S. Paulo de T. de Pascoaes: os pressupostos da filosofia", in *Nova Renascença*, XVII (1997) 64/66, p. 244. Arnaldo Pinho, na página seguinte, afirma que é "em razão destes pressupostos que Leonardo rejeita o caminho de Pascoaes. Mas para chegar a uma metafísica da bondade, o que foi decisivo para o Filósofo não foi, originariamente, a Filosofia, mas a figura de Jesus. // (…). Ou seja, (…): o Jesus da História e da graça encarnada é que pode advir ao homem e transformá-lo e não uma leitura cósmica e platonizante que colocasse de parte essa mesma história" (p. 245). É um Deus inacessível, num eternismo impossível.

[2599] SS [1923], p. 341.

[2600] RP [1922], p. 116.

[2601] RP [1922], p. 117.

[2602] Cf. PINHO, Arnaldo Cardoso de – "Leonardo e Pascoaes …", p. 182: a propósito da sua posição diante da existência, ou não, de Deus, escreve: "Mais do que teísta ou agnóstico, talvez Pascoais, apenas busque na vida dos santos – Sto. Agosinho, S. Jerónimo ou S. Paulo – a confluência de horizontes que caracterizam o homem universal, ou o consenso de Jesus e Pã, que representam uma nova universalidade do humano, apesar ou quaisquer que sejam as encarnações da espiritualidade ou da confissão religiosa".

separa a criatura do Criador"[2603]. E Cristo, enfim, o remorso de Deus assumido na humanidade de Jesus, fazendo nele regressar o universo à vida verdadeira e à espiritualidade pela morte na cruz. Diferentemente de Leonardo Coimbra, para "Teixeira de Pascoaes a redenção imana necessariamente da própria força divina que perpassa a Natureza e a encarnação não é concebida como um facto histórico, mas como uma construção poética da experiência religiosa de São Paulo, que, no seu inexorável desejo de Deus, o humaniza, fazendo dessa humanização a força do poder divino de Cristo"[2604].

Mas é o próprio Leonardo Coimbra que o defende perante o ataque de Teófilo Braga à sua poesia, acusando-o de *melancolia de provinciano*, afirmando: "Melancolia, sim. Mas a melancolia do *encarcerado do homem* que quer ir a Deus; nostalgia sideral, saudade do seu espírito luminoso pelo éter irmão. (…); com todo o sonho disperso, com toda a dor, com todos os destroços do Ideal vencido encher o coração humano e traduzi-lo comovido e deslumbrado, é melancolia sim; mas melancolia religiosa, metafísica, fora do alcance dos que propositadamente se fizeram imunes contra tal doença"[2605]. A poesia é *Dionísio* criando *Apolo*, pois é um impulso do ser que se torna evento na vida e no ritmo do próprio indivíduo. Mas, como o afirma o nosso filósofo, "a sua poesia supõe uma filosofia, não a procura; traduz na palavra ritmada a exuberância da sua vida interior"[2606]. Aqui o poeta e a poesia estão ao serviço do filósofo, tratando-se de uma outra via na indagação da verdade. É só um meio diferente e complementar de desvendar o Ser e atingir a verdade. Esta cumplicidade fez-se de uma amizade fiel e duradoira, de mútua admiração e influência, cooperando ardorosamente um com o outro em causas de índole cultural e patriótica. Se um personifica a poesia, o outro personifica a filosofia, e aquilo que os distinguia também os unia: um era poeta-filósofo e o outro era filósofo-poeta. Desde 1906, quando Leonardo Coimbra o abordou na Praça da Batalha, no Porto, para se apresentar e descrever a sua leitura de *Vida Etérea* e o artigo sobre o mesmo a publicar no jornal republicano *O Norte*, que nunca mais deixaram de se corresponder em amizade e interesse filosófico-poético. Esta é uma relação que perdurará na vida intelectual e afetiva do nosso filósofo, e se destaca de sobremaneira na veia poético-lírica de Leonardo Coimbra. Não há dúvida que filosoficamente divergem, sem jamais pôr em causa a mútua admiração e respeito, e não se pode olvidar que aderiu ao seu criacionismo transcendentalista e ao seu espiritualismo religioso, ele que foi um dos mais compreensivos intérpretes da obra de Teixeira de Pascoaes, mas igualmente um dos críticos mais ferozes e profundos da mesma.

A profunda afinidade de espírito, que denunciava permanentemente, prolongava-se num diálogo persistente e enriquecedor. Se numa primeira fase interpreta a sua poesia como uma metafísica religiosa como o único processo adequado para apreender o criacionismo

[2603] STPT [1934], p. 616.
[2604] DIMAS, Samuel – "A Loucura do Amor de Deus …", p. 245.
[2605] OPTP [1909], p. 135-136.
[2606] OPTP [1909], p. 135.

da Vida, o impulso do Ser, insinuando-se no mistério, como ponto obscuro, por outro lado, dá-se uma autêntica conversão ideológica, que na sintonia e interpretação da poesia de Teixeira de Pascoaes, no seu espiritualismo e religiosidade cósmica, representa uma forte mudança. Se inicialmente tombou aos pés do materialismo de Haeckel e Dantec, deterministas das ligações totais, generalizadas das ciências, o seu idealismo libertário que se lhe seguiu só foi vencido pela abertura ao espiritualismo. Isto é, a busca de uma metafísica religiosa e de uma filosofia da liberdade, sob a influência de Renouvier, Boutroux, Bergson, de Anthero de Quental e de Sampaio Bruno. Teixeira de Pascoaes permanecia num monismo materialista e evolucionista de Haeckel, aceitando e demonstrando cientificamente o evolucionismo ascensional da natureza. Todavia, paradoxalmente, Teixeira de Pascoaes afirma dualística e dialeticamente, que os seres espirituais constituem um mundo novo: uma escala psíquica onde Deus ocupa o lugar correspondente ao homem na escala zoológica – "sendo eles seres corpóreos e materiais, todavia não são corpos orgânicos ou inorgânicos; a sua estrutura não é nem celular nem atómica; podemos compará-la à do éter, seguindo a concepção de Haeckel. São, portanto, de estrutura dinâmica; e assim, a fase espiritual do Cosmos é o traço de união entre a massa ponderável e o éter primordial, fechando-se o círculo que a natureza descreveu, animada pela extraordinária força da excedência"[2607]. Rejeitando o dualismo metafísico e o monismo fisicalista, não permite que o seu monismo materialista hierarquizado e evolutivo, em círculo fechado, dê o salto que o nosso filósofo dará a partir do criacionismo que herdou de Teixiera de Pascoaes, mas que também transformou. Para o poeta o espírito é matéria evoluída. Nem o saudosismo, que o faz girar ainda mais para uma cosmovisão espiritualista e religiosa, mas igualmente panteísta, o faz convergir com Leonardo Coimbra. A sua oposição ao cientismo anti-religioso leva-o afirmar que serão as forças religiosas a operar a transformação do mundo, mas a sua transição desagua numa cosmovisão dualista e gnóstica, identificando, maniqueisticamente, o princípio do Mal. O saudosismo será para o poeta uma síntese de cristianismo e paganismo, um sentimento elevado a ideia e teoria poético-metafísica.

Esta é uma filosofia e uma cosmovisão aplicada à nacionalidade portuguesa, não raras vezes apresentada em moldes de mitologia poética e de sincretismo religioso, mesmo paganismo[2608], transformado em ideário de um movimento cultural e sociopolítico, que

[2607] PASCOAES, Teixeira de – "O Sentido da Vida", in *O Homem Universal e Outros Escritos*. Obras de Teixeira de Pascoaes, 12. Lisboa: Assíro e Alvim, 1993, pp. 120-121.

[2608] Cf. PIMENTEL, Manuel Cândido – "A Leitura de Leonardo Coimbra do *São Paulo* de Teixeira de Pascoaes", in CARVALHO, Sofia A. (Coord. Geral) /Anabela Rita e José Eduardo Franco (Coord. Científica) – *Teixeira de Pascoaes. As Biografias no Pensamento Português*. Vol. 1. Lisboa: Edições Colibri, 2017, p. 173. "Este paganismo, que está suficientemente indicado neste texto de 1909 [*O Poeta Teixeira de Pascoaes*], nasceu para Pascoaes, tal como eu [Manuel Cândido Pimentel] o interpreto, de uma síntese de tendências díspares, do ruralismo imediato da relação sensitiva com a natureza e do naturalismo filosófico, estético e religioso da Grécia Antiga até ao semitismo das indicações teológicas e creenciais do judaísmo, que formam ainda uma matriz aberta ao cristianismo, sobretudo o centrado na figura profética e gnóstica de Jesus, e a

ambos abraçam – *A Renascença Portuguesa*. Assim, "Camões deu a Portugal a sua alma de aventura heróica, deu-lhe *Os Lusíadas*; Antero deu a Portugal o sacrifício do seu santíssimo corpo para que Portugal comungasse a sua alma *de certeza*, pela divina Tragédia de novo libertada das hesitações, das dúvidas e das angústias materiais; Junqueiro *abre* os olhos a esse gigante cego, debruçado numa impossibilidade secular sobre *Os Lusíadas* indecifráveis; Pascoaes dá a esse povo a sua alma integral e purificada, no foco divino imanente, a sua alma de *Saudade*, isto é, de cristianismo intranho, de cristianização inesgotável, sem fim e sem morte"[2609]. Esta saudade é tão-só a concentração de Espírito que se apreende no drama da sua essência e que se expressa em melancolia no regresso messiânico de D. Sebastião (*Sebastianismo*). É o nascimento de uma *nova religião* onde a alma portuguesa se vai possuir em Deus. Portugal é o Universo (uma espécie de *Quinto Império* do Pe. António Vieira), Pascoaes é o seu Profeta, o *Poeta*, que nos faz apóstolos do Deus Infante (que é português), redentor do Universo e alma de Portugal – "Tudo será perdoado, porque o Deus Infante é português e tudo fraterniza nesta língua de silêncio, de intimidade imediata, de amor aceso no próprio coração divino. E o deus Infante não pode esquecer-se em egoísta contemplação de si mesmo, porque o Homem está ao nível de Deus e sabe falar-lhe de igual para igual"[2610]. Miguel Spinelli afirma uma divergência de conteúdo entre os dois amigos, mas uma profunda afinidade espiritual em prol do *homem português* – "O Saudosismo de Teixeira de Pascoaes e o Criacionismo de Leonardo Coimbra diferem entre si em conteúdo, mas não em espírito: ambos tentaram uma nova maneira de interpretar o «homem» português. Esses dois valiosos portugueses muito se ensinaram"[2611].

Se muitos daqueles que permitiram esta reviravolta são comuns a um e a outro, e que permitiram a Leonardo Coimbra aportar no espiritualismo e metafísica religiosa, Teixeira de Pascoaes desaguou em praias distintas, e, por isso, a partir daqui os dois nunca mais se encontrarão nas mesmas águas filosóficas. Assim, para Leonardo Coimbra, por exemplo, logo em *Natal e Novo Ano*, o cristianismo é apresentado como superior ao helenismo, sendo no grupo de *A Águia* que assenta a superação do monismo transcendentalista e do paganismo helénico, sobretudo nos três conceitos fundamentais que toma como seus: a criação fora do tempo e sem qualquer matéria pré-existente, a pessoa como consciência autónoma e livre e o sentido da história como marcha irreversível para uma comunhão com Deus – uma escatologia trans-histórica. Já em *Síntese Filosófica* o nosso filósofo defendia que o criacionismo humano suponha o criacionismo divino, concluindo a sua dialética, não num monismo panteísta, mas num pluralismo social em Deus e nos seres. Aqui a pessoa

---

um catolicismo sem igreja, que reivindica que a instituição e a letra matam, que nas suas tendências ruralistas ou campesinas tem de Cristo a visão de um Deus que se passeia pelos campos, que ama as crianças e que brinca entre cardos e flores".

[2609] RB [1912], p. 311.

[2610] RB [1912], p. 312.

[2611] SPINELLI, Miguel – *A Filosofia de Leonardo Coimbra…*, p. 231.

moral e religiosa é a última noção e realidade construída pela dialética científica, e libertando a liberdade humana das amarras da fatalidade e do destino, servindo-se dos determinismos inferiores para subir moralmente. Apresenta o mal como um cousismo moral da pessoa e não uma realidade metafísica, e, se este existe, infinito é o poder do bem. Este é um otimismo radical, que conclui a sua dialética moral e religiosa, confiante no progresso da civilização humana e na espiritualização do Universo. Sem ainda sustentar suficiente e coerentemente a transcendência de Deus, supera os dualismos maniqueístas de Teixeira de Pascoaes, bem como o gnosticismo típico do pensamento de tantos espiritualistas do seu tempo. Acusa, então, Teixeira de Pascoaes de ser devedor dos equívocos do tempo – "é também um dos equívocos do pensamento moderno a que a inteligência do Poeta paga tributos"[2612] –, pois no conceito de *infinito* sulca uma diferença filosófica marcante para o seu pensamento humanista, distinguindo-o do enganoso infinito formal que é suposto de repetir os ciclos evolutivos à maneira de Heráclito e de Nietzsche nos seus desvairados eternos retornos. Apresentando mesmo alguns pontos de acordo, depois de distinguir o infinito quantitativo ou formal, o indefinido, do infinito positivo – "será aquele que apenas se refira à própria criação para lá das criaturas, ao amor excedendo as suas obras" –, e acrescenta que é "evidentemente esse o infinito que a Saudade acorda e ele faz renascer do velho Adão o novo homem e até do velho Deus o novo Deus Infante", e concluindo: "Sob este ponto de vista, aliás central e basilar do poema, é o *Regresso ao Paraíso* uma obra que eu, de acordo com o baptismo do meu próprio pensamento filosófico chamo *criacionista*"[2613].

Em *São Paulo*, de 1933, Leonardo Coimbra não diminui a admiração pelo poeta de Amarante, neste livro *perturbado* e *perturbante*. Neste nomólogo feito audível para todos os que serão capazes de ler uma grande alma de poeta em vibração lírica (não de um filósofo) perante o apóstolo Paulo, não deixa de viver a "sua emocional experiência metafísica"[2614]. Se em Teixeira de Pascoaes a sua poesia é um muralhar da vida em encontro ao Mistério, este texto é, sobretudo, uma solicitação do Mistério. Ora, como tragédia grega, escreve o nosso filósofo, "é a Vida que passa desvalorizando os incidentes, as particularidades do viver"[2615]. Paulo está no centro de jorramento da Vida, e leva com o seu impetuoso curso os mundos transfigurados e as vidas renascidas. Mas Leonardo Coimbra, que tanto o aprecia, sabe que o abismo se abriu debaixo dos seus pés, e só lhe restam duas opções: ou recua, ou cai em pleno abismo ("exultando na madrugante aleluia da Fé"[2616]). Mas Teixeira de Pascoaes persiste em apagar as particularidades e resiste no *Uno primordial*, pagando tributo com a desvalorização do Universo da pluralidade e, consequentemente, pela incapacidade da rivatilazação universal. O "Poeta-protagonista, o

[2612] RP [1922], p. 115.
[2613] RP [1922], p. 116.
[2614] SPTP [1934], p. 615.
[2615] SPTP [1934], p. 613.
[2616] SPTP [1934], p. 614.

Pascoaes despido de preconceitos e alheio a influências doutrinais, segue entusiasmado na direcção do *Abismo da fé* cristã professada pelo Apóstolo, mas, embaraçado, em momentos decisivos, pelo racionalismo impossível do Poeta-coro"[2617]. Numa linguagem de um *poeta pagão* e numa *visão trágica da existência*, vê o Universo como pecado de Deus e o resgate, salvação, como iniciativa do remorso divino[2618]. É a sua interpretação gnóstica do *mal* que lhe veda o caminho a Cristo Jesus e à Fé. Entre o imanentismo e o maniqueísmo, de traços de Sampaio Bruno, Teixeira de Pascoaes põe um problema insolúvel diante da si. Neste convívio com Paulo vê abalado o seu teologismo naturalista, pelo confronto de Cristo Jesus com as Fúrias pagãs. O caminho da Cruz e a Sua Páscoa libertam a humanidade pelo perdão. "E porque pode Cristo perdoar? // Porque o mal não é uma substância, mas o efeito duma liberdade negando, escusando-se, fugindo às solicitações dum amor operoso e omnipresente"[2619]. Para o nosso filósofo, com um caráter de profunda convicção pessoal, pecado exige Graça, um *amor excedente* e *plenamente gratuito*. E vê nestas passagens a aproximação do poeta, e sua, igualmente, do realismo cristão. E, mais uma vez, Leonardo Coimbra apresenta o cristianismo como a religião da eterna Verdade no encontro de Deus com a humanidade e vice-versa, mas que em Teixeira de Pascoaes fica aquém por abrir a porta ao idealismo em oposição maniqueísta da verdade e da realidade[2620]. Leonardo Coimbra apelida este pensamento do poeta de "platonismo invertido"[2621] (as ideias concebidas como simples epifenómenos do universo material), que revela um profundo e radical pessimismo que habitava Teixeira de Pascoaes, fruto do seu *maniqueísmo implícito* a vida é uma luta em si e o fim desta é a morte. Mas, e apesar de tudo, Leonardo Coimbra contempla-o como um investigador, alguém em busca, e possuidor de uma *grande sede* de Ser e de Verdade. Ponto de identidade entre um e outro, segundo a leitura do nosso filósofo. E citando o seu texto – " «Procurar Deus é um acto de nossa crença; encontrá-lo é

[2617] FREITAS, Manuel B. da Costa – "Leonardo Coimbra: um comentário ao *S. Paulo* de Teixeira de Pascoaes", in *Nova Renascença*, XVII (1987) 64/66, p. 628.

[2618] Cf. SPTP [1934], p. 616: "Criar é pecar, pois a criação é o mal. // A criação é o mal, porque *separa* a criatura do Criador. // Eis um círculo vicioso, cuja única saída seria uma teoria das liberdades".

[2619] SPTP [1934], p. 617. Ou, exemplificando mais à frente, escreve o nosso filósofo: "A conversão de São Paulo não está na visão dolorosa de Estêvão, está sim na visão real de Cristo ressuscitado. // E se a visão de Estêvão acompanha o apóstolo, é pelo *perdão* que ele dá e pede a Cristo torne eficiente. // Em vez da cólera da vítima feita Fúria, o perdão do mártir feito amor de caridade".

[2620] Cf. DIMAS, Samuel – "A Loucura do Amor de Deus …", p. 249: "Reafirmando que o Paganismo e o Cristianismo representam a mesma religião, Teixeira de Pascoaes defende que, ao contrário da representação pagã do *Banquete* (em que se comunga a Criação, na representação paulina da *Última Ceia* (em que se comunga o Criador) concentra-se o sentido da religião cristã, enquanto culto do espírito que redime a criação material. Na nova refeição, não são as criaturas que se sacrificam à divindade, mas é o próprio Deus que é sacrificado às criaturas, na pessoa de seu Filho".

[2621] SPTP [1934], p. 618: "admitindo a realidade das ideias, num universo do pensamento, evolando-se da marcha ascensional do universo da matéria".

um acto de sua graça…» "[2622] – o nosso filósofo coloca-o como um *peregrino* do Absoluto, independentemente da sua interpretação, num crescendo de vida espiritual.

Então há *fim*, liberdade e liberdades e Deus, mas a gratituidade é ponto assente deste encontro. Questionando-se se é cristão, e até católico, esta obra de Teixeira de Pascoaes valoriza os sacramentos da Igreja como denunciadores de uma nova relação com a matéria: "O sacramentalismo católico é a afirmação da docilidade da matéria à inteira penetração espiritualizante"[2623]. Se ele tivesse descoberto o *pão eucarístico* (Leonardo Coimbra escreve como quem já *conhece/ama* a Eucaristia, *vida penetrada de infinito*)[2624] teria descoberto o significado ontológico: este não é um puro humanismo excedendo-se, mas o encontro, real milagre, com Cristo Ressuscitado. A Eucaristia? Sim, penso que é isto que o nosso filósofo conclui da *estrada de Damasco*. Como, igualmente conclui, que o nosso poeta metafísico está *mal de religião*[2625]. Ora, para o nosso filósofo a religião é uma *relação* de um eu limitado e finito com um Eu Infinito, e é na abertura do eu finito, sobretudo na sua insuficiência, se abre Aquele que o sustenta. E, descrevendo como no Apocalipse das Escrituras, este Deus, o Invisivel, é o "estranho, que bateu para que se abrisse a porta e foi, de pronto, reconhecido por nós como o único e autêntico dono da casa. // 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"[2626]. Teixeira de Pascoaes levanta uma prece a um Deus inacessível, plena de blasfémias sinceras, e na história concreta da humanidade, onde, nem Nietzsche com o seu círculo vicioso de indefinidas e insignificantes transitividades, nem o Universo platónico com o degredo das almas num Universo-cárcere, dão a resposta que possa dessedentar tão *grande sede* de Ser e de Verdade. A história só pode existir no abraço do inteligível e do sensível, e tomar consciência desta é "encontrar o *abraço* do eterno e do tempo, seja, o acontecimento humano em que Deus é presente. O centro da história, a origem das coordenadas históricas é Cristo"[2627]. Cristo é um *facto*, não um conto de fadas ou mito de mentes primitivas, e é a resposta, Origem e Fim, de toda a história do Univero e da humanidade. A libertação, *Salvação*, da Vida só pode vir da Fonte (*Origem*) da Vida: "Paulo não anunciou um mundo

[2622] SPTP [1934], p. 619.
[2623] SPTP [1934], p. 620.
[2624] Cf. SPTP [1934], p. 621.
[2625] Leonardo Coimbra percebe, bem antes do tempo do debate teológico, o desfasamento entre o Cristo da Fé e o Jesus da História, que com Bultmann atinge o seu clímax. E a sua resposta, no plano filosófico, é deveras interrogativa: "Não é tentando refazer os evangelhos por síntese de textos anteriores que muitos despedem o Cristo da história e a sua divindade?" (SPTP [1934], p. 622). E mais à frente, no final deste artigo, escreve: "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" (SPTP [1934], p. 630).
[2626] SPTP [1934], p. 623.
[2627] SPTP [1934], p. 627.

novo, ensinou um homem *novo* em cada homem, *novo* não só porque se *renova* em Cristo, *novo* também porque o antigo, o passado mesmo adquire um *novo* sentido, o verdadeiro sentido, pelo mérito e pelo amor de Cristo"[2628].

O teólogo e filósofo jesuíta, **Pierre Rousselot** (1878-1915), enquadra o problema crítico numa abordagem de uma metafísica geral do conhecimento, intimamente ligada à vontade. Assim, na esteira de São Tomás de Aquino, adota um intelectualismo que defende um certo primado da inteligência, mas indissociavelmente unida ao amor, como defenderá, também, a tese de duas conceções do amor de Deus. Primeiro, uma conceção *física do amor de Deus*, sublinhando a continuidade entre o amor em si e o amor de Deus (a beatitude cristã da união com Deus); em segundo, uma conceção *extática do amor de Deus* que leva o homem a sair de si e a perder-se em Deus (o amor que vence o egoísmo no homem e o humaniza). Para este autor o intelectualismo tomista é a vida intensa e o misticismo o intelectualismo integral. A presença deste autor na biblioteca de Leonardo Coimbra, e a sua mundividência cristã e filosofia do conhecimento, estão sem dúvida presentes na obra do nosso filósofo. É, sem dúvida, um dos fautores tomistas na filosofia leonardina.

O filósofo belga **Joseph Maréchal** (1878-1944), jesuíta, é de sobranceira importância para o influxo neotomista em Leonardo Coimbra, que usou o método transcendental na renovação do tomismo medieval em *Le Point de Départ de la Métaphysique* de 1922. É sem par a sua fama de ter aberto, como se de uma autêntica revolução se tratasse, a filosofia escolástica ao diálogo como a filosofia moderna, constituindo-se como trave mestra da mesma o famoso texto supra citado. É no confronto do tomismo com o kantismo que busca uma base sólida, mas igualmente consistente, para a metafísica. Partindo da explicação histórica do agnosticismo metafísico de Kant, afirma o valor do tomismo, e sobretudo da metafísica de São Tomás de Aquino, pela procura da unidade das funções cognoscitivas no conceito e na afirmação, que supera assim os argumentos da crítica kantiana. Por outro lado, defronta-se especulativamente com a filosofia crítica e elabora uma crítica metafísica, bem como analisa as condições de possibilidade da constituição do objeto imanente do conhecimento. É pela ontologia, seu terreno filosófico de eleição, que reivindica um realismo crítico capaz de satisfazer os requisitos da crítica kantiana. Como, indiretamente, aceita o ponto de partida kantiano do objeto fenomenal e o seu método transcendental de análise, julgando-se capaz de superar Kant pelo dinamismo intelectual que a crítica negligenciou. Assim, segundo o seu pensamento, a ordem dos fins ultrapassa a ordem fenoménica, colocando a inteligência na esfera objetiva do real. A finalidade

[2628] SPTP [1934], p. 628.

torna-se o ponto de apoio do realismo metafísico da afirmação absoluta do ser e sua mais radical condição de possibilidade do conhecimento dos objetos. Este autor produziu igualmente obra sobre a psicologia da experiência mística que abriu novas possibilidades de reflexão sobre a natureza do conhecimento humano.

Albert Einstein (1879-1955), que se considerava um homem profundamente religioso, vivia em contemplação de uma verdade que o transcendia e que lhe permitia acesso; e dotado, igualmente, de um humor particularmente irreverente. Não deixou de ser alguém profundamente incomodado e preocupado com as grandes questões da humanidade, contudo são as *duas teorias da relatividade* a sua grande obra que indelevelmente influenciou Leonardo Coimbra neste caminho humanista e humanizante. O aparecimento da nova Mecânica não-galileana é, para o nosso filósofo, de um valor insubstituível, pois exerceu junto do *grande público científico* uma função libertadora, em tudo similar àquela que a crítica tinha exercido junto do *menor público filosófico*. O tempo era para muitos cientistas e filósofos, salvando raras exceções (por exemplo, Poincaré), uma realidade última e irredutível, quer dizer, um *cousismo*. Por outro lado, o *relativismo einsteiniano* é só mais uma prova da profundeza das análises de Henri Bergson dos conceitos basilares de pesquisa científica, e de sobremaneira da sua teoria do conceito, "como simples instrumento discursivo, quase sempre contaminado de utilitarismo antropológico e social"[2629]. Porém, independentemente de Bergson, é na física, com Einstein, que aparece a justificação da analítica do conceito. E este terá sido um erro em que persistia Bergson e o desviou para um quixotismo de função. E, afirma o cientista Carlos Fiolhais, é "notável que um filósofo, português no caso, se tenha logo apercebido, no essencial, do erro"[2630]. Mas, regressando a Einstein, é com este que o tempo deixará de ter a forma galileana para ter a *forma de Eisnstein* pela atenção dada aos fenómenos eletromagnéticos. Estes exigem a velocidade da luz como limite das velocidades físicas o que permitirá a reforma do conceito de *Tempo*. Assim, "se há uma *velocidade limite*, se o Universo físico resiste aqui à nossa precipitada sistematização, então teremos de refazer a nossa *linha do tempo* se quisermos que ela valha para todo o observador possível, isto é, para todo o Universo físico. // E eis todo o segredo da reforma de Einstein"[2631]. Com Einstein a cosmologia e a cosmogonia, que a filosofia tinha deixado escapar do seu domínio, entra na esfera do saber

[2629] DR [s/d], p. 451.
[2630] FIOLHAIS, Carlos – "Bergson, Einstein, Coimbra e o Problema do Tempo", in AA.VV. – *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1994, p. 79. E mais: "o autor de *O Criacionismo* foi o primeiro em Portugal a escrever as equações da relatividade restrita, salvo em 1912. Haveria mais tarde de as repetir em várias ocasiões, enfatizando sempre a simplicidade e a elegância da matemática relativista e do pensamento que lhe está associado" (p. 83).
[2631] ITRCF [1924], p. 50.

científico. Com a teoria da relatividade[2632] com gravitação sugere, reforçando a convicção leonardina, "elevada a hipótese cosmológica de Universo ilimitado mas finito"[2633]. Com a sua teoria da relatividade especial faz a síntese da mecânica clássica, da ótica e da teoria eletromagética de Maxwell. Estendendo o princípio de relatividade clássica (de Newton) do movimento retilíneo uniforme também aos fenómenos electromagnéticos. A sua teoria da *relatividade restrita*[2634] prevê certos fenómenos, superando ou aperfeiçoando a teoria de Lorentz (a ideia de contração), já verificados, "liberta da prisão do absoluto, e é, transformada e generalizada, nas mãos de Einstein, um método novo de síntese da fenomenologia física"[2635]. Aqui, o espaço e o tempo não são absolutos (independentes entre si), mas relativos, formando a conexão espaço-tempo[2636]. Também a massa é uma grandeza relativa e não absoluta, variando com o movimento, e, estendendo a teoria quanta de Max Planck, apresenta a luz como descontínua (irradiando por quanta de energia), o que explica o efeito fotoeléctrico. "Seja como for Einstein aceitou em todo o seu rigor o princípio da relatividade restrita com a constância da velocidade da luz e o grupo de transformações que a conservam"[2637]. O espaço e o tempo deixam de ter a rigidez da mecânica clássica, que não passava de um *abstrato limite*. Em rigor, com esta conceção de *relatividade restrita* procura dar um golpe fatal a uma ciência absoluta que se exprime em dois pólos, o positivismo e o pragmatismo, e esta é "uma ciência *absoluta* são os preguiçosos de alma, que desejariam a quietude de uma vida sm evolução, nem esforço"[2638]. Já a teoria da *relatividade geral*[2639], a segunda, é uma teoria da gravitação, em que faz a extensão do princípio de relatividade a todos os movimentos da física. "A física de Einstein não vem, como as geometrias não-euclidianas, mais que a mostrar como o real obriga os conceitos limites a uma *especificação* adaptativa e também como conceitos separados ainda pela abstracção, como o Espaço e o Tempo, são solidários e indissolúveis na vida da Experiência"[2640]. Consistiu em reduzir as forças de gravitação a forças de inércia, de modo que o universo einsteiniano seja a compilação mais alta, a forma mais

[2632] Cf. CMTCNCEU [1923], pp. 350-353.
[2633] ADE-VCF [1922], p. 104.
[2634] Cf. RE [1923], pp. 129-141. "Einstein vai generalizar com a larga audácia do inovador. Einstein não dirá «não foi possível…»; Einstein não dirá que os caminhos ou as velocidades são diferentes. Mas dirá que «não é possível…» e que a velocidade da luz «se não compõe» com as outras velocidades, mas é sempre a mesma. // E é partindo destes dois princípios ou postulados, sugeridos pela experiência, que vai construir a sua teoria de *relatividade restrita*, isto é, *sem gravitação*, cujas previsões a experiência irá confirmar brilhantissimamente" (p. 132).
[2635] NITeFE [1921], p. 302.
[2636] Cf. OHDM [s/d], p. 319: "O que Einstein concluiu das incapacidades daqueles conceitos científicos [da Grécia Clássica] para a boa explicação dos fenómenos, como o peso da luz, a variação do periélio de Mercúrio, a variabilidade das riscas espectrais com a proximidade das massas, etc".
[2637] DR [s/d], p. 455.
[2638] ADE-VCF [1922], p. 104.
[2639] Cf. RE [1923], pp. 141-145.
[2640] NITeFE [1921], p. 304.

completa e definida da inércia (substituinda a inércia de Galileu). Ora, é esta *teoria de relatividade* que servirá de base ao progresso filosófico e humanístico do nosso filósofo. "Mas a grande lei da Unidade é do princípio de entropia que sobreleva como implícito querer universal todos os fenómenos do mundo físico. // A veleidade de encontrar um monismo nas teorias energéticas do Universo encontra na teoria de Einstein o formal desmentido na equivalência da massa e da energia, como já recebera a descontinuidade na toria dos *quanta* de Planck"[2641]. Logo num dos seus primeiros artigos, *O homem livre e o homem legal*, a sua crítica, e um passo definidor do seu humanismo em construção que nunca lhe desaparecerá – a liberdade –, baseia-se no critério científico de relatividade: "A Lei, por omnipotente, é omnisciente, e por isso incompatível com o critério científico de relatividade em que diz fundamentar-se"[2642]. Para o nosso filósofo isto só comprova o seu pensamento consubstanciado n'*O Criacionismo*, e repetidamente afirmado e aprofundado, isto é, a evolução experimental dos conceitos como chão vital do seu pensamento pensante.

José Teixeira Rego (1881-1934), autodidata muito conceituado, que se doutorou em 1925, e que repartiu a sua ânsia de conhecer pela História das Religiões, a Etnologia e a Linguística e Literatura. Este republicano assumido destacar-se-á na Renasceça Portuguesa e na sua revista *A Águia*, e foi convidado pelo nosso filósofo a lecionar na Faculdade de Letras do Porto em Filologia Portuguesa. A sua obra mais notável, de 1918, intitula-se *Nova Teoria do Sacrifício*. Aqui define a universalidade do Sacrifício, pois não há cultura ou Povo que não o conheça e pratique, e indaga o Rito como representação dramática do Mito e das Tradições Arcaicas. O *regime alimentar* torna-se o pilar da sua compreensão e interpretação do *sacrifício*. A mutação alimentar no *antropóide* de frugívoro para carnívoro e omnívoro, isto numa interpretação naturalista e transformista, faz surgir a *humanidade* que *vive em cidade* (civilização) e cinde com a natureza. A inteligência e a guerra serão duas das expressões desta mutação alimentar na vida dos homens e das mulheres. A leitura que faz do *Pecado Original*, plena de originalidade, é surrealista – a permuta do *fruto da árvore da Vida* pelo da *Árvore da Ciência do Bem e do Mal*. E estende a todos os sacrifícios, passados e atuais, como sendo a representação ritual deste acontecimento/mito original. Enfim, é nesta metamorfose inicial e na sua comemoração que reside a origem da *vida mental* e das religiões, da filosofia, das ciências e da civilização. Quando apresenta a *Teoria do Sacrifício*, que lhe parece mais viável, procura concluir pela importância da *atividade mítica*, fenómenos coletivos que denotam atividades psicológicas profundas. É aqui, que remetendo para uma nota de rodapé, denuncia a influência deste pensador no seu próprio pensamento criacionista – "Sobre o assunto há dois trabalhos notáveis de José

[2641] MPC [s/d], p. 444.
[2642] HLHL [1907], p. 88.

Teixeira Rego – sobre a queda e sobre o dilúvio. O primeiro já publicado, o segundo em elaboração"[2643].

Teilhard de Chardin (1881-1955)[2644] acolhe a visão evolucionista da natureza e do cosmos, descobrindo nela uma profunda harmonia com a teologia cristã da Parusia, a meta-histórica do Cristo Total (o *Corpo Místico* do qual o Senhor Jesus é a Cabeça). Para o cientista-teólogo, a cosmogénese continua na antropogénese, encontrando nela o seu sentido, e a antropogénese continua e encontra o seu sentido na cristogénese. Assim, este processo evolutivo de complexificação, que explica a constituição da litosfera e da biosfera, orienta-se no sentido da construção da noosfera, que se dá por um processo de socialização personalizante (ou amorização). Este impulso evolutivo recebe o seu sentido de um *ponto ómega*, que não pode ser impessoal, e tem de estar além da evolução, isto é, Transcendente. Uma evolução para a qual o Universo tende, convergindo, em ascensão complexificante e Plenificante. Assim, para Teilhard de Chardin, chegamos por esta via à noção de um Deus encarnado, de um Homem assumido por Deus (prefiro a expressão *Deus fez-se Homem*), no qual toda a humanidade está chamada a recapitular-se num praterno Reino de Amor – como tudo isto se parece com os escritos de Leonardo Coimbra –. Está presente, como antecipado no nosso filósofo, quando recorre à teoria da causalidade metafísica, denunciando o panteísmo evolucionista de Guerra Junqueiro, questionando o indefinido do seu amigo poeta: "*Vieram do infinito e infinitamente caminham para o infinito*"[2645]. Mas se no ser inicial não estiver virtualmente o todo que a evolução atualiza, então esta evolução ascensional é absurda. Do menos não pode provir o mais, logo é necessário recorrer a um ente exterior à evolução que a cause. Claro que para Guerra Junqueiro o Deus oculto manifestou-se ao universo para regressar a si próprio, então, interroga Leonardo Coimbra, qual é a finalidade dessa manifestação? O nosso filósofo responde: "A vida é uma árvore: a luz é o solo que a alimenta, as raízes são rochas de luz condensada, antes luz morta e petrificada, o tronco é a vida, as folhas os homens, a flor a consciência e o fruto será Deus. // Mas a árvore nasce duma semente, isto é, dum fruto que a contenha ou duma ideia que a crie: sempre será Deus antecedente e nunca simples consequente. // E Este se existe, é, na virtualidade primitiva, a *causa* e a *ordem* da

[2643] C [1912], em nota de rodapé nº 1, p. 258.
[2644] Cf. PATRÍCIO, Manuel Ferreira – *Leonardo Coimbra e Teilhard De Chardin*. Évora: Edição da Universidade de Évora, 1983. "Leonardo pensou sobre premissas idênticas às de Teilhard, e caminhou em direcção a conclusões semelhantes às de Teilhard. O caminho foi diferente, como foi diferente o caminhar. As conclusões foram semelhantes, mas não idênticas" (p. 7). E, mais à frente, acrescenta Patrício: "O parentesco entre os dois pensadores é evidente, ainda que seja possível distinguir entre um Leonardo que põe a realidade como pensamento e um Teilhard que põe o pensamento como realidade. Mas é certo que um fala como filósofo, e é da filosofia que vê e justifica a ciência e a própria Realidade; enquanto o outro fala como «hipercientista», que vê e explica a Realidade e também a filosofia e a teologia " (p. 27).
[2645] GJ [1923], p. 349.

evolução: a causa consciente e ordem consciente darão uma evolução finalista e não o eterno indefinido do evoluir, do morrer para renascer"[2646]. Como isto tem o odor antecipado de Teilhard de Chardin, superando o que em *O Criacionismo*, na esteira da crítica kantiana, via Hannequin, tinha rejeitado – a causalidade metafísica –, como expressa a interdependência das causas na produção consciente de qualquer efeito. Mas este autor dá prevalência a uma energia psíquica sobre a energia física, afirmando, por outro lado, que há uma só *energia* constitutiva da Unidade Plena do Cosmos. Ora, para o nosso filósofo a vida é uma realidade superior à matéria e que a consciência é uma realidade superior à vida, e, simultaneamente defende, que esta não é um acidente da matéria, mas uma realidade primeira que existe em si. Logo, a Vida é um movimento ascensional da Consciência que na humanidade se torna reflexiva – "A vida não é um acidente, mas uma primeira realidade, capaz de existir em si. (…) // (…) // A vida consciente na sua plena manifestação, isto é, a pessoa, é a *realidade* mais verdadeira e completa // (…) // Sim. A vida dirige a matéria e, sendo uma realidade essencial, é eterna. É eterna, ou em si, ou numa permanente fonte criadora que, por isso mesmo a contém, a realiza. // A consciência dirige a vida e é superiormente a pessoa. A pessoa é uma irredutível realidade essencial; é pois eterna, em si, ou numa fonte de eternas águas, que a realiza. Se assim não for, estas realidades, que jamais sairão das realidades inferiores, jamais serão"[2647]. E, por outro lado, toda a evolução tem Deus como causa, ordem e fim, ou, causa criadora metafísica, inteligente e livre. Chega, ou pelo menos aproxima-se, do conceito cristão de um Deus pessoal. N'*A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, o nosso filósofo, contemplando a evolução do planeta afirma: "Mas a evolução planetária mostra-nos, pelo contrário um crescimento de consciência atravessando a matéria"[2648]. A própria consciência evolui, dentro da Vida, "do mínimo para o máximo da consciência"[2649], mas, infelizmente, ainda que expondo a humanização do ser humano, escreve sobre "raças humanas menos inteligentes"[2650]; o nosso filósofo, em 1923, ainda tem muito caminho para fazer…

O meu conterrâneo, **Alfredo Pimenta** (1882-1950), polemizou com o nosso filósofo acerca da pena de morte e da corrente filosófica que Leonardo Coimbra denuncia como presente na sua obra: o materialismo determinista. É com severidade e firmeza que o nosso filósofo reage, num artigo em que o acusa de imbecilidade (*A autópsia de um imbecil. O sociólogo Alfredo Pimenta*, de 1909, que prometia a continuação destes dois artigos, agrupados na suas *Obras Completas*, mas de facto não a teve. Contudo o artigo *O princípio*

[2646] GJ [1923], p. 350.
[2647] C [1912], p. 316-317.
[2648] RHHS [1935], p. 117.
[2649] RE [1923], p. 270.
[2650] RE [1923], p. 270.

da conservação da energia é o que continua estes, só que deixou de lado a referência explicita ao *sociólogo* Alfredo Pimenta). Assim o descreve, a quem apelida de patife – "Eis o irritante lado pessoal, que fui obrigado a aclarar e que vou resumir e concluir. Ataquei doutrinária, leal e decentemente o sociólogo, respondeu-me canalhamente o fadista. Procurei aclarar ideias, procurou navalhar-me a seriedade e o carácter"[2651]. Alfredo Pimenta começou por ser um anarquista sentimental, mas é Nietzsche e Stirner que mais indelevelmente lhe marcaram o espírito e a sua filosofia. Estas influências, num espírito integralista, levam-no afirmar o valor que um só homem, o homem superior, tem e não todo o homem, construindo uma conceção totalitária. Encantado por Auguste Comte julga ser linear a passagem de Nietzsche para Comte, contudo em Comte a sociedade, e não o super-homem nietzschiano, é que é o único e verdadeiro super-homem. Julgou mal. Desiludido com o liberalismo monárquico adere a um republicanismo conservador, mas mais concretamente de cariz autoritário e tradicionalista. O caos da primeira República portuguesa em muito contribuiu para esse conservadorismo acentuado em Alfredo Pimenta, fazendo-o regressar à Monarquia, mas não de cariz constitucional como a anterior, mas de poder pessoal e antiliberal, nacionalista e corporativa, para ele, a Monarquia verdadeira. A sua descrença é tão grande no poder político e na reflexão filosófica, que se entrega nos braços da fé católica pelos piores motivos. Acusado de ser um fideísta e um teocrata. O seu ceticismo, cada vez mais cadavérico, parece ser a sua verdadeira fé – até a ciência se tornou efémera e sem valor cognoscitivo. Diante de Alfredo Pimenta e as suas posições político-filosóficas, o nosso filósofo julga ter o "dever social de esfrangalhar um parvo perigoso e o dever pessoal de arrebentar um patife"[2652].

Toda esta polémica brota da reação de Alfredo Pimenta ao artigo de 1909, *A Inquisição Positivista*, sobre a pena de morte, que Leonardo Coimbra percebeu como injuriosa e ofensiva da sua dignidade e seriedade pessoal e filosófica. É a partir da obra alfredina, os *Factos Sociais*, desmontando a sua argumentação pseudolibertada das "peias metafísicas e teológicas"[2653]. O argumento, já no artigo anteriormente citado e criticado, que primeiramente procura denunciar é o determinismo do crime, supressor da liberdade humana. O "nosso sociólogo, tão cuidadoso na distinção *verbal* dos dois termos, supondo-se a afirmar o determinismo, diz que o homem faz de joguete entre milhares de forças que sobre ele actuam, desde as qualidades hereditárias até às influências mesológicas. – O que é estreme fatalismo"[2654]. Acusando-o de reduzir tudo ao movimento mecânico, mesmo ao absurdo do mecanicismo biológico, concluindo o absurdo do espontâneo, tornando-se um metafísico de uma nova dogmática de que se dizia liberto. Assim, a crítica da posição filosófica da causalidade denota a inversão, segundo Leonardo Coimbra, da relação deste

[2651] AAI [1909], p. 158.
[2652] AAI [1909], p. 157.
[2653] AAI [1909], p. 158.
[2654] AAI [1909], p. 159.

princípio de causalidade e a inércia, que Alfredo pimenta coloca como a garantia do princípio de causalidade. Se assim não fosse, afirma a filosofia alfredina, o princípio da inércia de Kepler perderia a sua característica de lei. Extrapola, de seguida, para a confusão do estudo da responsabilidade aplicando a esta, após a tentativa de definição de crime, as teses do determinismo. A humanidade é apresentada como sendo " «absolutamente um autómato» "[2655] e a responsabilidade como não tendo correspondência real. E na abordagem sociológica do vimaranense Alfredo Pimenta, generalizando o que entende por leis da natureza, conclui pela fixidez e invariabilidade das leis dos fenómenos sociais. Esta complexidade é tida pelo nosso filósofo como uma audácia metafísica, só que ferida pela banalidade e ligeireza com que a filosofia alfredina generaliza e confunde as diversas contribuições filosófico-científicas e a própria incoerência do seu discurso filosófico.

Talvez, e neste diálogo com Alfredo Pimenta surgem caminhos a desbravar pela filosofia leonardina quanto a Deus e à humanidade, desvelando pontos essenciais do que vai sendo o seu pensamento e agir. E esta citação do texto em questão mostra-nos um dos seus pilares fundamentais em contraposição com os materialistas e mecanicista. Estes podem concluir, com Alfredo pimenta, por um "Universo reduzido a uma causa única tirando de si, espontânea e arbitrariamente, a realidade concreta temporal e espacial"[2656]. Mas isto é uma demonstração por absurdo da falsidade de *background*. Boutroux, e de sobremaneira o criticismo de Poincaré, são os seus auxílios da filosofia da ciência na denúncia deste absurdo. As filosofias mostram-nos que toda a construção científica é sintética e contingente. Só a análise é necessária. Com Poincaré apresenta que "a realidade objectiva difere da realidade científica, que somente é um simbolismo cómodo solicitado pela experiência. A ciência não é o decalque da experiência, mas a experiência trabalhada pelo espírito. Alcança porque é *solicitada* pela experiência e é necessária porque é convencional. Aos dados sensuais caóticos a ciência substitui os seus dados convencionais (entenda-se como é a convenção) claros e exactos"[2657]. O dado real que Alfredo Pimenta é o esquecimento, e é este é o seu erro capital, do indivíduo que não se deixa manietar ou "incapaz, (…), de se arranjar convenientemente"[2658]. Em sociologia, avisa o nosso filósofo, não se pode tratar como se fosse matemática ou física, pois lidamos directamente com o indivíduo, livre e criador, e não governado, como se de um fantoche se tratasse, por forças estranhas e exteriores. E estas são, sem dúvida, traves mestras do seu humanismo

Na segunda parte deste texto, em rigor o segundo artigo deste *artigo*, Alfredo Pimenta é acusado de tentativa, pessoal e casual, de enxertar e extrapolar no organicismo de Auguste Comte o individualismo de Stirner e de Nietzsche. E este é também um dos erros capitais da filosofia alfredina. Acerca da leitura que faz de Auguste Comte apresenta-a como "o

[2655] AAI [1909], p. 160.
[2656] AAI [1909], p. 161.
[2657] AAI [1909], p. 162.
[2658] AAI [1909], p. 162.

assombro do irreflectido moço e o pasmo do estudante ignorante e verboso"[2659]. E por isso permanecer num puro organicismo. O anarquismo de Alfredo Pimenta é deturpado e confuso pela influência obsessiva do cientismo comtiano, buscando a fórmula matemática da anarquia. Esta está patente na ideia, que Leonardo Coimbra acusa de original, da invariabilidade das leis sociais. Isto sempre acompanhado pela impertinência e presumível ignorância dos metafísicos. Mas os leitores não são tão ignorantes como supõe Alfredo Pimenta, como as leis sociais não são tão invariáveis como categoricamente afirma. E questiona-o o nosso filósofo – "E o senhor sabe o que é uma lei? Sabe o que quer dizer que uma lei científica é invariável? // Uma lei científica é sempre uma relação entre abstracções dominando o *devenir* de um sistema material isolado. // Ela é infalível porque é convencional, invariável porque é abstracta"[2660]. E isto é aplicável ao homem e à sua sociedade? Não, é perentório o nosso filósofo. Os sistemas evolutivos, biológicos e sociais não se sujeitam à lei de Comte, pois traduzem *hábitos* e *preguiças* de um sistema cuja essência é criadora. "O meio social é, obra da sociedade e não causa geradora da sociedade"[2661]. É uma conjugação estúpida e forçada a que faz o filósofo vimaranense entre Auguste Comte, Nietzsche e Stirner. Ora se Nietzsche é o libertador do indivíduo, como confundi-lo com um organicismo ofuscador do indivíduo, levado por forças invariáveis e estranhas, onde a sociedade apresenta como ideal a *luta animal*. "Aplicando o princípio da invariabilidade das leis sociais, o Sr. Pimenta chega pela positividade a achar a órbita da civilização e afirma o futuro do seu Anarquismo, não comunista mas individualista ou a grandeza da humanidade. Aí chegará o homem pelo «*egoísmo consciente*», derruindo tudo e ficando em pleno estado de natureza selvagem"[2662]. É um sociologismo científico, banhado por um otimismo social absoluto, um necessitarismo social e a invariabilidade das leis sociais, que não se preza de uma análise do alcance da ciência. Roça, sem bem entender, o positivismo e o materialismo haeckeliano, que não raras vezes confunde, segundo Leonardo Coimbra esta é uma *grave heresia*. O texto é muito personalizado, os dentes não se partem, mas alguma finura está ausente do texto. Como esta, entre tantas outras – "Ah, grande besta! (…). E quanto à «*demonstração do postulado*», olhe: vá… *advogar*"[2663].

Dona **Sílvia Cardoso** (1882-1950), Sílvia Cardoso Ferreira da Silva, comumente apresentada como uma assistente social, representa na vida do nosso filósofo muito mais do que isso. Ela não terá sido estranha à evolução espiritual de Leonardo Coimbra, que

[2659] AAI [1909], p. 162.
[2660] AAI [1909], p. 163.
[2661] AAI [1909], p. 164.
[2662] AAI [1909], p. 165.
[2663] AAI [1909], p. 166.

Amândio César refere como uma "presença mística na vida de um Sábio"[2664]. Desde que fundou, em 1930, a Casa do Retiro da Gandra, junto a Baltar, a que se associa a Carta Encíclica do Papa Pio XI, *Mens Nostra*, ela tornou-se uma guia espiritual do catolicismo para muitos intelectuais portugueses antes da Segunda Grande Guerra.

Jacques Chevalier (1882-1962), mestre de Jean Guitton, segue o filão da tradição do pensamento filosófico católico e gaulês que teve os seus inícios em Blaise Pascal e de um espiritualismo realista e anti-sistemático que encontrou em Maine De Biran. Presença na biblioteca do nosso filósofo, terá contribuído, certamente, para lhe reforçar a informação sobre Blaise Pascal e De Biran, bem como da filosofia francesa.

Jacques Maritain (1882-1973) em 1936, no ano da morte do nosso filósofo, publicou o livro *Humanisme Intégral*, versando a mesma temática. Maritain explana a visão cristã do humanismo, começando por distinguir os vários sentidos da palavra. De recorte aristotélico-tomista (um tomismo essencial, vivo e integrador) defende um humanismo filosófico, opondo-se a um humanismo antropocêntrico surgido no Renascimento e na Reforma. De sobremaneira a versão marxista é por ele denunciada, que o leva a propor, em contraposição, um humanismo integral, teocêntrico e um *humanismo de encarnação*, confirmando e reafirmando o valor concreto e integral da pessoa frente dos valores, cada vez mais absolutos, da economia, do social e do coletivo. Para Jacques Maritain os conceitos de pessoa e indivíduo, corrigindo o dualismo e racionalismo cartesiano, projeta-se numa conceção personalista e comunitária de profundas implicações sociais e politicas. O humanismo tende em geral, e na sua essência, a fazer da humanidade aquilo que verdadeiramente ela é – humana –, manifestando a sua grandeza original e tornando-a participante de tudo o que pode contribuir para a enriquecer na Natureza e na História, exigindo, ao mesmo tempo, que desenvolva todas as suas virtualidades, e desenvolva em concórdia a sua liberdade. O nosso filósofo, na primeira referência que lhe faz, de severa crítica irónica, apelida-o de *o venturoso Sr. Maritain*. Entendendo a humanidade ou humanismo como *uma intelectualização do homem*, começa por afirmar não conhecer Deus e os anjos, pessoalmente, como este pensador francês. Mas, e a propósito deste, acha "útil fazer como S. Tomás uma escala de inteligências desde o Acto puro de Aristóteles até ao acto intelectual do ser composto que é o homem, passando para aqueles hipotéticos anjos com os quais o Sr. Maritain julga demonstrar os erros de Descartes e de Kant"[2665]. Leonardo Coimbra demonstra aqui algum desprezo irónico pela integridade da Fé cristã, como ainda a sua distância em relação ao conceito da divindade do cristianinsmo. Deus é

[2664] CÉSAR, Amândio – "D.ª Sílvia Cardoso …", p. 365.
[2665] LA [1926], p. 134.

transcendente, e no judaísmo é mesmo o *Totalmente Outro*, mas é Pessoal e se *fez perto* da Sua Criação – o Emanuel. E ao contrário do que dá a entender neste breve texto, a *Relação*, em Deus e da humanidade com Deus, é marca única do Cristianismo de sempre. Por isso, reforçando este entendimento, que sofrerá rápida evolução em Leonardo Coimbra, escreve: "Mas o Deus da nossa civilização é transcendente, *é*, sem o podermos atingir jamais, e só na experiência dele nos poderemos aproximar, pois (à Maritain) não somos anjos e só na experiência sensível poderemos ir florescendo em *ideias*"[2666]. Este autor, nascido cristão da Reforma e tornado cristão Católico, propõe um humanismo integral de forte pendor cristão capaz de superar, e as críticas são comuns a Leonardo Coimbra, o humanismo liberal burguês e o humanismo marxista e social. A sua proposta, de um humanismo integral e teocêntrico, onde a própria humanidade tem raízes, reconhece o valor concreto e total da pessoa humana, e, sobretudo, um *humanismo de encarnação*. Não existem provas de mútua influência, embora seja inegável a presença de Jacques Maritain na sua biblioteca. Como, por outro lado, se Leonardo Coimbra e a sua obra, mesmo hoje em Portugal, são paroquiais ou de impacto apenas local (lamentavelmente), a de Jacques Maritain é obra de base do Concílio Vaticano II. Pinharanda Gomes refere assim a ligação entre os dois: "Mesmo sem conhecimento do léxico peculiar ao chamado personalismo cristão, que emergiria de um Jacques Maritain, por via do tomismo – e Leonardo nunca foi um tomista, antes pelo contrário, ainda que numa certa fase o estudasse – o mestre criacionista atende univocamente a um personalismo, nele *sui-generis*: sem o léxico do personalismo, próximo das terminologias liberais do findo século XIX, em Leonardo o substantivo *indivíduo* significa, na mais das vezes, a *pessoa*. Indivíduo respira, no discurso leonardino, personalismo"[2667].

Ortega y Gasset (1883-1955), como o nosso filósofo, a sua obra filosófica é vazada em moldes que se afastam dos esquemas clássicos, apresentando-a em ensaios (pequenos e grandes) e abrangendo as mais diversas áreas conhecimento e da ação humana. Nas incursões em *embaixadas culturais* a Espanha leva-o ao encontro de personalidades de grande expressão no meio cultural espanhol, resultando destas "o convívio com figuras notáveis da cultura espanhola como Ortega y Gasset, Garcia Morente e Eugenio d'Ors, com quem partilha questões filosóficas, religiosas e culturais; participa das homenagens à escritora chilena Gabriela Mistral e vê o seu valor reconhecido quando recebe a grande cruz da Ordem Civil de Afonso XIII"[2668]. Foi em 1922 que Leonardo Coimbra, pessoalmente, se encontrou com Ortega y Gasset – a quem apelida de "o grande espírito,

[2666] LA [1926], p. 138.
[2667] GOMES, Pinharanda – "O Humanismo Personalista …", p. 251.
[2668] RELVAS, Susana Soares S. Rocha – "A «Embaixada Cultural» de Leonardo Coimbra. Relações culturais com Brasil e Espanha", in AA.VV. – *Actas do Congresso Internacional. Pensadores Portuenses Contemporâneos (1850-1950)*. Vol. II. Lisboa: UCP/IN-CM, 2002, pp. 358-359.

agudo e criador da filosofia espanhola"[2669] –, que resulta "dos seus sistemas filosóficos convergentes numa visão metafísicia do mundo, regulada por uma teoria do amor, considerando o valor da Ciência, da Cultura e da Ética, ajustada a uma pedagogia ao serviço da acção pátria"[2670]. Partilham da mesma oposição à mentalidade positivista e tecnicista, e propõem, na essência, a mesma reforma cultural da nação pela ação moral e estética, pedagógica e política, em fortes traços filosóficos.

Este filósofo de Madrid é conhecido pela sua filosofia da Circunstância e da Razão Vital. Na *teoria da circunstância* defende a tese de que é na circunstância que a humanidade comunica com o universo (é a sua famosa frase, *eu sou eu e a minha circuntância*), como ponto de partida, e essencial, do existir humano. Aqui apresenta, igualmente, a sua tese da perspetiva, que não é a deformação, mas sim a organização da realidade. A *razão vital* é apenas uma forma e função da vida, que possibilita à humanidade uma ideia ou uma interpretação do mundo. E a humanidade é a realidade radical, mas não a única, nem mesmo a mais importante. Não sendo uma coisa, a pessoa humana faz-se, continuamente, a si mesma. A matriz antropológica, de uma e outra filosofia, encontra-se, em ambos, "na compatibilidade entre ciência e religião, entre ideias e crenças e no amor como eixo fulcral"[2671]. Susana Relvas atribui[2672], e certamente com razão, as palavras da direção d'A Águia, de 1924, números 28-30, sobre o acompanhamento do pensamento leonardino e d'A Renascença por Ortega y Gasset, a Leonardo Coimbra, que ressalva no artigo o carinho que é manifestado poer Ortega Y Gasset; porém, na Biblioteca Memorial do nosso filósofo não se encontra um único exemplar do autor espanhol. Mas o nosso filósofo manifesta conhecimento da obra do autor espanhol, quando em 1929, comenta um texto de 1925 – *A Desumanização da Arte* –, afirmando: "A própria tendência, que Ortega y Gasset julga ver na arte para a desumanização, não é mais que a fixação da retina do artista pela libertação caótica de energias *informadas*, dominadas por leis"[2673].

António Sérgio (1883-1969) na Escola Naval (1903) foi, por algum tempo, instrutor de remo e, mais tarde, opositor ideológico e político de Leonardo Coimbra. É nesta escola, onde conhece e torna-se amigo do que mais tarde veria a ser o Almirante Mendes Cabeçadas, que lhe provoca uma amarga desilusão. O polemista e ensaísta António Sérgio é tido por, opositores e simpatizantes, uma das figuras mais caras da cultura e sociedade portuguesas do século XX. A sua marca mais indelével na sua personalidade filosófica e

[2669] IVM [1922], p. 40.
[2670] RELVAS, Susana Soares S. Rocha – "Leonardo Coimbra e Ortega y Gasset: entre a Razão Experimental e a Razão Vital", in *Nova Águia*, 10 (2012) 2, p. 52.
[2671] Idem, *Ibidem*, p. 55.
[2672] Cf. Idem, *Ibidem*, pp. 60-61.
[2673] AMA [1929], p. 337.

política é o seu intelectualismo. A sua matriz geral é platónica, mas o seu modo de pensar é cartesiano e espinosana a sua índole noético-ética. Traça o seu pensamento num horizonte iluminista, mas, simultaneamente, kantiano no seu intuito formal e transcendental. Também neo-kantiano na potenciação das formas, de um formalismo puro, e discípulo de Fichte na conceção da consciência como pura atividade. Politicamente marca a sua intervenção político-social na inspiração de Anthero de Quental e de Proudhon. Muito crítico de tudo e de todos, jamais ousou questionar os pressupostos e as suas afinidades filosóficas em que apoiou o seu pensamento e a sua intervenção política. Se é de lamentar a ausência na sua obra ensaísta e filosófica de duas grandes correntes no seu tempo, a Fenomenologia e o Existencialismo, é de realçar o seu humanismo crítico pela elevada conceção do ideal humano em todas as facetas da vida, marcada pela sua utopia e ucronia (que nos lembra Renouvier na sua proposta de uma história da Europa e do Próximo Oriente se não tivesse acontecido a penetração do cristianismo no mundo ocidental). Norberto Cunha é taxativo ao afirmar que se "as relações entre António Sérgio e Leonardo Coimbra nunca foram cordiais também nunca foram inamistosas; e, pela parte de António Sérgio, – ao contrário de Leonardo Coimbra – nunca foram desejadas nem procuradas. (…). Parece que, entre todas as afirmações de Sant'Ana Dionísio, a que desencadeou a controvérsia com António Sérgio foi a de que Raul Proença considerou Leonardo Coimbra «como um pensador sério, – como um espírito dotado de invulgares dotes especulativos», afirmação que não passaria sem réplica (como não passou) mas que, só por si, não seria bastante para justificar os arrazoados qu desencadeou"[2674].

Levgeny Zamiatine (1884-1937) é um escritor russo, de formação académica *engenheiro naval*, e membro do partido bolchevique. Além de construtor de barcos (entre os quais o maior quebra-gelos russo) foi professor em Leninegrado na Escola de Construção Naval. Foi preso pela primeira vez em 1904 pelo regime czarista, mas após a instalação do regime soviético começa a afastar-se do rumo social que percebe, em profundo desacordo, no movimento a que tinha aderido. Será preso pelos seus pares em 1922 e 1929, mas com a ajuda de amigos influentes sai para o exílio em 1931, onde morrerá (em Paris) na mais profunda miséria. A experiência em Inglaterra apura-lhe o

[2674] CUNHA, Norberto – "Leonardo Coimbra perante a acrasia sergiana", in *RPF*, XXXIX (1983) 4, p. 462. Esta controvérsia foi publicada no semanário *O Diabo*, nº 112, de 16 de Agosto de 1936, num artigo intitulado – "Sobre uma opinião de Raúl Proença". Este artigo foi uma resposta à obra de Sant'Anna Dionísio, *Leonardo Coimbra, contribuição para o conhecimento da sua personalidade e seus problemas*, de 1936. Gerou uma polémica que se alongou nos meses subsequentes no mesmo semanário, e que Sant'Anna Dionísio publicou em 1938, no Porto (na Imprensa Portuguesa), intitulado: *Objecções a António Sérgio sobre o valor da obra filosófica de Leonardo Coimbra*. Que se pode resumir à consideração da obra de Leonardo Coimbra como sem valor filosófico, sendo, pelo contrário, a antítese de um pensador; mesmo um charlatão de *caldeiradas metafísicas mal cozinhadas*. Sant'Anna Dionísio, na obra supra citada, considera-o "nitidamente vítima de um estranho daltonismo crítico" (p. 18).

sentido crítico, com sátiras muito bem elaboradas à monotonia e hipocrisisa inglesa. A sua obra reflete uma crítica aguda ao futuro totalitário a que está votada a civilização tecnológica, mas há de ver a sua obra considerada como antissoviética. Este mentor do grupo *Irmãos Serapião*, com Chestov e outros, reflete na sua obra verdadeira preocupação com o futuro da humanidade e a busca de soluções para as mais prementes realidades humanas. A sua obra é um testemunho da "grande convulsão, que foi, e é, a Revolução Russa"[2675].

Este inconformista, na vida e na sua obra, utiliza uma técnica de sobreposição de muitos planos na esteira do cubismo e da matemática einsteiniana. Um dos métodos mais interessantes é imaginar uma transposição no tempo, para o passado ou para o futuro, que as ucronias, como a de Wells ou a de Zamiatine fazem. É desta terra *inquieta e inquietante*, a Rússia, que chega a obra que permite ao nosso filósofo especular sobre estas questões. Obras que denunciam, como notáveis caricaturas, aquilo que os ingénuos chamam de progresso humano. A crença positivista, que redunda num materialismo mecanicista, um cientismo absoluto, reduz a pessoa humana a números e equações, ou a mecanismos biológicos, destruindo a liberdade como marca maior da humanidade: "o velho Adão fora expulso do paraíso porque entre a Autoridade e a Liberdade escolhera esta; pois bem o *Estado Único* destruindo a Liberdade reintegra Adão nas delícias repousantes do paraíso. // E, quando o herói do romance se perde na nostálgica lembrança do Pecado, sob o influxo perturbante dos olhos da nova Eva, a I – 330, o Instituto Médico terá a necessária terapêutica para tão estranha doença: a ablação cirúrgica da Imaginação"[2676]. Este processo de desumanização é assim denunciado, não só como perspetiva de futuro, mas como acontecimento realizável (ou crença na sua realização) em regimes totalitários e visões absolutistas do futuro tão prometedoras, prenhas de fertilidade de um *mundo novo*, nas primeiras décadas do século XX. Questiona-se o nosso filósofo, se este *ideal da Rússia vermelha* é o "início duma era nova da humanidade, (…) [ou] antes no fim duma era que morre?"[2677] Na exatidão da máquina e na matemática concreta está a *salvação* da humanidade no futuro, já próximo? Para Leonardo Coimbra, nem uma coisa, nem outra, pois não tem inclinação para ver visões apocalíticas com tanta ligeireza, nem crê numa evolução tão bem definida da humanidade e da cultura. A liberdade é sempre a sua grande chave de leitura da realidade, mas, igualmente, a sua convicção de que existe uma maior continuidade e complexidade das correntes sociológicas do momento do que a de muitos extremistas apontam (por um lado Keyserling, e por outro, Berdiaeff). Para Leonardo Coimbra, Zamiatine, na sua obra, consegue demonstrar como "a contenda entre a

[2675] C-PNZ [1930], p. 350. Falando do seu livro *Nós*, vê-lo com a pretensão de "ser uma obra caricatural, focando certas monstruosidades bolcheviques. Pretende ser, e é-o de facto; mas, caso curioso, o próprio autor se caricatura inconscientemente na técnica futurista com que trabalha na religião do *maquinismo*, que apesar de tudo, também o absorve".
[2676] AU [1929], p. 342.
[2677] C-PNZ [1930], p. 350.

organização mecânica, sólida e perfeita e a *Liberdade* instável, indisciplinada e anárquica pode dar pela derrota desta a automatização da vida nas Tabelas Matemáticas dum integral utilitarismo de Estado"[2678]. A humanidade torna-se um *automatismo*, onde a emoção e o sentimento desaparecem, e a razão se reduz a um mecanismo matematizado pelo estado omnipresente. A "sociedade do homem autómato, um ventre enorme, rotulado, etiquetado"[2679].

O nosso filósofo caracteriza esta situação heurística, a que pode chegar a humanidade (e que se perfilhava na altura em algumas nações e perspetivas filosóficas, científicas e políticas), de *crepúsculo sonolento*, onde a liberdade se abate na enxurrada da ambição material, e a alma humana se dissipa de si mesma, e tudo se perde e dispersa na Matéria. Há no bolchevismo uma idolatria da técnica[2680], contudo Leonardo Coimbra é marcado por um cerrado otimismo que o leva a olhar o momento como uma "*Crise de crescimento*"[2681], sem nos percipitamos em declarar *inícios* ou *fins* do que quer que seja. Neste regime bolchevista a democracia, onde a *autoridade* é recebida livremente pelo acordo das liberdades, e a religião, onde a *autoridade* é o amor das almas pelo Espírito criador, simplesmente desaparecem. Mas a crença nas capacidades da humanidade, no seu pensar e agir livre, leva o nosso filósofo a entender que, mais uma vez, a humanidade é chamada a uma escolha entre Deus e a Máquina; e mediante essa escolha ditaremos o futuro da humanidade. A escolha da Máquina, em rigor, um *cousismo*, é o *crepúsculo sonolento* – "é o problema da Democracia e da Religião, do simples humanismo de liberdades cooperantes ou do trans-humanismo de liberdades amantes no seio de Deus, que o livro de Zamiatine levanta da poeira confusa que hoje se precipita em vendaval debaixo os pés hesitantes dos homens e dos povos…"[2682]. Só que na Rússia este drama é em carne viva, mas não se dá só nas restrições que Zamiatine descreve na sua obra. Esta é uma revolução que desencadeia as forças mais elementares dos "ódios, invejas, paixões sensuais, etc., secularmente recalcadas"[2683], realizadas pelo *Estado Único*. Reduzindo a consciência da humanidade a um epifenómeno, a conceção materialista, da qual é expressão social e política, a Revolução Bolchevique, tem no seu seio a antinomia que paralisa a humanidade e a contradiz: "O querer é um epifenómeno, não pode, pois, atuar"[2684]. E isto é um absurdo, que se pode falar e escrever sobre ele, divagar, mas, no entanto, não pode vivê-lo. Leonardo Coimbra entende que o povo russo, a sua cultura, é propícia a atitudes extremas (como se trata-se de uma questão de educação e de temperamento deste povo), bem manifesta na religião da Rússia (sobretudo na versão da Ortodoxia russa). É tal a convicção

[2678] AU [1929], p. 343.
[2679] CRSHH [1933], p. 673.
[2680] Cf. C-PNZ [1930], p. 351.
[2681] C-PNZ [1930], p. 351.
[2682] AU [1929], p. 343.
[2683] C-PNZ [1930], p. 352.
[2684] C-PNZ [1930], p. 354.

do nosso filósofo que se interroga, perante os gestos de dois russos concretos – Chigalev e Kirilov –: "Quantas vezes uma afirmação de ateísmo não é, para além do equívoco verbal, apenas um desejo de mais além, uma exigência moral mais pura no caminho que leva a Deus?"[2685] Interrogação que nos coloca em sintonia com o Concílio Vaticano II, na *Gaudium et Spes*, sobre a responsabilidade dos crentes no ateísmo que grassa no mundo.

A propósito da obra de **Jaime Cortesão** (1884-1960), *A Morte da Águia* (1910), afirma: "Escrevi algures «o homem é uma audácia e um esforço». // (…) // É uma «audácia», porque se ergue no meio do mistério com as tábuas da Lei. É um «esforço» porque o seu valor está em se exceder a todos os momentos, alargando, enriquecendo e fecundando a Vida para que a árvore da moral estale montanhas, plantas e sóis com a pujança das suas raízes invasoras"[2686]. Jaime Cortesão, sobretudo no livro *A Morte da Águia*, escreve um poema que é um hino de *paganismo espiritualista* e uma alta manifestação da poesia portuguesa (ao par de um Guerra Junqueiro ou de um Teixeira de Pascoaes), onde predomina o enternecimento contemplativo e uma interioridade comovida. São autênticos deslumbramentos mudos, preces de vida heróica da ação e da luta, ecos de um clarim de guerras assumidas em audácia e vertigem. Encarna o homem audaz e esforçado na e diante da Vida, nos grandes ideais assumidos e na esperança da aurora de uma nova beleza. É uma apoteose de virilidade incontida e exuberante, *um genésico vento*, algo de novo e maiêutico capaz de transformar a existência e o universo, de abalar o que está estagnado. A *águia* é o símbolo dos que se sacrificam neste instante do novo, elevando-se aos píncaros do coração da Vida. É uma abordagem metafísica do poema de Jaime Cortesão, que faz dele um poeta cósmico e o corolário da metafísica do Ser. Criação e Deus. "É um poeta com um profundo sentimento do mistério e um entranhado amor à Vida grande e forte. Os seus versos são como lufadas dum vento tombando do alto da Montanha com o sabor saudável dos pinheirais e a impetuosidade bárbara das torrentes"[2687].

Em 1911, apresenta um pequeno texto sobre outra obra de Jaime Cortesão, intitulada *A arte e a Medicina. Antero de Quental e Sousa Martins*, onde debate, nesta que é a sua tese de formatura, a posição de Sousa Martins em relação a Anthero de Quental. A posição de Sousa Martins é apelidada de "preconceito científico"[2688], um cerrado positivismo e materialismo, com o qual quer mensurar a obra de Anthero de Quental. Esta irreflexão de

[2685] C-PNZ [1930], p. 355. Assim o disse a Igreja Católica há 50 anos atrás, no Concílio Vaticano II: "Pelo que, nesta génese do ateísmo, podem ter parte não pequena os próprios crentes, na medida em que, pelo descuido na educação da fé, pela inadequada exposição da doutrina, e também pelos defeitos da sua vida religiosa, moral e social, deve dizer-se que ocultaram mais do que revelaram o genuímo rosto de Deus e da religião" (GS, 19).
[2686] MA [1910], pp. 184-185.
[2687] MA [1910], p. 189.
[2688] AAM [1911], p. 214.

Sousa Martins enferma de incoerências e contradições, e esta leitura da obra de Sousa Martins afasta Jaime Cortesão do determinismo positivista e mecanicista – o nosso filósofo, em itálico, fala de "*snobismo científico*"[2689]. Continuando a leitura desta obra, lembra, apelando, a complementariedade da filosofia e da ciência, que permite um ponto de vista suficientemente amplo e crítico, numa questão de epistemologia. Porém, recordando esta base comum, apela aos *sábios* que tenham "uma regular cultura filosófica"[2690], e evitam as confianças infantis e petulantes ingenuidades que tantas vezes manifestam. Tais como o *epifenomenismo da vida psíquica* e a sua *inércia*. São complementares, mas autónomas. "A análise gnosiológica do conhecimento científico levaria mais longe, muito longe mesmo. Mostraria como há, na opinião dos grandes sábios, uma certa refracção da realidade através da elaboração científica. Mostraria como todo o intelectualismo sofre de uma radical impotência para a realidade, et., etc"[2691].

Augusto Martins (1885-1932), matemático e escritor, era para o nosso filósofo uma *personalidade ignorada* e um *amigo*, um homem inteligente e um *psicólogo*. Augusto Martins como matemático, e aqui tornam-se próximos estes dois, "tinha um fundo místico. Boiava em pleno cepticismo, mas sob esse cepticismo brilhava a interrogação metafísica"[2692]. O idealismo deste seu amigo era marcado pela mesma questão existencial de Blaise Pascal; porém, enquanto "Pascal abismou-se em Deus; o meu humilde amigo mantém-se num estrito formalismo matemático e num respeitoso agnosticismo, ao de leve colorido de emoção. A diferença entre a prudência digna e a louca heroicidade. Foi-me fácil arrancá-lo ao cepticismo e trazê-lo para a vida Ideal"[2693], a este excelente educador, homem justo e excelente instrutor. Há de caracterizá-lo como "intelectualmente um matemático, metafisicamente um emotivo com a melancolia paisagista do cristianismo festivo da sua aldeia"[2694]. Mas foi alguém que procurou acordar a sua vida interior, numa atmosfera primaveril que se vivia à altura, com a sua atitude científica e as suas muitas preocupações pedagógicas. Henri Poincaré será o seu grande inspirador, pela certeza científica e pela ideia de ciência que deixa lugar à emotividade religiosa. Contudo, o nosso filósofo não crê ser a solução de Poincaré a mais capaz de "satisfazer um espírito de profundas audácias metafísicas e de famintas exigências ontológicas"[2695]. Rompeu com a idolatria da ciência nele e em muitos outros, e em Augusto Martins libertou-lhe a

[2689] AAM [1911], p. 214.
[2690] AAM [1911], p. 214.
[2691] AAM [1911], p. 215
[2692] AMart [1911], p. 269.
[2693] AMart [1911], p. 270.
[2694] AMart (1932) [1932], p. 358.
[2695] AMart (1932) [1932], pp. 359-360.

emotividade: o "Irracional emotivo era o grande alimento de sua alma"[2696], alimentado em Camilo Castelo Branco (na antinomia riso e lágrimas, dualismo da sátira e elegia) e em Dostoievsky (pela realização dos incoercíveis e pela vivificação expressiva dos fantasmas interiores).

António Maria de Sousa Sardinha (1887-1925), um dos fundadores do Integralismo Lusitano, era um republicano de cariz positivista até à sua conversão, em 1912, ao cristianismo e ao realismo espiritual, bem como ao ideário monárquico. Amigo de Pequito Rebelo e de António Sérgio, bem como apoiante de Sidónio Pais, revela-se um pensador livre nas suas opções e vivências, mas profundamente seguro das suas mais profundas convicções. Sem dúvida um temperamento inconformado e nunca acabado. Para este pensador Leonardo Coimbra produz uma *filosofia* que é "filha da sua espantosa vacuidade oratória, a que um certo mundo teosófico parece conceder atributos de espiritualidade" e "o reflexo exacto da mentalidade comum"[2697]. Vê no nosso filósofo uma influência acentuada de Bergson, mas as tautologias que a mente de Leonardo Coimbra engendra, faz da sua filosofia uma "reminiscência bastarda do bergsonismo"[2698], partilhando as mesmas causas de Alfredo Pimenta. Em rigor, acusa a filosofia leonardina de ser um *alexandrismo* e de ser um teosofismo.

A sua filosofia política, aristotélico-tomista, foi abusivamente manipulada pelo Estado Novo, que a enquadrou num regime autoritário e bafiento. Os traços da sua antropologia, desenvolvida num ambiente espiritual e de conceção democrática de traços tradicionalistas, mas indelevelmente personalista, foram abruptamente interrompidos pela sua morte prematura. Mas desprezava a *democracia moderna*, como filha de uma cultura menor e niveladora por baixo, o que permitiu que homens como, Rolão Preto, fascista próximo das teses racistas do nazismo (o texto que cito do autor está marcado por uma dose muito perigosa de anti-semitimo), ser um dos maiores manipuladores desta personalidade monárquica e cristã, pretendendo aproveitar-se das suas teses político-filosóficas em favor do fascismo nascente em Portugal e na restante Europa. Armando Malheiro da Silva, num estudo comparativo do aguilismo de Leonardo Coimbra e de Teixeira de Pascoaes, com o integralismo de Sardinha, conclui que "o Criacionismo (filosofia que exalta a Vida mediante um engenhoso processo metafísico) e o Integralismo Lusitano (filosofia política, que numa linha contra-revolucionária consagra o primado da Nação, o «valor da Raça») opõem-se formal e materialmente, convergindo, porém, dum modo específico, devido a

[2696] AMart (1932) [1932], p. 360.
[2697] SARDINHA, António – "O «filósofo» Leonardo", in *Purgatório das Ideias. Ensaios de crítica*. Lisboa: Livraria Ferrin, 1929, p. 195.
[2698] Idem, *Ibidem*, p. 196.

certas motivações comuns (o anti-racionalismo, a busca de síntese, etc.) favorecidas pelo respectivo ambiente cultural"[2699].

Este movimento político é apresentado em a *Nação Portuguesa*, número inaugural de 08 de Abril de 1914, como um "movimento doutrinário, apologista da «monarquia orgânica, tradicionalista e antiparlamentar», congregando uma tendência concentradora e nacionalista personificada na figura do rei e uma tendência descentralizadora e corporativa, que, por outro lado, representa um completo programa de restauracionismo católico e de legitimismo neomiguelista que tomara como expressa inspiração a célebre Lei de 4 de Junho de 1824, a chamada «magna carta» do integralismo que proclamara o direito e o poder pessoal dos reis contra a «farmacopeia gaulesa» do constitucionalismo"[2700]. António Sardinha, visto como homem esclarecido e seguro na sua filosofia política, depois do seu exílio em Espanha, torna-se o director da II Série da revista *Nação Portuguesa* em 1922. O lema, atribuído a Sardinha da Revolta de Monsanto e da Monarquia do Norte, em 1919, é alavancado como o tema maior desta nova série: *Monarquia ou morte* e *A República não se melhora, senão destruindo-se*. António Sardinha, indubitavelmente, a partir daqui torna-se o líder incontestado e o grande intelectual deste movimento, que assenta na perspetiva da *crise do estado* no depois da Revolução Francesa. Prpopõe uma *ordem nova*, que em rigor é um restaurar do prestígio da cristandade e de um aumento de civilização. É de seu cunho, o que se arrasta até hoje entre os monárquicos portugueses, a divergência e a rejeição de Dom Manuel II, e seus herdeiros, como legitimos pretendentes ao trono de Portugal. E, igualmente, motivo maior da sua rutura com Alfredo Pimenta e a Ação Realista Portuguesa (criada em 1923).

Fernando Pessoa (1888-1935) conta-se entre os primeiros críticos da obra filosófica de Leonardo Coimbra, questionando o valor intrínseco da obra do filósofo portuense. Numa carta dirigida (embora, talvez, não enviada) em 1913 ou princípios de 1914 (encontrava-se no espólio do poeta, segundo António Pina Coelho cita em nota de rodapé da obra em que apresenta os fundamentos filosóficos de Fernando Pessoa) questiona, responsavelmente, a originalidade do *sistema filosófico* de Leonardo Coimbra, denotando as qualidades de espírito de Leonardo e os seus defeitos – "Logo de princípio notei, através da aparente e ilusória análoga do seu sistema com os de alguns filósofos recentes, a sua íntima e real originalidade. E nunca haverá em mim entusiasmo que sinta que me basta, perante o panorama de alma que é a sua obra. O abarcar tanto com a inteligência, o descer tão fundo

[2699] SILVA, Armando Barreiros Malheiro da – "Leonardo Coimbra e o Integralismo Lusitano", in *Bracara Augusta*, XXXVI (1982), p. 474.

[2700] CARVALHO, Paulo Archer de – "Da *Nação Portuguesa* (1914-1938) ao *Integralismo Lusitano* (1932-1934): a insurreição dos intelectuais", in AA.VV. – *Revistas – Ideias e Doutrinas. Leituras do Pensamento Contemporâneo*. Lisboa: Livros Horizonte, 2003, p. 137.

no sentido possível das coisas – tudo isso representa, em Portugal, uma novidade para ser colhida com uma alegria estremunhada"[2701].

Mas o nosso filósofo conhece a obra de Fernando Pessoa e cita-o, logo em 1910, numa *Carta* dirigida a uma mulher que alegra as suas *manhãs de nevoeiro e tristeza*. Perante a vida, fonte inesgotável de Beleza, procura com os olhos e os ouvidos, com todo o seu ser enamorar-se pela vida e não cair no maior mal que é *o vício da lógica*. Tira frescura, amor e saúde a quem dele padece. A beleza de uma mulher desperta-o para algo mais elevado. E interroga-se: "Conhece o *Desterrado* de Soares dos Reis? Se conhece há-de ter sentido que há naquela tristeza alguma coisa para além da saudade da pátria. É a saudade metafísica, o exílio do homem dentro do mundo. Sim, minha senhora, o homem é um eterno exilado. Lembra-se do abandono do *Homem que Ri*, quando criança, no deserto da praia e na sombra da noite? Eis a tragédia do destino. O homem é um solitário, um abandonado no cosmos. // (…). Assim o homem caminha na vida universal, espalhando esperanças, lágrimas e promessas. // (…) // No entanto esse silêncio está cheio de vozes. (…). A Beleza é a encarnação do espírito. Por isso o amor encarna em Beleza. // Amar tudo é descobrir a beleza a tudo"[2702]. Eis como se nota o seu traço platónico, e, simultaneamente, a insuficiência do mesmo. Mesmo lendo Platão, ao contrário de Fernando Pessoa, num realismo encarnado, não projeta para fora da existência terrena a realização deste sonho. Esta *saudade metafísica* da humanidade realiza-se na beleza de uma mulher, e numa atitude não maniqueia encontrar a beleza de tudo. A Beleza e a sua busca fazem-nos caminhar expectantes em direção ao Sol. Linhas antes, neste mesmo texto, pressente-se Cristo Jesus, protótipo da humanidade, nos olhos de uma mulher. "Tudo no Universo é obra do Amor. E os olhos duma mulher são sempre os pórticos que o Amor rasga para dar entrada no Mundo. Apareceu-me Deus debruçado nos olhos duma mulher. E aquele Deus não era todo-poderoso mas o todo-piedoso; também ele sofria, também ele tinha coração, também ele tinha o seu calvário. Calvário eterno – vitória eterna do Amor? Não sei. Sei que me apareceu um irmão de sofrimento para quem corri de braços abertos e coração em chama. E fiquei a sentir uma infinita piedade por todas as cousas, a palpar um universal delírio, um recôndito balbuciar de lágrimas…"[2703].

Julio Rey Pastor (1888-1962) é um matemático espanhol que está presente na Biblioteca Menorial de Leonardo Coimbra, que deixou nos seus livros notas à margem que definem muito do que deste recebeu, contestando ou completando. Sobretudo *A Razão Experimental (Lógica e Metafisica)*, de 1923, é testemunha silenciosa da presença deste

[2701] COELHO, António Pina – *Os fundamentos filosóficos da obra de Fernando Pessoa*. Vol. I. Lisboa: Editorial Verbo, 1971, p. 61.
[2702] Ca [1910], pp. 204-205.
[2703] Ca [1910], p. 203.

pensador. A sua oposição a uma razão constituída fonte primeira de um saber apriorístico, dogmaticamente aceite e obedecido, traduz-se na rejeição de "certezas absolutas e fixas da velha Razão tirânica"[2704]. Defensor do caráter objetivo da ciência física, mesmo diante da pluralidade de teorias, que jamais será un argumento contra a objetividade e unidade da ciência física, pois, para Leonardo Coimbra, bastaria o problema levantado pela existência das geometrias não-euclidianas para obrigar a uma nova crítica da ciência[2705].

Martin Heidegger (1889-1976) vê na questão da *técnica* não algo de técnico, mas uma relevante questão da ontologia fundamental e que se inscreve no histórico esquecimento ocidental do Ser. Mas, ao contrário do filósofo alemão, o nosso filósofo não se demora na consideração da diferença ontológica entre os seres (os entes) e o Ser. Muitos querem ver aqui aproximações de Leonardo Coimbra a Martin Heidegger. Eu, invertendo, ponho a questão se não é Heidegger que se aproxima de Leonardo Coimbra? Orlando Vitorino apresenta, assim, a relação entre os dois filósofos: "A nossa época é a da *desolação do mundo*, designação de Leonardo que Heidegger utiliza. A desolação do mundo é descrita nos mesmos termos pelos dois pensadores: é o império da técnica no vazio da existência. Para ambos, a técnica e o igualitarismo são solidários. Portanto, o império da técnica é também o império do igualitarismo"[2706]. Na obra do nosso filósofo, *Guerra Junqueiro*, verificando a correlação *virtualidade-atualização* na evolução da natureza, desaguando na conceção de Deus como *Ato puro*, preservando a sua infinitude e transcendência, incompatível com qualquer forma de evolução do menos para o mais, ou vice-versa, ou de qualquer dualismo maniqueísta, que além de ato puro é o *Ser infinito* e o *Amor infinito*, põe a seguinte questão: "E qual o ser cujo acréscimo fará de zero o infinito? // O Ser infinito, Deus somente"[2707]. Só que Heidegger perspetiva a humanidade projectada pelo ser – *Dasein* –, e não como projetante. Este é o *pastor do ser*, num mundo esquecido do ser, e onde é *cousado* no mundo, propõe um humanismo de abertura ao Mistério do ser puro, infinito, absoluto e transcendente. Na *Carta sobre o Humanismo* advoga a superação do humanismo pela *volta do ser*, pois o humanismo perdeu sentido por causa da sua vinculação a uma antroplogia metafísica, caindo no esquecimento do ser[2708]. Mas é na

[2704] RE [1923], p. 159.
[2705] Cf. RE [1923], pp. 69-155 e 156-222; e, Cf. CMTCNEU [1923], pp. 344-358.
[2706] VITORINO, Orlando – "Portugal e o Futuro", in GALA, Elísio/SAMUEL, Paulo (coord.) – *As Linhas Míticas do Pensamento Português (Colóquio)*. Lisboa: Fundação Lusíada, 1995, p. 45.
[2707] GJ [1923], p. 365.
[2708] Cf. HEIDEGGER, Martin – *Carta sobre o Humanismo*. 2ª Edição. Lisboa: Guimarães Editores, 1980, p. 48: "humanismo é isto: meditar, e cuidar para que o homem seja humano e não des-humano, inumano, isto é, situado fora da sua essência. Entretanto, em que consiste a humanidade do homem? Ela repousa na sua essência". E na p. 57: "Aquilo que o homem é, o que na linguagem tradicional da Metafísica se chama a «essência» do homem, reside na sua ex-sistência. Mas a ex-sistência, assim pensada, não é idêntica ao conceito tradicional de *existentia*, que significa realidade efectiva, na diferença com a *essentia* enquanto

questão do finito e do infinito que ele antecipa o que Heidegger mais à frente nos apresentará como o *esquecimento do Ser*. Quer dizer, "a Metafísica não só não coloca a questão da verdade do ser, mas a obstrui, na medida em que a Metafísica persiste no esquecimento do ser"[2709]. Só que em Leonardo Coimbra, ao contrário de Martin Heidegger, tem um profundo sabor cristão e metafísico na sua abordagem: "O verdadeiro amor é infinito, e, quando esse infinito lhe falta (e só em Deus ele existe), o homem terá de fingir esse Infinito pela ilusão do indefinido"[2710]. A falta de *Deus* leva à *desilusão da ilusão* sucedânea que no seu tempo se apresentava de formas diversas, mas de sobremaneira nas ideologias totalitárias e antropolátricas. Esta afirmação vem ao encontro da sua leitura do bolchevismo (como a pior faceta, e deturpadora, do ideal comunista), do nazismo (que Heidegger partilhou), do fascismo e da democracia liberal em *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*. Para Leonardo não há incompatibilidade entre a Unidade do Ser e a Multiplicidade dos Seres, entre Finito e Infinito, pois diferem em nível ontológico. "Os seres não podem, com efeito, coexistir no mesmo plano de realidade com o Ser. O Ser ou Deus *é* sem modo, *é* eminentemente; os seres *existem*"[2711]. Mas o sabor da metafísica cristã persiste na sua abordagem, pois a coexistência dos seres (entes) com Deus (Ser) é concebida como convivência no amor – "*convivência* social do Amor"[2712] –, só possível porque a natureza é elevada, pela Graça, a sobrenatureza (Glória)[2713]. Na ninha opinião, Leonardo Coimbra, antecipa e supera Martin Heidegger, abrindo portas e janelas, escancaradas a um humanismo, que Heidegger há de atacar, que concebe a pessoa humana como marcada por uma dignidade transcendente e capaz de coabitar com todos os seres e o Ser em harmonia. Citação explícita de Heidegger fá-lo em *O homem às mãos com o Destino*: "O papel das intuições emocionais, no plano cinestésico, notável até para uma

---

possibilidade. Em *Ser e Tempo* (pág. 42) encontra-se a frase grifada: «*A essência do ser-aí reside em a sua existência*» ". Mais à frente, nas pp. 85-87: "A essência do homem, no entanto, consiste em ele ser mais do que simples homem, na medida em que este é representado como o ser vivo racional. (…). O «mais» significa: mais originário e por isso mais radical em sua essência. Aqui, porém, mostra-se o elemento enigmático: o homem é, na condição-de-ser-jogado. Isto quer dizer: o homem é, como a réplica ex-sistente do ser, mais que o *animal rationale*, na proporção em que precisamente é menos na relação com o homem que se compreende a partir da subjectividade. O homem não é o senhor do ente. O homem é o pastor do ser. (…). // (…). É o humanismo que pensa a humanidade do homem desde a proximidade do ser. Mas, é ao mesmo tempo, o humanismo no qual está em jogo, não o homem, mas a essência historial do homem, na sua origem desde a verdade do ser".

[2709] Idem, *Ibidem*, p. 90.

[2710] GJ [1923], p. 301.

[2711] GJ [1923], p. 371.

[2712] GJ [1923], p. 317.

[2713] Cf. GJ [1923], p. 371: "Para que estes coexistam com Aquele necessário se torna que a natureza suba a supernatureza ou *glória*"; ou, na p. 318: "por amor de Cristo, a *Graça* pode erguer as almas à pura Unidade do amor de convivência, sem as desfazer numa substância absorvente, antes resgatando-as para uma vida de melhor companhia em seus corpos glorificados".

filosofia da existência, como a de Heidegger, pode muito bem abrir um campo de largos horizontes a novas pesquisas biológicas"[2714].

Abel Salazar (1889-1946), meu conterrâneo, médico muito ligado à psicologia (a sua tese de conclusão de curso versa sobre os fundamentos filosóficos da psicologia, influenciado por Taine), dedica-se mais afincadamente à filosofia a partir de 1931. A sua filosofia defenderá uma religião do sentimento e do culto da beleza, e politicamente opor-se-á contra os totalitarismos da esquerda e da direita. Os dogmatismos são os seus grandes adversários, como o cientismo, e promoverá uma socialização da ciência, bem como o empirismo lógico. Segundo Amândio César, Leonardo Coimbra "serviu de «intérprete ideológico» entre a polícia política e Abel Salazar, no escritório de Ângelo César, de modo a que a polícia não cometesse um erro de interpretação ideológica? (…) E Leonardo ali estivera, feito intérprete entre a polícia política e Abel Salazar, salvando este, por então de um mau ou errado juízo de valor. Pois que o pensador (Abel Salazar), que estudara a Escola de Viena, não poderia, de imediato ser alcançado por uma mentalidade policiária"[2715].

Kurt Huber (1893-1943), esteta conceituado de fina sensibilidade cristã, simultaneamente crítico e liberal, fizeram dele um homem consequente que, obviamente teria de ser vítima do fanatismo político-religioso do nazismo. A música popular era o seu *leit motiv* de reflexão filosófica marcada por Herder, Schelling, Hegel e Schopenhauer. A história e a teoria da música, em todas as vertentes do existir humano, e o seu projeto de uma Grande Europa, como um estado de razão e amor, inspirada em Leibniz, são uma das suas marcas políticas e espirituais. A música não se reduz a um produto ou objeto psicológico, mas a uma existência objetiva espiritual só acedida numa atitude fenomenológica. Aqui percebe-se uma certa continuidade entre o seu pensamento e o de Leonardo Coimbra na sua abordagem da arte desde a primeira hora do seu cismar filosófico.

Werner Heisenberg (1901-1976), físico e pensador alemão, questionando a teoria da *antiga mecânica de Bohr*, que considerava exausta, propõe uma nova mecânica que lide apenas com as grandezas observáveis, dando origem à *mecânica quântica*. Estamos em 1925. Posteriormente, com a equação de Schrödinger, originando a mecânica ondulatória, e, mais tarde, a sua equivalência com a teoria de Heisenberg. Este, em 1927, encontra o

[2714] OHMD [s/d], p. 352.
[2715] CÉSAR, Amândio – "D.ª Sílvia Cardoso …", p. 365.

célebre Princípio de Indeterminação. Atento como era ao mundo da ciência, nas suas frentes mais avançadas, apresenta-nos o espanto com esta nova teoria: o "indetermismo de Heisenberg, que já tem dado tanto que falar, não é ainda destruidor dos universais da abstracção directa; mas significa, pelo contrário, que, como era natural, o homem pode atingir uma escala de experiência, onde o antigo postulado da objectividade tenha de modificar-se"[2716].

José Augusto Sant'Anna Dionísio (1902-1991) considera Leonardo Coimbra, seu mestre, um dos melhores e maiores filósofos protugueses, na linha de Anthero de Quental e de Sampaio Bruno, sendo a sua obra a "mais relevante e unificada expressão de vocação especulativa, profundamente actuante, traduzida em língua portuguesa nestes dois últimos séculos"[2717]. Não me parece pôr em causa a conversão[2718] de Leonardo Coimbra ao catolicismo, mas não deixa de pôr em questão, isso sim, a estabilidade da sua adesão ao cristianismo, naquela leitura do *recolher ao leito goethiano* do nosso filósofo. Leu e conhece Goethe e a filosofia subjacente ao seu pensamento e à sua escrita. Contudo, sem quer pôr em causa a sua conversão (que não se deve confundir com o devoto catolicismo do seu filho), parece-me mais pertinente colocá-lo como um homem, ao lado de um Maurice Blondel e outros (que, igualmente, leu e refeletiu na sua obra), que se enamorou pelo *cristianismo verdadeiro* sem deixar de questionar *os males* da Igreja como instituição (que lhe merecia o maior carinho e respeito por esta altura). A questão da sua estabilidade põe-se com esta questão, e não tanto o caráter definitivo, colocando-o ao lado daqueles que anteciparam o Concílio Vaticano II. A morte prematura do nosso filósofo não permitiu o desenvolvimento do seu pensar e agir para sermos capazes de concluir, e até de tentar traçar o seu percurso na Fé e na Igreja, acerca desta questão. Contudo não podemos olvidar o caráter de homem livre que sulca o seu existir e o seu pensamento, e que Sant'Anna Dionísio não hesita em classificar de "homem muito *humoral*, muito perturbante e perturbador"[2719]. Eu gosto de o colocar ao lado do filósofo da *Filosofia da Ação*, e, com ele e outros, ver a antecâmara do Concílio Vaticano II. Por outro lado, a fé cristã alimenta-se da dúvida confiante (sem pretender afirmar, mas sem desprezar, uma teologia negativa), não enclausurando, mas abrindo novos horizontes ao caminhante dos *novos céus e da nova terra*.

Em 1983, na *Introdução*, em 2 volumes, das Obras de Leonardo Coimbra, da Lello e Irmão Editores, escreve que "o heroísmo do pensamento de Leonardo Coimbra está na atitude de firmeza, não de estoicismo e resignação, mas na perseverança, que ele mantém,

[2716] RHHS [1935], p. 98.
[2717] DIONÍSIO, Sant'Anna – "Sentido Humano e Transcendente …", p. 269.
[2718] Cf. Idem, *Ibidem*, pp. 271-275.
[2719] Idem – *Leonardo Coimbra, contribuição para o conhecimento da sua personalidade e seus problemas*. Porto: Imprensa Portuguesa, 1936, p. 105.

resistindo a todos os assaltos do desespero e da dúvida que por vezes aniquilam o próprio optimismo dos crentes confessionais"[2720]. Como se coaduna esta afirmação do discípulo Sant'Anna com a madrugante afirmação de 1936 – "o que sustentamos foi o seguinte: a) que Leonardo Coimbra foi estruturalmente um homem culto, e não um homem religioso; b) que, quanto a nós, não teve, nem podia ter, dada a sua natureza irreverente e inquieta, certezas definitivas sobre o essencial; c) que a sua conversão foi «um acto de procura», (como o definiu um dos mais inteligentes dos seus antigos alunos) isto é, uma experiência a mais na sua vida de espírito veemente, d) que foi em acréscimo, uma imposição de circunstâncias íntimas e ocasionais; e que, portanto, (ou pelo menos segundo as melhores presunções) mal essas circunstâncias se ressolvessem e se esgotassem os resultados concretos dessa experiência (como já tinha sucedido com a sua crença espírita) Leonardo Coimbra regressaria, com rutura ou sem rutura formal, pouco importa, regressaria de facto ao exercício livre do pensamento, - voltaria a viver por sua conta e risco, como vivera até à véspea da morte. – longe, pois, de pôr em dúvida a sinceridade desta conversão nós, considerando-a como uma experiência, atribuímos-lhe o mais alto grau que pode atribuir-se a um acto íntimo dessa natureza, porque uma experiência religiosa não é nunca apenas sincera, – é trágica"[2721]. Concordando, como já o referi, que não põe em causa a sua conversão, parece-me, sobretudo, querer realçar que o nosso filósofo, que "não foi um homem íntegro: foi um homem fragmentário e múltiplice", pois "não era um homem temperamentalmente nascido para a fixação definitiva num modo de ver a Vida"[2722]. Era um espírito crítico, e uma inteligência universalista e inquieta, adversário de todos os cousismos, e a religião, de sobremaneira o catolicismo, era para Sant'Anna Dionísio um cousismo tal que não permite a compreensão total da conversão do mestre a este ilustre discípulo. Parece-me que a dificuldade é da parte do discípulo e não do mestre, concordando eu que Leonardo Coimbra é primacialmente um homem livre, mas igualmente religioso. A questão é, também, o que Dionísio entende por *homem religioso*?

Sant'Anna Dionísio conhece Nietzsche, tese de licenciatura em Filologia Germânica, e Bergson, por influência e orientação do seu mestre Leonardo Coimbra na sua tese de licenciatura em Filosofia. Colaborador da revista *A Águia* e da *Seara Nova*, como fez parte da revista *Renascença Portuguesa*. A filosofia é para este pensador a *paixão de interrogar* o fundamental da existência humana e como ascese agónica para uma visão unitária do Ser. Para ele só nos era possível ter verdadeira consciência da nossa incapacidade para

[2720] Idem – "Introdução"…, p. XVIII.
[2721] Idem – *Leonardo Coimbra, contribuição …*, p. 13.
[2722] Idem, *Ibidem*, p. 39. Na p. 43 Sant'Anna Dionísio coloca, muito bem, a sua dificuldade de compreensão da conversão de Leonardo Coimbra, quando apresenta como incompatível o *homem metafísico* em contraposição com o *homem religioso*: "Os homens profundamente religiosos não vivem tanto tempo a colocar problemas de especulação metafísica profana e a tentarem tão tenazmente resolver os religiosos pelo livre entendimento. De resto, é bom acrescentar que o homem religioso conhece-se mais por um certo modo constante de ser do que pela persistência de reflexão".

compreender satisfatoriamente o que mais profundamente nos interessa. Pois o Mundo é impensável e o Ser é ininteligível e irredutível ao entendimento. Assim, na consequência deste pensamento, não pode haver qualquer ideia definitiva acerca de qualquer coisa, como, por outro lado, a ideia de Ser implica a de Não-Ser, logo o ceticismo especulativo, angustioso e resignado, só pode desaguar no ensinamento de saber viver a tragédia e de contemplar o absurdo. A filosofia é uma iniciação para tal em contraponto com o senso comum, que os vê e vive como triviais e naturais.

Não se pode esquecer que Sant'Anna Dionísio entendia como um relação de sentido bipolar, e de profunda interdependência, a filosofia e a religião, pois toda a verídica filosofia é religiosa e toda a religião autêntica é uma forma de filosofia. Oscilando ao longo dos seus escritos entre a existência e a inexistência de Deus, sem o qual nada se explica ou a sua distinção ontológica do mundo - uma simples Substância, pois para ser Deus tem de ser distinto do mundo -, apresenta a única prova da existência de Deus na admissão da própria existência do homem e da mulher. E porquê? Porque o homem e a mulher, a humanidade, não podem ter sido fruto do acaso ou de um destino inconsciente. Pressentindo-se aqui o pensamento de Sampaio Bruno e de Teixeira de Pascoaes, Deus não seria um Ser Omnipotente mas alguém como a própria humanidade teria de enfrentar a força incoercível do mal e a tendência separativa. Aqui, mais uma vez se denota a sua mescla confusa acerca de Deus, *deus* confunde-se irremediavelmente com o mundo e o seu destino. Este é o fundo cósmico do poeta amarantino, Teixeira de Pascoaes, que traça nele um não esclarecido panteísmo. Esta indecisão do seu espírito de pensador levou-o a projetar em Leonardo Coimbra, seu mestre admirado, a sua indecisão que confundiu com a liberdade de espírito do nosso filósofo, muito mais esclarecido e congruente na sequência do seu pensamento amadurecido na década de vinte do século XX. Ele que até na sua abordagem da relação Deus-Homem, que o aproximava do criacionismo de Leonardo Coimbra na primeira fase do seu pensamento, concluía que *a vida da humanidade é o trânsito de um enigma para outro enigma*. A angústia é o oceano em que desagua a vida humana, quando para o nosso filósofo, numa abordagem profundamente cristã, é Deus o oceano que acolhe a vida da humanidade, de cada homem e de cada mulher, no conceito teológico de deificação da pessoa humana. Deus é o futuro e o destino da humanidade. Sant'Anna Dionísio não compreendeu em profundidade o caráter religioso do seu mestre, e, por isso, em 1956 ainda insistia na *ansiedade religiosa* ("associava a cultura científica à ansiedade religiosa"[2723]) e reforçava os seus argumentos de vinte anos antes ("Leonardo Coimbra não viveu senão para a apreensão terrível de perder o filho, o *problema* íntimo da sua conversão religiosa afigura-se-nos relativamente simples. A solução quanto a nós é esta: Leonardo Coimbra refugiou-se na fé por desespero"[2724]). Pois o temperamento de

[2723] Idem – "Duas Palavras"…, p. 10.

[2724] Idem – *Leonardo Coimbra, contribuição para o conhecimento da sua personalidade e seus problemas*. Porto: Imprensa Portuguesa, 1936, p. 84. "Na realidade, uma «conversão» operada por saturação de

Leonardo Coimbra, assim cria Sant'Anna Dionísio, era bem mais forte que o seu pensamento.

Karl Popper (1902-1994). Para quem coloca o pressuposto de que a experiência não é mais que a vida do pensamento em busca do seu harmonioso crescimento, e a vê como uma interrogação colocada por uma linguagem que indaga ativamente uma resposta compreensível, o caminho popperiano parece pressagiado pelo nosso filósofo. "A ciência é posterior ao homem, a sua existência carece do homem. // O homem antes de saber actua. Com os conhecimentos anteriores, dir-me-ão. // É certo; mas além das invenções que são, embora muitas vezes lentamente elaboradas, sempre audácias fecundas e criadoras, não será cair no criacionismo ou no inatismo da razão negar a prioridade do pensamento e a posterioridade da acção?"[2725]. Custa-me, intelectualmente, perceber a interrogação de Alfredo Dinis acerca de *Uma epistemologia sem sujeito conhecedor?*[2726], procurando encontrar em Leonardo Coimbra, mesmo que heuristicamente, o que o nosso filósofo nunca colocou. Sem o homem e a mulher, na sua radical liberdade, o seu sistema filosófico cai pela base, pois o limite do *espírito científico* é o *humanismo*[2727]. Aproximá-lo de Karl Popper por aqui não é o caminho certo da descoberta da sua filosofia da ciência, bem como o seu método socrático de desvelar a verdade. Em *O Criacionismo*, a propósito do postulado de Euclides, denuncia a impossibilidade de tudo ser demonstrável ("seria colocar a rocha de Sísifo na base da ciência"[2728]) e que, no início da ciência, está a intuição pura ou noções recebidas. Como isto o coloca na senda popperiana da construção do saber científico, reconhecendo que, não raras vezes, a ciência brota de "raciocínios imperfeitos e errados"[2729] e se tornaram o início de *célebres descobertas*. Mitos e lendas, e as hipóteses

---

desespero não pode deixar de ser uma conversão precária, nomeadamente se o espírito em quem ela se opera tem hábitos especulativos relativamente inveterados" (p. 87); "precedida de quinze anos, pelo menos, de hesitações. (…) era um angustiado incurável" (p. 88); um convertido "mais *dramático* que religioso" (p. 93).

[2725] OPO [1909], p. 174.

[2726] Cf. DINIS, Alfredo – "Filosofia da Ciência …", pp. 153-155.

[2727] Cf. PEN [1926], p. 157: é "o verdadeiro espírito científico, alma e essência de toda a cultura humana"; ou, Cf. ADem [1929], p. 314: "Sim; a liberdade, ou não é – postulado que nos parece incompatível com a existência humana da ciência; ou é a universal característica do homem". Ou, Cf. AMart (1932) [1932], p. 359: "A ciência deixa de ser um aprisionamento da alma nos determinismos rígidos da matéria, para ser uma obra do espírito científico, guardando a liberdade de opção nos postulados fundamentais". E ainda, Cf. NPGC [s/d], p. 357: "A ciência é uma disciplina de pesquisa desinteressada correspondendo a exigências fundamentais da natureza humana".

[2728] C [1912], p. 45.

[2729] C [1912], p. 79. Veja-se como explicitamente assume esta postura no artigo de 1913, *A categoria da qualidade*, no estudo de Galileu sobre as leis da queda dos graves. Aqui ele procurou, segundo Leonardo Coimbra, afastar como impossíveis certas qualidades da força gravítica e aí se vê "que o erro de Galileu consistiu em desarticular arbitrariamente o tempo mecânico, quantificando-o absolutamente. Quer dizer

científicas, parecem ter algo de muito comum: são tentativas, nunca fechadas, de explicação da Vida. "Se (…) a ciência é uma dialéctica de noções, não pode ela permanecer num só modo desde que a intuição lhe seja presente. Novas noções, novas teorias, que, negando dialecticamente as anteriores, as aproveitem, pois delas recebem um dos seus motivos de ser"[2730]. A ciência é para Leonardo Coimbra abstrata e concreta, sendo a conceptualização a normalidade de pensamento, de sobremaneira o científico. "O conceito não aparece para nos furtar a um qualquer fluxo, mas para pôr ordem num fluxo contraditório e caótico"[2731].

O mito popperiano, não é a vulgarização da mitologia, mas o lugar que cabe à criatividade humana de pensar e sugerir realidades antes de as concretizar pelo próprio método científico, pois o "conceito não é um ser mitológico com um terrível poder oculto"[2732]. Primeiro surge no pensamento e só depois faz a *prova*, pelo método científico, na sua viabilidade. E, por isso mesmo, é claríssimo o nosso filósofo – "O pensamento fora da experiência rumina, rumina até à fome; o pensamento, em convívio experimental, medita, cresce, harmoniza-se e, assim andando, sustenta a solidária existência da sua vida"[2733]. É que o pensamento não simplifica, mas é uma progressiva síntese englobando experiências e perceções. "O pensamento científico é, pois, altamente simbólico e real"[2734]. Mas altamente significativo é o texto, onde manifesta a sua posição na questão da indução e o seu lugar no saber humano, referindo que a indução constrói a realidade, que a qualquer momento o pensamento pode parar e contemplar, deduzindo nesta a mesma realidade. "É então na Experiência que temos de pôr de novo a indução procurando justificá-la no seu valor de certeza e de alargamento do real. // A realidade é uma construção do pensamento. // A experiência não só corta as grandes linhas da realidade, mas organiza a própria realidade em forma e matéria. Jamais conhecemos a matéria sem *informação*, jamais conhecemos formas sem conteúdo. // (…) // O pensamento começa a experiência com antecipações lógicas, implícitas na linguagem e nas tendências hereditárias, e, quando a experiência se condensa e concentra, dirigindo-se filosófica ou cientificamente, é um vasto saber teórico que cresce em corpo de Experiência, assimilando e rejeitando, errando, corrigindo e aprendendo em esforço de opulentação e harmonia. // A vida do pensamento é um ritmo de apropriação ampliativa, como onda começada num ponto do espaço, sujeitando ao seu ritmo camadas cada vez mais afastadas. // O seu repouso é morte, se não

---

que esse mesmo erro é a evidente manifestação da irredutibilidade duma qualidade, que se não deixa exaurir" (CQ [1913], p. 146).

[2730] C [1912], p. 86.

[2731] ALI (livro) [1918], p. 251.

[2732] ALI (livro) [1918], p. 250.

[2733] ALI (livro) [1918], p. 251.

[2734] ALI (livro) [1918], p. 260.

é mais que uma reflexão sobre si mesmo, que, trazendo-o da superfície, o aprofunda para novas viagens de ampliação e domínio"[2735].

José Marinho (1904-1975) expressa-se num pensamento de difícil hermenêutica, e distancia-se do pensamento filosófico institucionalizado, desvalorizando a originalidade e prestigiando a validação científica e a perspectivação histórica como horizonte da verdade. Prossegue a via do seu mestre Leonardo Coimbra, num magistério situado e espiritual, operando a efetiva adunação da dialética convencional e da visionação eidética, numa ascese de forte pendor maiêutico (muitas vezes comparado a Sócrates). O fundo religioso ou espiritual trespassa o seu pensamento, sem deixar de ser atravessado por uma exigência intrínseca de racionalidade. De saber absoluto assumido na máxima tensão, uma espécie de santificação pelo espírito, nas articulações do Ser e da Verdade. Isto sempre no concreto da experiência sensível ou união mística, ou quer na especulação mais abstrata (a sua *onto-fenomenologia*). Este discípulo de Leonardo Coimbra olha para a obra do seu mestre e nela encontra uma transmutação (que Ângelo Alves assumirá como a mais correta), afirmando que depois de *A Razão experimental*, "o pensamento de Leonardo Coimbra e a sua obra torna-se já mais caracterizadamente religioso com *Jesus* (1923), orientando-se o espírito do autor num sentido católico cada vez mais responsável, até a *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* (1935). Não encontramos aqui, porém, tão definível conteúdo especulativo como nas fases anteriores, mas antes os dramáticos sinais da pesquisa inquieta e laboriosa. Suficiente a mostrar como um novo caminho se abriu ao homem e se entreabriu ao pensador, não basta para que o determinemos com todo o rigor"[2736].

"Este método dialéctico, construtivo, é ao mesmo tempo um método pedagógico. // Chega às últimas e supremas ideias, mas por um progressivo esforço; ergue-se ao céu, mas sem deixar o contacto da terra; chega a Deus, mas sem abandonar o mundo e o homem"[2737], e comenta o seu discípulo, mais "reticentes seríamos perante a designação de «método pedagógico», com que o pensador caracteriza a sua filosofia. Mostrou, é certo, excepcional interesse pelos problemas da educação, da pedagogia e do ensino, mas a sua filosofia, embora tenha constituído um método pedagógico, *é mais* que um método pedagógico. Ela é, em vários graus e modos, com a paideia possível, uma anagogia"[2738]. Por outro lado, a visão ginástica de Leonardo Coimbra, em *S. Francisco de Asis (Visão Franciscana da Vida)*, merece de José Marinho este comentário: "No instante da visão, ali e onde incessantemente regressamos, tudo é já liberto, mas no tempo e no discurso do pensar segundo o tempo e a vida imensa, tudo é, e ainda de si duvidoso, como longa

[2735] PI [1920], pp. 142-143.
[2736] MARINHO, José – *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*…, p. 67.
[2737] C [1912], p. 20.
[2738] MARINHO, José – *Verdade, Condição e Destino* …, p. 100.

iniciação na verdade, libertação gradual e com longas pausas e demoras. (…). // Se agora olharmos desde o mais extrínseco ao mais íntimo, é-nos dado compreender, num sentido, todo o imenso processo do ser como libertação. Noutro sentido tudo vemos imediatamente como já liberto e exultante no mais secreto do seu ser na radiosa comunhão da já não instantânea mas eterna alegria"[2739].

José Marinho é um crítico do processo cultural iluminista e evolucionista, na crítica que faz à posição de Oliveira Martins sobre o mito, pois o mito encerra a presença do irracional no seio da própria razão. Mas o nosso filósofo já se havia distanciado de Lévy-Bruhl e da sua razão mística e as monistas teorias necessaristas de indiferenciação ontológica. É a Vida o caminho para o mundo espiritual da omnipresença do Amor de Deus, que se consumará no fim dos tempos, numa colaboração da liberdade finita com a liberdade divina que implica esforço e mérito. Não há aqui nenhum necessitarismo. Mas José Marinho apresenta o mito como incompatível com as noções de progresso e tradição, pois está antes do tempo e além do tempo, nas profundezas da Natureza e da Alma. Mas de "forma diferente, Leonardo Coimbra remete toda a realidade, não para o intemporal imobilismo do *mito*, mas para o intemporal e eterno do *mistério*, que se desenrola no tempo e se insinua na experiência, para tudo preencher da sua permanente acção criadora e imponderável: a sua incomensurabilidade não é por defeito, mas por excesso"[2740].

Jean-Paul Sartre (1905-1980) é seu contemporâneo e é, sem dúvida um dos principais fenomenólogos e existencialistas franceses, numa linha ateia e desenvolvida a partir de uma reflexão da fenomenologia de Husserl. Não se pode esquecer qua a sua doutrina da consciência é uma das traves mestras do seu edifício filosófico. Assumindo o caráter intencional da consciência, onde toda a consciência é *consciência de* e sempre *passional*, porém aquilo de que se tem consciência não está na consciência. Negando qualquer tipo de causalidade, numa relação de transcendência entre a consciência e o mundo, esta é o poder de se distanciar daquilo que é – *aquilo que é o que não é e não é o que é* – uma remissão perpétua e recíproca, simultânea e unitária. Instala-se, assim, uma negatividade no coração da consciência, seu fundamento e ser; uma fuga, através da qual as coisas, massivas e opacas, se vêm a si segundo o modo de não ser. Reivindicador palavroso da liberdade, contra a natureza, nega a existência de uma natureza humana, pois nós somos aquilo em que, pelo exercício da liberdade, nos tornamos. Situa, assim, o indivíduo no futuro e o homem livre é radicalmente contingente. Por outro lado, a liberdade, segundo Sartre, exterioriza o interior e interioriza o exterior, mas, igualmente, aniquila o seu passado e a sua circunstância mundana, projetando-se no futuro. Aqui a humanidade é um contínuo projeto de ser para se encontrar para além do em-si, através de um compromisso perante si

[2739] Idem – *Teoria do Ser …*, p. 167.
[2740] DIMAS, Samuel – *A Metafísica da Experiência …*, p. 114.

e perante os outros. Isto num mundo onde não há lugar para Deus, onde *só existe o homem entre outros homens*. A *práxis* passa a ser o clímax da sua existência, que na reflexão da sua condição se angustia. A humanidade é, assim, definida como uma *paixão inútil*, mas procurando salvar a responsabilidade individual, que se afirma por antonomásia diante da negação de Deus. Este pensamento de Jean-Paul Sartre é um pensamento, sem dúvida, de intenção moral, que sendo uma ontologia que do fenómeno transita para o Ser; e, por sua vez, a consciência intencional da existência só se define na *práxis* e na rejeição do Absoluto, abrindo-se numa esperança que desagua na angústia do quotidiano.

Já a proposta do nosso filósofo é outra. Sem desvalorizar o exterior, mas relativizando-o ao seu lugar fundamental no Universo e na Humanidade; e sem reduzir tudo à matéria e ao determinismo, que num racionalismo e intelectualismo desencarnado e desespiritualizado (a Vida do espírito), se esgota em exteriorizações e automatismo repetitivos. Ou se quisermos, não se limita à *reação newtoniana*. O seu desafio é dignificar a existência da concretude da e na vida do Universo e da Humanidade, e, humilde e amorosamente, se pôr diante da imensidão do Espaço, vivendo no Tempo. Assim, e mesmo, "como um invisível ponto, opaco e insignificante, brilha o nosso cadáver e o cadáver do nosso planeta no Infinito Espaço, é, no entanto, com um brilho próprio e bem nosso que resplandece a consciência humana! E essa luz hoje invisível aspira a incendiar as constelações, a acender a branca aurora do universal amor, da perfeita harmonia de almas. Por essa pequena luz vivamos, por ela saibamos morrer: porque ressurgiremos em Justiça, em Fraternidade e em Amor"[2741]. O homem não é uma *inútil paixão*, e o Universo é mais que um tabuleiro de xadrez reduzido ao movimento (à *práxis*) das suas peças.

Álvaro Ribeiro (1905-1981), um dos mais esforçados seguidores do mestre, sabe que "ao princípio da catolicidade da razão, e à directriz humanista da filosofia, permanece fiel Leonardo Coimbra desde *O Criacionismo* até *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*"[2742], e percebe-lhe na busca do *absoluto* uma "espiritualização crescente da sociedade humana, e postulava um optimismo transcendente, como garantia da acção moral"[2743]. Assim, e este seu discípulo muito bem o percebeu, a existência humana deixa-se envolver numa expetativa racionalizada no sobrenatural, aproximando-se numa dinâmica intuitiva do *amor intelectual de Deus* de Espinosa. "O homem sabe que os seus pensamentos, as suas palavras e as suas obras a cada momento alteram, ainda que em quantidade mínima – se é lícito falar de quantidade –, o processo aumentativo ou diminutivo do real. A dignidade humana está exactamente em ter a certeza dessa verdade.

[2741] PCa [1911], p. 258.
[2742] RIBEIRO, Álvaro – *As Portas do Conhecimento…*, p. 87.
[2743] Idem – *Leonardo Coimbra (Apontamentos de biografia e de bibliografia)*. Lisboa: Editorial Império, 1945, p. 27.

Tal é a fundamentação do idealismo que, depois de Kant, se estrutura em vários sistemas filosóficos, atingindo a expressão mais alta – mais alta porque na tangência do natural com o sobrenatural – no criacionismo de Leonardo Coimbra"[2744]. É a sua imanência que impede a cousificação, quer dizer, a diminuição da força espiritual que define a pessoa e a preserva de um virtual voluntarismo (moralmente, por norma, arbitrário ou indiferente). Álvaro Ribeiro afirma que foi Leonardo Coimbra quem o ensinou a integrar e unificar os dados da experiência e da intuição pelas articulações da razão transcendental, ele que atribuía ao pensamento humano uma dignidade superior a que fora concebida pelo idealismo alemão. Foi o seu mestre que "viu o mérito crucial da solução personalista que negava a dialéctica das tendências contrárias para afirmar a síntese do natural com o sobrenatural"[2745]. Afirma que o nosso filósofo, e seu mestre, é fautor de uma antropologia essencialmente cristã, e crítica os que têm necessidade de lhe colocar um rótulo, de sobremaneira os que "levianamente" afirmaram (e arfimam, digo eu) "que o nosso filósofo era um bergsonista"[2746]. Referindo a dispersão do estudo da poesia na obra de Leonardo Coimbra, ocasional e disperso, são o exemplo "da mais compreensiva atitude filosófica"[2747]. Para Álvaro Ribeiro, a humanidade é uma razão, mas uma razão animada[2748], e os seus livros e escritos, como ditos, "não estão construídos sobre repetições. São demasiados ricos, para poderem ser explorados ou resumidos à primeira leitura: são demasiado elípticos para consentirem a fácil utilização didáctica. São o meio a quem quiser determinar o princípio e o fim"[2749]. Faz uma crítica, muito pertnente, e certeira, ao seu mestre: "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. Atento muito mais ao Renascimento e à Idade Moderna, viu contudo que na arte se estava dando prevalência da sensitividade e da vontade sobre a imaginação e a inteligência, o que deveras condenava"[2750].

Delfim Santos (1907-1966)[2751] apelidou o nosso filósofo de "o mais extraordinário Mestre de humanização, de compreensão e de autenticidade que os homens da minha geração encontraram"[2752]. Considerava a metafísica do mestre uma dialética interior que se

[2744] Idem – *A Arte de Filosofar…*, p. 100.
[2745] Idem, *Ibidem*, p. 14.
[2746] Idem, *Ibidem*, p. 198.
[2747] Idem – *As Portas do Conhecimento…*, p. 52.
[2748] Cf. Idem – *A Razão Animada. Sumário de Antropologia*. Lisboa: Livraria Bertrand, 1957, p. 159. "O homem não é uma razão pura mas uma razão animada, ou almada, como convém dizer numa língua que nos propõe adjectivos tão expressivos como desalmado e desanimado" (p. 199).
[2749] Idem – *Leonardo Coimbra (Apontamentos …)*, p. 25.
[2750] Idem – *Memórias de um Letrado*…, p. 69.
[2751] Cf. PATRÍCIO, Manuel Ferreira – "Delfim Santos e Leonardo Coimbra …", pp. 151-180.
[2752] SANTOS, Delfim – "Actualidade e Valor …", p. 67.

processa, necessariamente, entre a imagem e o conceito, e tendo como resultado a noção – o nocionismo. "O criacionismo pretende mostrar que o espírito humano se move num mundo de noções que são sua própria criação, que o espírito é acto criador e não apenas recurso receptivo e fixante do já feito e já pensado. O mundo em que vivemos, (…), é construído por cada um de nós"[2753]. Negando a existência da razão pura, nem tão pouco experiência pura, pois a experiência é o caminho que a razão a si se propõe, verificando-se, sendo o método hipotético-construtivo que permite o conhecimento da *razão experimental*. Valorizando o positivismo lógico da Escola de Viena, destaca, por antonomásia, o valor e caráter interpelativo da filosofia que não repousa o seu questionamento (ou questionar) em soluções. Vai defini-lo, em contraste com a época em que viveu e filosofou, com "um comteano não positivista numa época em que em Portugal, era moda ser positivista não comteano"[2754]. E, por outro lado, pode ser definido como um pedagogo de base existencial. Na sua obra pressente-se a presença de Hartmann e de Heidegger, sobretudo nestes encontra a sugestão para filosofar originalmente o encontro entre a reflexão aristotélica e fenomenológica. E se Bergson foi leitura do filósofo, para Delfim Santos, e muito bem, "não é possível continuar a considerar Leonardo Coimbra um propugnador e defensor em Portugal da filosfia de Bergson"[2755]. A sua grande questão ou motivação filosófica é o modo de estabelecimento e determinação da articulação entre a manifestação da realidade e a sua apreensão pelo sujeito. Em rigor a sua questão é esta: como é possível conhecer? Partindo da reflexão da tradição filosófica chega á conclusão de que não é possível afirmar a adequação entre a realidade e o conhecimento, e assim, do mesmo modo, universo e humanidade são irredutíveis. Privilegia o conceito de verdade como delimitação desta relação nos seus limites, distinguindo o conhecimento filosófico e o conhecimento científico, sublinhando o caráter aporético do primeiro.

Mas é na obra *O Pensamento Filosófico em Portugal*, de 1946, que nos fala de Leonardo Coimbra, de quem foi discípulo, "de incontestável talento especulativo"[2756]. Defensor da unidade da obra filosófica leonardina, como "criação conubial do pensamento e do não-pensamento, disso que, sem o denominarmos, surge como obstáculo e constitui núcleo de realidade susceptível de experimentação"[2757]. Nada sendo independente do pensamento, este, mais que o poensado, é o ato do pensamento *pensante*. Um dos seus traços mais identificadores do seu pensamento é a liberdade, àquilo que se pode apelidar de *região do espírito*. "Assim, todo o esforço de espiritualização do homem sempre foi

[2753] Idem, *Ibidem*, p. 62.
[2754] Idem – "Leonardo Coimbra e o sentido da sua contribuição filosófica", in *Studium Generale*, VIII (1961) 1, p. 89.
[2755] Idem, *Ibidem*, p. 91.
[2756] Idem – "O Pensamento Filosófico em Portugal", in *Obras Completas de Delfim Santos. I Da Filosofia*. 2ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulenkian, 1982, p. 453.
[2757] Idem – "Actualidade e Valor …", p. 53.

esforço de libertação e busca dum novo grau de solidariedade"[2758]. Delfim dos Santos soube compreender, bem como explicar, a essência da filosofia do seu mestre, que a define como órgão da liberdade na indagação teórica e mais ainda na atitude prática (*a libertação do comportamento, do sagrado das prescrições imperativas e a sua norma pela autonomia do querer*), de um *mundo por fazer*, concorrendo para o aperfeiçoamento da humanidade e dos seres em geral, por meio da construção de uma "dialéctica de noções que se complete na última noção irredutível, isto é, a pessoa moral"[2759]. Esta dialética, que apelida de binomial[2760], e que se expressa no seu primeiro livro, desde logo, em *criação* e *cousismo* (como termos antitéticos e irredutíveis). Eis o máximo da humanização do homem e da mulher, que em a *Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* é a deificação da humanidade no Filho. Para Delfim Santos o pensamento filosófico de Leonardo Coimbra não sofreu mutações, mas desenvolvimentos consequentes da sua própria filosofia. E desabafa o discípulo: "Não sabe ainda Portugal o valor do seu mais notável filósofo"[2761], que antes da ciência colocou o sábio, e antes deste colocou o homem e a mulher concretos, a humanidade. Delfim Santos conclui, do estudo e do convívio com o mestre, que esta filosofia se diz "em sentido personalista e existencial. É um precursor da filosofia actual. Faltou a Leonardo Coimbra aquela meia dúzia de anos, desanuviada e menos triste da vida profissional, que se anunciava nas vésperas da sua morte"[2762].

O **Padre António de Magalhães**, SJ (1907-1972), contemporâneo do nosso filósofo e seu aluno no Porto, distingue na sua filosofia duas faces, ou melhor dizendo, dois estilos de pensamento, sem deixar de defender a perenidade e a evolução homogénea e harmoniosa do seu pensamento. "Uma das faces do seu estilo de pensar tem um cunho, que hoje diríamos existencialista, a outra possui características essencialistas, idealistas ou intelectualistas. // (…) // [Mas] o ponto de vista ideal para deslindar as linhas do pensamento de Leonardo Coimbra é a sua última obra, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*. (…). // (…) // Para exaustiva verificação, impor-se-ia demorada análise em cada momento do pensamento de Leonardo Coimbra e interessante seria a reflexão sobre o entrechoque do seu pensamento dialéctico abstracto com a dialéctica da experiência (…). // Ver-se-ia, assim, (…), o aparente abandono parcial do seu primitivo sistema dialéctico, (…). // (…) // (…). A verificação do que ficava por explicar, na tentativa de

[2758] Idem – "Dialéctica Totalista", in *Obras Completas de Delfim Santos. I Da Filosofia*. 2ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, p. 34.
[2759] Idem – "Prefácio", in COIMBRA, Leonardo – *Obras Completas de Leonardo Coimbra. II. O O Criacionismo (Síntese Filosófica)*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1958, p. XII.
[2760] Cf. Idem – "Actualidade e Valor …", p. 53.
[2761] Idem, *Ibidem*, p. 56.
[2762] Idem, *Ibidem*, p. 66. Em "Prefácio" …, p. XIV, afirma: "A filosofia criacionista antecipa deste modo, em Portugal, a temática que se estabelece criticamente no trânsito da fenomenologia para o existencialismo".

sistematização, foi-o levando não a negar ou iludir a realidade, mas a alargar e a aprofundar o sistema"[2763]. Acusa o nosso filósofo de, com as noções de Irracional e Mistério, conceber um Deus que não é apenas uma ideal projecção e elevação ao infinito da noção de pessoa, recebida na consciência, mas é o Perfeito e Infinito Amor que transcende toda a realidade criada e que, por isso, não pode absolutamente ser apreendido pelas consciências finitas – "desta imperfeita noção de consciência e de pessoa derivou considerar Deus uma unidade de pensamento e amor, abstracta, se não se concretizasse através dos seres. Nem reparou que, se pela experiência o homem se conheceu pessoa humana, esta era concretamente anterior a qualquer experiência"[2764].

Thomas Kuhn (1922-1996), que logicamente Leonardo Coimbra não conheceu, parece-me antecipado nesta afirmação, a propósito da *indução*, o seu conceito de *paradigma científico* baseado no acordo na comunidade científica: "As nossas certezas de hoje são exactamente aquelas que menos imperativo social implicam, são as afirmações das ciências inteiramente dessacratizadas, onde o pensamento vive a verdade do seu próprio acordo, bem mais que a *obrigação* social do pensamento dos outros"[2765]. Este historiador e filósofo da ciência, na sua obra *A Estrutura das Revoluções Científicas* (1962), com o conceito de *Paradigma*, analisa o desenvolvimento histórico da ciência. Este é um sistema ou teoria dominante durante algum tempo numa área do saber e fazer científico, salientado-se os aspetos lógico-formal, metafísico, axiológico, técnico e sociológico. A ciência normal é, nem mais nem menos, do que a aplicação estável desse paradigma. São as descobertas de anomalias, que o paradigma vigente não consegue explicar, que dá início a uma revolução científica – a busca de um novo paradigma. Após a adoção deste pela comunidade científica, somos colocados diante do progresso científico. Por outro lado, um e outro paradigma são incomensuráveis (são visões e correspondências diferentes, ou mesmo radicalmente diferentes). As teorias científicas são, em bom rigor como em Leonardo Coimbra, provisórias e convencionais, e jamais poderão ser uma escolástica inquisidora que o positivismo e o cientismo tanto quiseram propagar. Encontro antecipada esta abordagem em 1923 no texto *A Razão Experimental* – "De modo que numa ciência de estrutura hipotética-construtiva é na revisão e escolha dos axiomas e elementos fundamentais que se insere o progresso científico. // Mas o golpe que acorde uma ciência de seu possível sono dogmático é sempre uma inadaptação do pensamento: inadapatação entre notícias vindas de pontos diferentes do mesmo campo científico, directamente, ou em suas consequências, ou indirectos contactos com a *sua* experiência – o que é dizer o mesmo, pois a experiência duma ciência leva implícita a sua específica forma de

[2763] MAGALHÃES, António de – *A Perenidade do Pensamento Filosófico* …, pp. 9-11.
[2764] Idem – "Do criacionismo à Fé" …, p. 210.
[2765] PI [1920], p. 172.

pensamento. // Nas ciências em que, como na física, não se trata somente duma experiência muito geral, mas em que entrem as características de certas particulares experiências, é claro que a inadaptação pode aparecer no ponto de contacto da teoria com uma dada experiência. // Se nessa inadaptação convergem hipóteses particulares vindas de pontos diferentes do campo científico, a hipótese-síntese, que levante a inadaptação, unindo melhor o todo científico, é o grande princípio a partir do qual a ciência vai reorganizar-se. // Os conceitos fundamentais com que trabalhava até aí essa ciência serão refundidos, reconstruídos pelos novos juízos de existência, ficando os antigos a valer nos limites do seu condicionalismo. // É este o caminho geral do progresso científico, como se pode ver na teoria da Relatividade, em toda a sua generalidade. // O sábio porá os novos elementos e princípios e fará a sua construção teorética; mas fica aberto um novo caminho, porventura de mais alcance e valor filosófico"[2766]. Se os termos e a sequência não é totalmente igual à de Thomas Kuhn, a similitude não deixa de, em traços gerais, apontar o Progresso Científico como no *paradigma* kuhniano. Em *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, pp. 89-90, onde nos fala de acordo entre os que pensam cientificamente e o progresso das ciências, verificando o valor e fecundidade das teorias científicas, afirma uma continuidade maior entre a teoria anterior e a posterior, divergindo do uso vulgarizado de teoria em vez de axioma (mais da matemática). Por isso, e afirmando mais o paradigma kuhniano, que o catastrofismo de alguns, escreve: "De modo que não há catastrofismo em ciência, e, quando uma axiomática (com menos rigor: uma teoria) se modifica, é sempre por virtude da verdade e da certeza contida nos limites legítimos da ciência anterior"[2767]. Mas também se encontra similitude entre o nosso filósofo e Thomas Kuhn na sua obra *A Tensão Essencial*, onde expõe a tensão originada na resistência da tradição à mudança. Assim escreveu o nosso filósofo: a inovação científica tem por vezes a oposição da própria consciência tradicionalista dos sábios oficiais e encontra a cada passo um retorno do espírito ofensivo duma Autoridade[2768].

Michel Henry (1922-2002), sobretudo nas suas obras *Essence de la manifestation* e *Philosophie et phénoménologie du corps,* polemizando com Heidegger e Sartre, procura introduzir o ponto de vista ontológico nas pisadas de Husserl, prolongando a ideia dos autores com quem polemiza, mostrando que a essência e o fundamento da manifestação, bem como a sua própria condição, deve ser uma manifestação originária que como tal se impõe. A essência desta é o *ego*, como o Ser é a verdade original e originante, que é inesgotável e absoluta. Assim, a elaboração de uma ontologia fenomenológica equivale a elaborar uma ontologia da subjetividade. Percebendo-se as influências do Maistre Eckhart

[2766] RE [1923], p. 187.
[2767] RHHS [1935], p. 98.
[2768] Cf. RE [1923], pp. 64-67 e 175-181.

e de Maine de Biran, denuncia as insuficiências das propostas que vêm de Descartes até Heidegger e Sartre, e apresenta a necessidade de repensar e propor outras perspetivas das estruturas do *ego*. A consciência manifesta o objeto, mas a consciência não se manifesta gerando até então a distância intransponível entre sujeito e objeto. O Ser para Michel Henry manifesta-se sempre como já dado, antes dos trabalhos fenomenológicos e condição da sua possibilidade. É a revelação originária e constitui todo o Saber Absoluto, base, como condição e possibilidade, de todos os saberes. Por outro lado, é uma valorização da sensação em relação ao pensamento. Da carne, que a coloca em lugar único de relação e de manifestação, e, na linha de Leonardo Coimbra, a "carne não é impura"[2769]. Este trabalho, de uma pertinência filosófica e teológica deveras inquietante, parece-me superado, e não somente antecipado, ele que vem depois de Leonardo Coimbra, pela afirmação magnífica do nosso filósofo em *Guerra Junqueiro* ao afirmar que não há a absorção reintegracionista das almas na Unidade do Ser, mas, numa definição quase perfeita de deificação: "Unidade do amor de convivência, sem as desfazer numa substância absorvente, antes resgatando-as para uma nova vida de melhor companhia em seus corpos glorificados"[2770].

A sua fenomenologia da carne pode encontrar no nosso filósofo pressupostos que a enriquecem. Assim, ainda na sua fase anarquista, Leonardo Coimbra fala-nos do "poder da carne reveladora"[2771] da humanidade concreta e sublime da pessoa humana, que não é desprezível, mas possuidora de uma linguagem "tangível, sensual e quente"[2772]. Ou então, a carne "é o início dum tema musical que o espírito continua e acaba"[2773]. Em Michel Henry a vida revela-se como sofrimento e fruição, e em Leonardo Coimbra como dor e alegria, mas em ambos uma vida em que somos dados como corpo. Sem fugas, nem quimeras, a inquietação amorosa arranca o indivíduo de si e traz uma nova certeza: "é uma tranquilidade alada. // A Alegria originária readquiriu-se, reencontraram-se as fontes primitivas e o sonho irisou-se sob a luz dum Sol renovado. // A carne conhece o seu poder criador e afirma ilimitados horizontes. // (…) // É a teofania da Carne; através dela passam os estremecimentos de Pã, como através dos corpos no Espaço perpassam os mútuos abraços, que os enleiam"[2774].Leonardo Coimbra defende a irrecusável unidade plural da consciência no processo dinâmico do sujeito cognoscente e agente, e aqui a heterogeneidade ontológica do real revela-se no domínio mais profundo da experiência. Quer dizer, não é uma visão redutora do ato de conhecer ao lógico-reflexivo, mas igualmente, o afetivo e volitivo têm igual papel. E no corpo, irredutível a qualquer coisificação, dá-se a afeção do sofrimento e da alegria, tornando a carne, não mero dado bilógico, mas lugar da sua revlação, ou a definição da carne pela matéria fenomenológica

[2769] ADG [1916], p. 70.
[2770] GJ [1923], p. 318.
[2771] HM [1907], p. 92
[2772] HM [1907], p. 93.
[2773] ADG [1916], p. 63.
[2774] ADG [1916], p. 65.

da vida. Um corpo de carne viva que sente. Esta é uma escatologia da Ressurreição que no *Verbo da Vida*, como afirma Michel Henry, encontra a *Arqui-inteligência* que se autorrevela na Encarnação do *Dabar* (*logos*, *verbo*) divino na história da humanidade e do Universo. Se permanecermos na perspetiva grega, na sua inteligibilidade, a cane/corpo é cárcere e desterro, mas na perspetiva joanina da Encarnação do Verbo e na perspetiva paulina da espiritualização do corpo, a carne é lugar de revelação e de encontro, e que pode conceber, nesta outra inteligibilidade, a união do divino e do humano na mesma pessoa – Cristo Jesus, o *arquifilho*. Assim, "a Encarnação de Cristo (sua vinda na história) restaura a relação primitiva e inicial de unidade com a Vida do Verbo de Deus, em quem tudo foi criado no início, tomando o pecado e a morte da nossa carne finita e destruindo-os na Cruz, elevando os homens à sua condição original na glória do Outro Si absoluto, que é a incorruptível Vida divina"[2775].

Esta só é percetível na *experiência-síntese*, ou metafísica, das experiências científicas, estética, ética e religiosa da consciência dialética, reunindo o saber poético-intuitivo e a reflexão do saber lógico-conceptual. É aqui que brota a inaceitabilidade da separação radical, própria da modernidade, entre filosofia e teologia no pensamento filosófico de Leonardo Coimbra. Samuel Dimas, com quem concordo plenamente, afirma ser "neste pressuposto que fundamos o diálogo entre Michel Henry e Leonardo Coimbra acerca da noção redentora da ressurreição da realidade corpórea, que no caso do filósofo português se insere na sua reflexão acerca da imortalidade integral da pessoa e da espiritualização universal do Cosmos"[2776]. Porém, e diferentemente do filósofo francês, o nosso filósofo propõe um *Redenção integral* ou *universal*, bem à maneira da Patrística e de Francisco de Assis; nem só a humanidade participa desta ressurreição/redenção, mas toda a criação se insere no plano da *intenção final* de Deus em redimir para a infinitude e perfeição da Sua Glória eterna: o *eschaton*, isto é, a plenificação/glorificação/espiritualização da humanidade e do mundo de ontem, de hoje e de sempre. Sem laivos de gnosticismo, nem tão pouco de platonismo, à custa da aniquilação da realidade corpórea, ou carnal/material, mas se realiza pela sua universal espiritualização no estado futuro da *Nova Criação* (o Éden). Esta não é uma negação da *Primeira Criação*, mas a sua redenção escatológica numa misteriosa relação de Amor e Liberdade: "e o Fim é a ressurreição integral e o abraço totalizante da vida"[2777].

[2775] DIMAS, Samuel – "A noção judaico-cristã de ressurreição do corpo nas teologias filosóficas de Michel Henry e Leonardo Coimbra", in *Humanísitica e Teologia*, XXXIV (2013) 1, p. 275.
[2776] Idem, *Ibidem*, p. 268.
[2777] RHHS [1935], p. 62.