

# Leonardo Coimbra Vida e Filosofia

Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais da  
FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito do  
projeto UID/FIL/00701/2016

**Título** Leonardo Coimbra – Vida e Filosofia  
**Autor** Manuel Cândido Pimentel  
**Coleção** Estudos de Filosofia  
**Diretor** Carlos Morujão  
**Conselho editorial** Américo Pereira, Mendo Castro Henriques,  
Maria de Lourdes Sirgado Ganho, Jorge Teixeira da Cunha

© Centro de Estudos de Filosofia  
© Universidade Católica Editora

**Revisão editorial** António Brás  
**Capa** Ana Luísa Bolsa | 4 ELEMENTOS  
**Paginação** acentográfico  
**Impressão e acabamento** Europress – Indústria Gráfica  
**Depósito legal** 0  
**Tiragem** 200 exemplares  
**Data** fevereiro 2019  
  
**ISBN** 9789725406182  
**ISBN e-book** 9789725406199

Universidade Católica Editora  
Palma de Cima 1649-023 Lisboa  
Tel. (351) 217 214 020 | Fax. (351) 217 214 029  
uce@uceditora.ucp.pt | www.uceditora.ucp.pt



PIMENTEL, Manuel Cândido  
Leonardo Coimbra : vida e filosofia / Manuel Cândido Pimentel. – Lisboa :  
Universidade Católica Editora, 2019. – 216 p. ; 23 cm. – (Estudos de  
filosofia. Filosofia teórica). – ISBN 9789725406182  
I – Tít. II – Col.  
CDU 1 Coimbra, L.  
92 Coimbra, L.

Manuel Cândido Pimentel

# Leonardo Coimbra Vida e Filosofia

UNIVERSIDADE CATÓLICA EDITORA  
Lisboa, 2019



# Índice

<b>Prefácio</b>	<b>7</b>
<b>Razões deste livro</b>	<b>11</b>
Capítulo I	
<b>A vida e a obra</b>	<b>16</b>
1. Alguns aspetos biográficos	16
2. O Filósofo	28
3. O Tribuno	34
4. O Educador	37
Capítulo II	
<b>O jovem Leonardo</b>	<b>41</b>
Capítulo III	
<b>A filosofia do criacionismo</b>	<b>58</b>
Capítulo IV	
<b>Da ciência à antropologia cristã</b>	<b>73</b>
Capítulo V	
<b>A ética</b>	<b>81</b>
1. Introdução	81
2. Metafísica e moral	82
3. Será Deus um postulado?	84
4. Liberdade e imortalidade	85
5. Ser livre	87
6. A origem do dever	89
7. A originalidade de <i>A Luta pela Imortalidade</i>	91
8. Uma ética simbólica?	92

Capítulo VI	
<b>Na Renascença Portuguesa</b>	<b>95</b>
Capítulo VII	
<b>Poesia e filosofia na Renascença Portuguesa</b>	<b>102</b>
Capítulo VIII	
<b>A Seara Nova</b>	<b>111</b>
Capítulo IX	
<b>A questão religiosa</b>	<b>120</b>
Capítulo X	
<b>A crítica do bolchevismo</b>	<b>130</b>
Capítulo XI	
<b>A Grande Guerra</b>	<b>140</b>
Capítulo XII	
<b>O São Paulo de Teixeira de Pascoaes</b>	<b>153</b>
Capítulo XIII	
<b>Filosofia criacionista e filosofia messiânico-profética</b>	<b>161</b>
Capítulo XIV	
<b>O criacionismo em face do budismo</b>	<b>167</b>
Capítulo XV	
<b>Criacionismo, positivismo e pós-positivismo (1910-1940)</b>	<b>173</b>
Capítulo XVI	
<b>Criacionismo e raciovitalismo</b>	<b>181</b>
Capítulo XVII	
<b>Delfim Santos e o mestre</b>	<b>191</b>
Capítulo XVIII	
<b>A «pedagogia profunda»</b>	<b>199</b>
<b>Índice Remissivo</b>	<b>206</b>

## Prefácio

No conjunto de ensaios e estudos de exegese e de hermenêutica da filosofia luso-brasileira que Manuel Cândido Pimentel vem publicando nos últimos trinta anos, ocupa inegável lugar central e decisivo a obra de Leonardo Coimbra, filósofo a cujo pensamento dedicou as suas teses de mestrado (*Filosofia criacionista da morte*, 1994) e de doutoramento (*A ontologia integral de Leonardo Coimbra*, 2003), além de uma dezena de trabalhos monográficos de diversa extensão, recolhidos nas coletâneas *Odisséias do Espírito*, 1996, e *Razão comovida*, 2013, a que se junta agora o presente volume.

É evidente a empatia e a profunda afinidade espiritual que o pensador açoriano sente pelo filósofo portuense, pela via e modo como enfrenta as interrogações epistemológicas, éticas e teodiceicas e pelo «lirismo metafísico» que perpassa a expressão literária do seu pensamento, em que a imagem, a metáfora e o símbolo ilustram as noções e os conceitos sem se lhes substituírem, empatia ou identificação que o próprio autor reconhece, quando afirma reivindicar-se da tradição filosófica em que se insere o especulativo portuense, a que, provindo de Silvestre Pinheiro Ferreira, Amorim Viana, Antero, Cunha Seixas e Sampaio Bruno, através daquele se projeta na obra e no pensamento das gerações seguintes, a de José Marinho, Álvaro Ribeiro, Sant'Anna Dionísio, Delfim Santos e Agostinho da Silva, a de Afonso Botelho, António Quadros, Orlando Vitorino e Pinharanda Gomes e na sua própria geração, continuando a atrair alguns dos especulativamente mais dotados jovens pensadores, exegetas e hermeneutas do pensamento filosófico português.

Com o intuito de tornar clara a intenção subjacente ao título *Leonardo Coimbra: Vida e Filosofia* que deu ao presente volume, Manuel Cândido Pimentel esclarece, logo nas primeiras páginas, tratar-se, «essencialmente, de uma biografia, uma historiografia de ideias filosóficas e de uma hermenêutica», que tem na «centralidade do texto o condutor e configurador da interpretação»,

detendo-se, em seguida, a justificar o critério exegético e hermenêutico que o levou a associar a biografia do filósofo criacionista ao estudo da gênese, desenvolvimento e aprofundamento do seu pensamento filosófico, recusando tanto um biografismo que tudo explicaria ou compreenderia, assim como um objetivismo hermenêutico radical, que se cingisse a uma pretensa autonomia absoluta do texto relativamente ao seu autor e à época em que lhe foi dado viver e pensar, ao afirmar:

Não me sustento na intenção psicológica de que é necessário estar na posse da vida de um autor para compreender a sua obra, mas entendo que é fundamental observar que os caminhos da obra nos conduzem aos caminhos da existência, onde a biografia é substancial e importa, e que não há que iludir a questão, verdadeiro nó górdio da hermenêutica, de prover a uma arte de interpretar desgarrada da história, que ignore desta os aspetos da época e da vida do sujeito histórico que é o autor, sob pena de atrofia da explicação e da compreensão do texto na sua grandeza e universalidade.

Este esclarecimento introdutório ou preliminar ilumina o conteúdo da obra e a sucessão dos capítulos que a compõem, os quais, tendo começado por constituir estudos ou artigos independentes, pensados e escritos ao longo de um período relativamente dilatado, foram agora devidamente revistos, conferindo sequente coerência e unidade ao volume, fazendo dele um livro e não uma mera coletânea de trabalhos dispersos.

Iniciando-se por uma biografia intelectual ou espiritual do interrogativo e solar mestre portuense, na sua tripla e essencial unidade de filósofo, tribuno e educador, detém-se, com demorada e inovadora atenção, em alguns momentos nucleares do seu itinerário de pensador generosamente interveniente, realçando a importância que, na sua formação e orientação espiritual, terão tido Antero e Bruno, com quem longamente dialogou ao longo da vida, atendendo, depois, com especial cuidado, ao momento genesiaco e matricial da sua juventude em que, no seu espírito, surgiu a «hipótese criacionista» e a posterior formulação da sua *filosofia criacionista*, na tese que, em 1912, num momento crucialmente doloroso da sua vida pessoal e familiar, apresentou à Faculdade de Letras de Lisboa para acesso à docência universitária, considerando, ainda, a sua participação ativa e empenhada no movimento da Renascença Portuguesa e em *A Águia*, cuja 1.ª série custeou, a sua singular situação dentro do

republicanismo português, o modo como entendeu a questão religiosa aberta pela lei de 1911 que determinou a separação da Igreja e do Estado e a posição que, enquanto ministro da Instrução, tomou sobre o ensino religioso nas escolas, quanto à participação de Portugal na Primeira Guerra Mundial, às relações de Leonardo com a *Seara Nova* e aos seus confrontos com António Sérgio, a sua atitude muito crítica relativamente ao bolchevismo, ou ao longo processo que o levou do juvenil anarquismo idealista, teísta e cristão ao final regresso à fé católica em que fora educado.

Paralelamente propõe-nos Manuel Cândido Pimentel uma bem fundamentada interpretação do percurso especulativo leonardino, fundada na tese, que de há muito também perfilho, de que, diversamente do que pensou o meu mestre José Marinho, não há ruturas ou fases distintas nesse caminho especulativo mas tão-só o aprofundamento e o desenvolvimento de um núcleo essencial de intuições e ideias epistemológicas, éticas e teodíceicas sistematicamente formuladas em *O criacionismo* (1912), que virão a ser enriquecidas nas obras posteriores, designadamente, em *A morte* (1913), *O pensamento criacionista* (1914), *A alegria, a dor e a graça* (1916), *A luta pela imortalidade* (1918), *O pensamento filosófico de Antero de Quental* (1921) e *A razão experimental* (1923), culminando em *A Rússia de hoje e o homem de sempre* (1935) e no texto inconcluso *O homem às mãos com o destino* (1935), quando, aos 52 anos, nos primeiros dias de janeiro de 1936, a morte pôs termo a uma vida de generosa, fecunda e fremente reflexão filosófica.

Da aprofundada análise que Manuel Cândido Pimentel aqui faz dos elementos essenciais do pensamento leonardino merecem especial destaque, pelo modo inteligentemente compreensivo como os aborda, as noções de *cousismo*, do ser como excesso, de memória inventiva, de razão experimental e de ontologia do espírito, bem como a sua inovadora interpretação da ética do filósofo portuense como ética simbólica, de fundamento teodíceico.

Particularmente interessante se afigura a relação de complementaridade que o autor aqui soube estabelecer entre a noção de *razão experimental*, desenvolvida no livro com esse título, publicado em 1923, e a teoria geral da experiência ética, estética, metafísica e religiosa exposta, cinco anos antes, nessa obra singular que é *A luta pela imortalidade* e de que, alguns anos depois, se fez eco Newton de Macedo (1894-1944), na sua *Introdução à Filosofia* (1926). Será oportuno recordar que a rica e inovadora teorização da experiência, levada a cabo por Leonardo Coimbra naquelas duas obras, viria a

achar relativo equivalente, mais de meio século depois, na reflexão do filósofo paulista Miguel Reale (1910-2006), sobre a teoria geral da experiência contida no volume *Experiência e cultura* (1977), se bem que a insuperada matriz neokantiana do pensamento do especulativo brasileiro o haja levado a excluir da sua investigação a *experiência metafísica* e a atribuir às verdades metafísicas carácter conjectural, no volume *Verdade e conjectura* (1983), que daquele constitui o natural e necessário complemento.

Lugar particularmente relevante ocupa, também, no presente ensaio do professor da Universidade Católica Portuguesa, a consideração da relação intelectual entre Leonardo e Pascoaes, de que considera três momentos essenciais: a coincidência temporal da publicação de *O pensamento criacionista* e de *A arte de ser português* e a diferente natureza e propósito e divergente conteúdo destas obras de dois escritores que se reconheciam como parentes espirituais, o muito diverso modo por que a *saudade* é entendida pelos dois autores e a leitura crítica que o filósofo criacionista fez de *São Paulo* (1934), do grande escritor amarantino, e em que as reservas que, desde sempre, fizera à heterodoxia e ao panteísmo gnóstico do grande poeta encontram a sua mais acabada e desenvolvida expressão.

Ao concluir este breve e desnecessário prefácio a uma obra que sobejamente se justifica por si, não carecendo, por isso, de qualquer abonação alheia, entendo, ainda, dever realçar a sua invulgar clareza e rigor, bem como a elegância literária do seu estilo, em que brilha, amiúde, o fulgor poético ou a riqueza metafórica e imagética, que faz dele um belo exemplo daquele «lirismo metafísico» de que falava o incomparável filósofo de *A alegria, a dor e a graça*, cujo pensamento continua a iluminar os caminhos da reflexão filosófica em língua portuguesa.

Julho 2018  
António Braz Teixeira

## Razões deste livro

A vida e a filosofia de Leonardo Coimbra constituem o polo de atração deste livro, que é essencialmente uma biografia, uma historiografia de ideias filosóficas e uma hermenêutica que adere à centralidade do texto como condutor e configurador de interpretações.

Não me sustento na intenção psicológica de que é necessário estar na posse da vida de um autor para compreender a sua obra, mas entendo que é fundamental observar que os caminhos da obra nos conduzem aos caminhos da existência, onde a biografia é substancial e importa, e que não há que iludir a questão, verdadeiro nó górdio da hermenêutica, de prover a uma arte de interpretar desgarrada da história, que ignore desta os aspetos da época e da vida do sujeito histórico que é o autor, sob pena de atrofia da explicação e da compreensão do texto na sua grandeza e universalidade.

Não se pode iludir a história, onde a biografia entra como vivência e como experiência no tempo e no espaço. Dizê-lo não é regressar à velha hermenêutica romântica, para a qual se compreende a obra a partir da vida, porventura melhor do que o próprio autor a si mesmo se compreendeu. Da rejeição desta via não se segue que se oculte uma questão sensível: saber o lugar da biografia na história, sabendo simultaneamente que lugar dar à vida na ilustração da obra e, no caso de uma filosofia, na ilustração de um pensamento, já que, neste último caso, o saber e o pensar desenraizados da vida serão longínqua abstração da sua vitalidade e dinamismo.

O problema essencial está em transformar a biografia numa grelha de leitura da obra, constringendo as possibilidades infinitas da interpretação, anulando mesmo a riqueza ontológica do mundo da obra, restringida que fica aos ditames redutores da sedimentação biográfica. Este empobrecimento da interpretação da obra e seu mundo supera-se na convicção hermenêutica segundo a qual é a obra que pede a elucidação de possíveis no recurso à

biografia ou, por outras palavras, a obra abre clareiras para a vida, chama-a à sua compreensão.

O nexa da vida não se oferece à interpretação do mundo da obra tal como se ofereceu ao indivíduo na circunstância em que o viveu; nele se fundamenta, porém, a significância de determinadas vivências que entram pela interpretação na ordem de sentido que consiste no mundo da obra a interpretar. A tarefa sobre as clareiras que da obra nos reconduzem à vida é infinita, porque no seu jogo o intérprete faz continuamente a experiência de um drama, o da relação entre o todo e as partes; procurando fixar a fluidez dos fragmentos pela realidade do movimento interpretativo, tece e destece o fio de Ariadne, o que bem mostra como a obra está sempre em aberto, sempre voltada para novos possíveis, por cujo labirinto se rasgam novas clareiras para a vida.

Este livro é também uma obra em aberto. Não podia ser de outro modo, não só porque entendo que ao mundo de uma obra podemos regressar indefinidamente de um modo novo (se é verdadeira obra), mas também porque, no que respeita especificamente a este livro, considero-o apenas um contributo para o estudo da vida e da filosofia de Leonardo Coimbra, que não desenvolve um quadro completo da sua biografia, que não é esse o seu escopo último, nem o compreende, embora o subentenda na execução dos capítulos e na vivificação dos seus conteúdos.

Notará com razão o inteligente leitor que o livro se estrutura sobre a contingência das opções do autor. Porquê estas e não outras? De facto, elegem-se aqui acontecimentos biográficos, textos, ideias, teorias, percursos intelectuais... que poderiam ser outros. Entram as circunstâncias de vida do próprio autor destas páginas, os seus interesses, a sua curiosidade intelectual e literária também, a explicar opções, mas igualmente os interesses de outros, nomeadamente pelo facto de por detrás de alguns capítulos estarem pedidos que estiveram na origem de comunicações e conferências, aqui subordinados à traça conceptual de uma ideia, a de devolver aos leitores de Leonardo Coimbra a fortuna multimoda da sua obra, uma riqueza tal que se poderá dizer que sempre será ela capaz de motivar outras obras deste tipo, que investiguem os nexos entre a sua vida e a sua filosofia.

A gestação deste livro fez-se com a memória de muitos anos de convívio com o texto leonardino, de que foi o primeiro grande fruto a minha *Ontologia Integral de Leonardo Coimbra: Ensaio sobre a intuição do ser e a visão enigmática*, onde pus o melhor da minha hermenêutica e onde despertei ideias

fundamentais do meu modo próprio de pensar. A memória desse convívio convenceu-me da intrínseca verdade e da intrínseca e rara beleza da relação, ontológica e ética, da vida com a filosofia do pensador.

Raros são os pensadores que, como Leonardo, confirmem a ideia de que a sua obra não esteve isolada da sua vida ou não se fez distanciada das escolhas vitais da existência. Ele confirma um lugar pouco comum da articulação da vida com a obra, articulação que deveria constituir para o intelectual uma espécie ideal de dever-ser ao invés de um divórcio entre agir e pensar, parecer e ser, viver e meditar. Se a ética é a forma fundamental da experiência vital do homem no mundo e com os outros, se a filosofia de um pensador é o grau mais alto a que, pelo pensar, a sua vida se eleva, de certo modo redimindo-se da contingência e morte, há que reconhecer que uma substante unidade entre a vida e a filosofia existe para Leonardo Coimbra e que a sua concepção de mundo esteve sempre de acordo com as suas opções éticas.

Empreendemos a tarefa deste livro com o pressuposto de que não se trata de vulgarizar o pensamento de Leonardo, mas de o dar a conhecer pelo nexos da vida com a filosofia, admitindo que por aí fosse o livro capaz de atrair inteligências ao seu colóquio filosófico, conhecendo-o vitalmente para com ele vitalmente pensar. A sua filosofia não é traduzível numa linguagem simples, apesar do esforço destas páginas, com o risco de a trair, mas estou certo de que os temas que desenvolvem são apostas que nos colocam no cerne das preocupações espirituais leonardinas, que ajudam de algum modo a penetrar no imo da sua filosofia.

Uma vida tocando várias vidas e através destas outras vidas, eis a vida de Leonardo Coimbra. O discipulato pode exercer-se ou continuar a exercer-se pelo *logos* do texto, independentemente da palavra que remotamente foi ouvida pelos que tiveram o privilégio de privar intimamente com o Mestre. O pensador de *A Alegria, a Dor e a Graça* perdura na sua obra como Mestre. A sua filosofia exerce uma força de atração de quem dela se aproxima, facto que confirma constantemente a grandiosidade da herança que nos deixou e que de modo sucessivo apela à visitação dos intérpretes.

Tanto quanto me é permitido saber, não há no panorama dos estudos leonardinos ninguém que tenha procurado, como neste livro se faz, elucidar a relação da vida com a filosofia no sentido que se invoca para tal relação: que as textualidades são pretextos para os itinerários de vida e que os itinerários são fulgurações de luz que iluminam contextos de compreensão da filosofia.

Não será, então, demais observar que, se alguma originalidade há para este livro, ela deve procurar-se na singular aposta que dele faz um livro de filosofia, antes mesmo de ser registo biográfico e rastreio de historiografia, que aqui surgem subordinados à lúdima tarefa que é pensar. Creio ser esta – pensar! – a maior homenagem a quem se sagrou um dia pensador: pensar com ele e para além dele.

Terá, por isso mesmo, significado estreme o que a história nos traz pelas mãos dos seus discípulos e dos discípulos dos discípulos. Há aí um cadinho poderoso de ideias e tendências que ainda podem elucidar e enriquecer a interpretação do primeiro Mestre. Por isso me mostro muito sensível ao discipulato e à influência de Leonardo Coimbra nas gerações.

José Marinho, que tanto quis dar a conhecer a obra leonardina e por isso pagou-lhe imorredouro tributo com *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra* (1945), foi um dos que nele reconheceram um Mestre, «o que quer dizer um revelador no plano do Espírito, portador das contradições da vida e do pensamento e do sentido da imperiosa urgência de as resolver»<sup>1</sup>. Teve ainda razão Marinho quando refletiu que este Mestre de filosofia, «tão rico e tão vário, erguer-se-á seguramente aos olhos de mais equânimes e imparciais juízos futuros como extraordinariamente harmonioso»<sup>2</sup>. O discernimento do filósofo de *Teoria do Ser e da Verdade* revelou-o o tempo e revelou-o a hermenêutica da obra de Leonardo Coimbra, que cresceu de forma extraordinária desde os inícios da década de oitenta do século passado, sobretudo a partir da investigação de Manuel Ferreira Patrício. Os intérpretes são unânimes em reconhecer hoje a harmonia da obra leonardina, a que deve acrescentar-se a harmonia dessa obra com a vida.

A unidade dos seus livros testemunha a intrínseca verdade do homem que ele foi, na sua intimidade e personalidade. A exuberância da sua palavra escrita, que rememora a exuberância da sua oralidade, não deve ocultar-nos que sob a metáfora poética e vibrátil se esconde o pensamento apodítico, judicante e eficaz. A reconstituição deste pensamento, se não constitui tarefa fácil, convence-nos de que não estamos em face de uma personalidade contraditória nem de um pensador contraditório. Do mesmo modo, ele que foi uma figura pública de relevância nacional, dá exemplos probatórios, de relevo inclusive

---

<sup>1</sup> José Marinho, *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e outros textos*, edição de Jorge Croce Rivera, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.

<sup>2</sup> Idem, *ibidem*.

## Razões deste livro

moral, de que um fio nada ténue liga as suas convicções existenciais à filosofia que formulou. Por este lado é apreciável a identidade entre o essencial da sua obra escrita e o seu comportamento na vida.

Aqueles que como eu valorizam a sua obra escrita não deixarão de observar que nela sobrevive a grandeza de um pensador e a grandeza do homem que ele foi. Viveu pensando e pensou vivendo. E desde *O Criacionismo* até *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, o seu trajeto vital foi-se tecendo com a filosofia, uma filosofia que desde os seus primeiros passos balbuciou o mistério do ser, e a ele se manteve leal, para soletrar, já no último suspiro, a constante relação com Deus, quando a filosofia se transforma em louvor e oração.

Resta-me agradecer ao meu querido Amigo António Braz Teixeira o trabalho de prefaciar este livro. Ele é a mais categorizada pessoa em Portugal para fazê-lo. Ele que recebeu o sopro de Leonardo e escutou o seu verbo através das lições dos seus discípulos maiores, José Marinho e Álvaro Ribeiro.

Ao CEFi – Centro de Estudos de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa agradeço, na pessoa ilustre do meu Amigo Carlos Morujão, seu Diretor, tudo o que tornou possível a edição deste livro.

Mem Martins, 11 de junho de 2018

Manuel Cândido Pimentel

# Capítulo I

## A vida e a obra

### 1. Alguns aspetos biográficos

Leonardo Coimbra, o maior filósofo da primeira metade do século xx português, nasceu em Borba de Godim, atual freguesia da cidade da Lixa, concelho de Felgueiras, a 30 de dezembro de 1883, e faleceu no Porto, a 2 de janeiro de 1936<sup>1</sup>.

Batizado com o nome de Leonardo José, o segundo dos oito filhos de António Inácio Coimbra, médico, prematuramente falecido em 1901, contava Leonardo 18 anos, e de D. Bernardina Teixeira Leite Coimbra, concluiu os estudos primários em 1892 e fez os estudos secundários (1892-1898), em regime de internato, no Colégio de Nossa Senhora do Carmo, em Penafiel,

---

<sup>1</sup> A obra completa de Leonardo Coimbra encontra-se reunida em edição crítica, distribuída por oito volumes, publicados entre 2004 e 2014: *Obras Completas*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, vol. I (1903-1912), t. I, 2004; vol. I (1903-1912), t. II, 2004; vol. II (1913-1915), 2005; vol. III (1916-1918), 2006; vol. IV (1919-1921), 2007; vol. V (1922-1923), t. I, 2009; vol. V (1922-1923), t. II, 2009; vol. VI (1924-1934), 2010; vol. VII (1935), 2012; vol. VIII, 2014. Presidiu a esta edição um conselho científico formado por Ângelo Alves, António Braz Teixeira, Arnaldo Cardoso de Pinho, Manuel Ferreira Patrício, Manuel Barbosa da Costa Freitas e Manuel Cândido Pimentel. A obra foi coordenada cientificamente por Ângelo Alves, tendo o texto sido fixado por Afonso Rocha. O primeiro volume contém uma introdução geral de Ângelo Alves e um prefácio de Manuel Cândido Pimentel. Seguiram-se os restantes volumes com prefácios de António Braz Teixeira (vol. II), Manuel Ferreira Patrício (vol. III), Arnaldo de Pinho (vol. IV), Alfredo Dinis (vol. V), José Gama (vol. VI), Ângelo Alves (vol. VII) e Afonso Rocha (vol. VIII). Quiseram os ventos nem sempre favoráveis da nossa cultura, atreita a colocar nas prateleiras da falta as suas mais características fontes de pensamento, que se encerrasse a precedente centúria sem a publicação integral da sua obra. Sessenta e oito anos após o trágico acidente de viação que prematuramente vitimou o filósofo, cumpriu-se finalmente o designio pela mão ilustrada da Universidade Católica Portuguesa, que pela presente edição crítica vem pôr, finalmente, a filosofia criacionista ao alcance do grande público e, em particular, dos investigadores. Ao citar a presente edição, farei uso da sigla OC, precedida do título do texto e sucedida pela indicação do volume.

instituição de disciplina rígida e assustadora, de cuja pedagogia guardaria na memória as horas dramáticas. O casarão, que se erguia em promontório rodeado de naturezas luxuriantes e frescos regatos, foi um presídio. Nessa condição o evoca numa página singular de *A Alegria, a Dor e a Graça*, igualmente para mostrar que as paredes, que lhe tolheram a liberdade e os anseios de brincadeira, o tornaram sonhador: «Sim, foi no colégio que aprendi a cismar.»<sup>2</sup> Entre as austeridades do estudo e a vida da imaginação, deu Leonardo as primeiras provas dos seus talentos e inteligência, com excelentes resultados nas matérias científicas e humanísticas, completando o ciclo liceal aos 14 anos.

Feitos os exames finais dos preparatórios em julho de 1898, no Liceu Central do Porto, no mês de setembro do mesmo ano ingressava prematuramente na Universidade de Coimbra, mercê de portaria especial que o autorizou a frequentar os estudos superiores. Matriculou-se em ciências físicas e matemáticas. A vida de estudante coimbrão, entre 1898 a 1903, não primou pelos estudos. Apesar das constantes chamadas de atenção de José António, o irmão mais velho, que ali frequentava o curso de Direito, Leonardo dedicou-se ao essencial das sebtas universitárias, o que lhe permitiu concluir apenas as disciplinas de Física, Matemática e Desenho e frequentar, na Faculdade de Direito, como voluntário, Economia Política e Direito Económico. Outros interesses o aliciaram: o convívio dos condiscípulos, a deambulação por Coimbra e arredores e o gosto pela educação física. Frequentador habitual do Ginásio da Estrada da Beira, revelou-se, neste tempo, um excelente ginasta, atraindo-o as modalidades de natação, remo, esgrima, luta greco-romana e pesos e halteres. Nesta última modalidade se inscreveu como atleta amador pelo Ginásio Académico de Coimbra, em 1903, numa competição promovida, em Coimbra, pelo Real Ginásio de Lisboa, mas, por qualquer razão, não chegou a prestar as provas.

Cinco anos após o ingresso na Universidade coimbrã, decidiu-se pela carreira de oficial da Marinha e entrou na Escola Naval. Aí teve como instrutor de remo António Sérgio (1883-1969), mais tarde seu adversário intelectual e político, e conheceu J. Mendes Cabeçadas (1883-1965), seu condiscípulo, futuro almirante, que esteve na origem do movimento de 28 de Maio (1926), com quem manteria relações de amizade e a quem dedicaria o seu primeiro

---

<sup>2</sup> Leonardo Coimbra, «A Alegria, a Dor e a Graça», *OC*, vol. III, p. 96.

texto conhecido, o conto intitulado «A doida» (1905)<sup>3</sup>. Em 1904, promovido a aspirante, fez no navio-escola o seu primeiro cruzeiro pelo Atlântico, viagem em que padeceu enjoos sucessivos. É possível que tal experiência o tivesse levado a reavaliar a sua carreira como marinheiro, mas não é provável que tivesse sido a causa do seu abandono em 1905. O jovem aspirante deixou a Escola Naval na sequência de um protesto veemente contra a admissão sem concurso do infante D. Manuel.

O ciclo da sua vida entre 1905 e 1909 é cheio de promessas e acontecimentos: ingressou, no ano letivo de 1905-1906, na Academia Politécnica do Porto, precursora da Faculdade de Engenharia da Universidade do Porto, para frequentar as cadeiras preparatórias do Curso de Habilitação ao Magistério Secundário, concluindo-as no ano letivo de 1908-1909; em plena ditadura franquista, participou nas manifestações estudantis da Politécnica contra João Franco, que no ano letivo de 1907-1908 se deslocara ao Porto e estivera naquela instituição; em 11 de julho de 1907, contraiu matrimónio civil com Maria Amélia, da família do poeta António Nobre e sua companheira de infância, nascendo o primeiro filho do casal a 25 de maio de 1908; a par das suas relações de amizade, duradouras no tempo, com Jaime Cortesão, Augusto Martins, Augusto Casimiro, Teixeira de Pascoaes, entre outros, iniciou a sua atividade literária, filosófica e política; fundou e dirigiu, com Jaime Cortesão, Cláudio Basto e Álvaro Pinto, a *Nova Silva*, revista de que se editaram cinco números, entre 2 de fevereiro e 10 de abril de 1907, de teor libertário, e onde, a 2 de fevereiro de 1907, iniciou colaboração com «O homem livre e o homem legal», artigo que, pela densidade da crítica reflexiva, justamente se deverá considerar o texto da sua estreia filosófica<sup>4</sup>, o qual, na ordem cronológica, se sucede ao já citado conto «A doida», ao elogio literário e de ideias «Guerra Junqueiro»<sup>5</sup> (1906) e ao encomiástico «Justiça e Liberdade!»<sup>6</sup> (1906), dedicado ao malogrado pedagogo anarquista espanhol Francisco Ferrer y Guardia, que viria a ser acusado de instigar a insurreição de 1909, em Barcelona, contra a monarquia, que se saldou na sua condenação e fuzilamento a 13 de outubro do mesmo ano. Leonardo, que publicamente sempre manifestou um alto apreço intelectual por Ferrer, pronunciou-se dias antes, a 10 de outubro, contra a

<sup>3</sup> Cf. idem, «A doida», *ibidem*, vol. I, tomo I, pp. 74-79.

<sup>4</sup> Cf. idem, «O homem livre e o homem legal», *ibidem*, pp. 88-91.

<sup>5</sup> Cf. idem, «Guerra Junqueiro», *ibidem*, pp. 80-83.

<sup>6</sup> Cf. idem, «Justiça e Liberdade!», *ibidem*, pp. 84-87.

sua condenação num comício na Casa do Povo, no Porto, promovido pelo Comité Pró-Humanidade.

Aderindo ao utopismo filosófico e político do anarquismo, os ideais reformistas da sua juventude projetaram-se, em 1908, na criação, com Jaime Cortesão e Álvaro Pinto, do grupo ideológico e literário «Os amigos do A.B.C.» – transposição fonética do nome do grupo «Les amis de l’Abaissé», de *Les Misérables*, de Victor Hugo –, cujo objetivo era a ilustração do povo, e que teve expressão pública de ideias nas colunas do semanário portuense *A Vida*, onde Leonardo publicou diversos artigos em 1909<sup>7</sup>. Não estanciou, porém, na palavra escrita nem nos ensinamentos particulares aos grupos de amigos que com que ele se reuniam em tertúlias nos cafés do Porto: no período de 1907 a 1909, Leonardo inflamou ainda com o seu verbo os comícios de propaganda antiburguesa e libertária e começou a ser conhecido pelos seus vibrantes dotes de tribuno.

Concluídos os estudos na Politécnica, mudou-se, com a esposa e o filho, na segunda metade de 1909, para Lisboa, aí residindo até 1910, período em que frequentou o Curso Superior de Letras, onde obteve brilhantes resultados, com rasgados elogios de alguns dos seus professores, como Adolfo Coelho e Joaquim António da Silva Cordeiro. Viria a envolver-se, com Adolfo Lima, Emílio Costa, Jaime Cortesão e outros, na criação, em finais de 1909, do Grémio de Educação Racional, que, inspirado nos princípios pedagógicos de Ferrer, erguendo a bandeira do ensino racional e livre, tinha por objetivo a fundação de «escolas modernas» em Portugal.

Terminados os estudos no Curso Superior de Letras, que lhe conferiu a habilitação final para o magistério secundário, na secção de ciências, ingressou na carreira docente em 1910, nomeado professor do 8.º grupo liceal (matemática), tendo sido colocado no liceu da Póvoa de Varzim e no Liceu Central do

<sup>7</sup> Cf. idem, «A inquisição positivista», *ibidem*, pp. 115-118; «O individualismo», *ibidem*, pp. 119-121; «O padre liberal», *ibidem*, pp. 125-126; «O pensamento e a liberdade», *ibidem*, pp. 127-134; «A fome do Douro», *ibidem*, pp. 137-139; «O materialismo», *ibidem*, pp. 142-146; «Anarquismo de escada», *ibidem*, pp. 147-149; «Excerto», *ibidem*, pp. 150-152; «O subconsciente», *ibidem*, pp. 153-154; «O reformismo», *ibidem*, pp. 155-156; «A autópsia dum imbecil: O sociólogo Alfredo Pimenta», *ibidem*, pp. 157-167; «O princípio de conservação da energia», *ibidem*, pp. 168-172; «O pessimismo e o optimismo», *ibidem*, pp. 173-176; e «Uma face do despotismo», *ibidem*, pp. 177-179. Esta panóplia de artigos atesta, no período em consideração, o interesse de Leonardo por assuntos vários, entre os quais se destacam a ciência e o combate ao positivismo e ao materialismo, que no percurso posterior haveriam de suscitar permanentemente a atração do filósofo.

Porto, mais tarde designado Rodrigues de Freitas, pelo qual optou. Pelos fins do ano letivo de 1910-1911, o pensador trabalhou num programa de conferências sobre temas filosóficos, científicos, pedagógicos e literários que pretendia realizar no Brasil, mas que não veio a concretizar-se<sup>8</sup>.

Designado administrador do concelho da Maia (Porto), em 1911, pouco tempo se manteve no lugar, vindo a ser nomeado, a 9 de outubro de 1911, diretor do Colégio dos Órfãos, em Braga, cujo discurso de posse proferiu no dia 27 daquele mês<sup>9</sup>. Aí decidiu empreender reformas científicas e pedagógicas, mas encontrou fortes e insolúveis resistências dos docentes, demitindo-se do cargo. Abandonou a instituição a 8 de dezembro do mesmo ano e regressou ao Porto. Sobre as razões que o levaram a demitir-se, deu entrevista a Oldemiro César, que a publicou, a 15 de dezembro de 1911, no jornal *A Montanha*<sup>10</sup>.

Os primeiros meses de 1912 não devem ter sido fáceis com a ausência de recursos económicos. Leonardo encontrou-se sem trabalho. Era impossível a entrada nos estabelecimentos portuenses de ensino, uma vez iniciado o ano letivo. Repartiu a sua vida entre o Porto e a Lixa. Com Jaime Cortesão, Augusto Martins, Teixeira de Pascoaes, Raul Proença, José Teixeira Rego, António Sérgio, Mário Beirão, António Carneiro, Álvaro Pinto, entre outros, abraçou o projeto da «Renascença Portuguesa», movimento cultural, literário, artístico e filosófico, cujas primeiras bases foram lançadas em reuniões em Coimbra e Lisboa (agosto e setembro de 1911), oficialmente nascido em janeiro de 1912, com sede no Porto, que teria na revista *A Águia* (2.ª série) o seu órgão

<sup>8</sup> Deu desse plano notícia o jornal *A Montanha* (n.º 132 de 2 de agosto de 1911). Cf. «Leonardo Coimbra: Programa de conferências no Brasil», *OC*, tomo II, p. 407. Pretendia Leonardo pela mesma altura repetir o ciclo de conferências na Argentina, o que também não se efetivou.

<sup>9</sup> O bracarense *Notícias do Norte* (ano IV, n.º 483 de 29 de outubro de 1911) reza assim: «Usa então da palavra o sr. L. C., que apresentando o tema da sua conferência, cultura humana, disserta largamente sobre as teorias de Comte e Diogo (sic) Kant que analisa detidamente, revelando um estudo aturado e persistente dessas mesmas teorias, cujos meandros mostrou conhecer. O sr. Coimbra teve por vezes abstrações tais que impossível é acompanhá-lo na sua dicção eloquente, para a podermos reproduzir com fidelidade. A conferência revestiu-se de conceitos tão filosóficos, e científicos, que só vendo-a escrita, se pode apreciar devidamente. Definiu qual a orientação que deverá tomar como director do Colégio, afirmando que se pautará pelas normas de mais absoluta bondade para com os internados e tolerância para com o pessoal seu subordinado, a quem exigirá o rigoroso cumprimento dos seus deveres.» (Leonardo Coimbra, *Cartas, Conferências, Discursos, Entrevistas e Bibliografia Geral*, compilação e notas de Pinharanda Gomes e Paulo Samuel, nota preliminar de Pinharanda Gomes, Lisboa, Fundação Lusíada, 1994, pp. 42-43.)

<sup>10</sup> Cf. «Porque abandonou a directoria do Colégio dos Órfãos de Braga?», *OC*, vol. I, tomo II, pp. 408-411.

oficial. Com os companheiros, dedicou-se também à criação da Universidade Popular do Porto, que correspondia aos anseios reformistas do grupo, aos seus ideais pedagógicos de elevação do nível cultural da sociedade, e que teria a sua sessão de abertura, com uma primeira lição, a 16 de março de 1912, no Ateneu Comercial do Porto.

Leonardo colaborou ativamente no lançamento de *A Águia*. Publicou, no primeiro número, «Uma fala de espíritos», texto datado de 12 de setembro de 1911 e redigido na Lixa<sup>11</sup>, pouco tempo antes de assumir a direção do Colégio dos Órfãos, com a menção de pertencer a um livro inédito, *As Falas dos Seres*, que não chegou até nós ou não obteve, como o citado artigo, continuidade. Mas o facto mais relevante é o surgimento na revista, em fevereiro de 1912, do artigo simplesmente intitulado «Excerto», igualmente redigido na Lixa<sup>12</sup>, dedicado a questões epistemológicas e às geometrias não euclidianas, que corresponde parcialmente ao capítulo III, «O Espaço», de *O Criacionismo: Esboço de um sistema filosófico*, o seu primeiro livro, que redigiu com o objetivo de apresentá-lo a um concurso para professor assistente do grupo de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Na tese laborou o pensador desde os princípios de 1912, já que em fevereiro deu à luz o referido «Excerto», pelo que a datação de 5 de maio a 20 de junho de 1912, por si indicada no final de *O Criacionismo*, deve equivaler ao tempo intensivo da escrita<sup>13</sup>.

Finalizada a tese a 20 de junho, no dia seguinte auscultou Teixeira de Pascoaes sobre as suas conclusões. A 22 de junho, o filho, de 4 anos, adoeceu gravemente. Apesar do zelo dos médicos, acabaria por falecer, na Lixa, a 29 desse mês, no mesmo quarto onde, em 1901, o seu avô expirara nos braços de Leonardo. Luto e muita dor. O filósofo recordaria a nefasta semana de doença e morte do filho em 1918, na carta-prefácio de *A Luta pela Imortalidade*, dedicada à esposa<sup>14</sup>. Foi em estado de agonia que, em julho, se apresentou na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa para a defesa da tese. O lugar de assistente resolver-lhe-ia os problemas de subsistência. Porém, a fama de revolucionário que lhe vinha da juventude e a própria tese fundamentalmente antipositivista, apresentada a uma instituição onde o positivismo era a ortodoxia dominante, informaram de preconceito o júri e contrariaram as suas pretensões.

<sup>11</sup> Cf. Leonardo Coimbra, «Uma fala de espíritos», *ibidem*, tomo I, pp. 274-278.

<sup>12</sup> Cf. idem, «Excerto», *ibidem*, pp. 279-287.

<sup>13</sup> Cf. idem, «O Criacionismo: Esboço de um sistema filosófico», *ibidem*, tomo II, p. 378.

<sup>14</sup> Cf. idem, «A Luta pela Imortalidade», *ibidem*, vol. III, p. 247.

Com Joaquim António da Silva Cordeiro, o professor arguente, ainda houve da parte do examinando tentativa de diálogo, mas o antagonismo ideológico do primeiro e as posições filosóficas antípodas de ambos obrigaram o pensador nortenho a retirar-se do concurso. Do que houve de vexatório neste episódio, deu conta o próprio Leonardo no artigo «Porque abandonei o concurso», que a 16 de janeiro de 1913 publicou em *A Vida Portuguesa*<sup>15</sup>.

De regresso ao Porto, decidiu-se a publicar a tese, o que efetivamente aconteceu nos inícios de agosto de 1912. Impressa na Tipografia Costa Carregal, saiu com a chancela da Renascença Portuguesa. Mas Leonardo continuava sem emprego. Os liceus portuenses Rodrigues de Freitas e Sampaio Bruno mantiveram as portas fechadas, «pela má vontade caluniosa dos reitores», lembraria o próprio Leonardo, em 1918, na carta-prefácio de *A Luta pela Imortalidade*<sup>16</sup>. Socorreu-se, então, da amizade de António dos Santos Graça (1880-1956), político republicano da Póvoa de Varzim, homem de grande influência no poder local. Foi graças à intervenção do político poveiro que Leonardo foi admitido como professor provisório, na secção de ciências físicas e naturais, ao liceu da Póvoa de Varzim. No ano letivo de 1912-1913, estabeleceu-se com a mulher na Póvoa, não sem antes a notícia da presença do «professor anarquista» ter perturbado a sociedade poveira, apesar de o seu anarquismo ser, nesta altura, apenas uma bandeira da juventude, realizado o trânsito que fizera para o republicanismo quando sobreveio a revolução de 1910 e a instauração da República. Com efeito, em 1912, Leonardo era já republicano, embora sem filiação partidária. No tempo em que ali lecionou (1912-1914) desfez os receios dos poveiros pela atividade exemplar de professor, orador e colaborador da imprensa local (sobretudo no *Comércio da Póvoa de Varzim*). A sua atividade docente não se circunscreveu ao liceu: no ano letivo de 1913-1914, ensinou na Universidade Popular da Póvoa de Varzim, inaugurada nos fins de dezembro de 1913, que ajudara a fundar, e na Universidade Popular do Porto.

Pela mão de Santos Graça, filiou-se, em janeiro de 1914, no Partido Republicano Português (PRP), onde, no mesmo ano, chegou a ser Presidente da Comissão Política. Possivelmente pela mesma altura entrou na Maçonaria, talvez sob os auspícios de Santos Graça, tendo sido iniciado na Loja Luz e

<sup>15</sup> Cf. *idem*, «Porque abandonei o concurso», *OC*, vol. I, t. II, pp. 398-400. O filósofo deixou uma nota manuscrita sobre o assunto («Nota sobre Silva Cordeiro»), datada de 13 de dezembro de 1912, que se encontra transcrita *ibidem*, p. 397.

<sup>16</sup> Cf. *idem*, «A Luta pela Imortalidade», *ibidem*, vol. III, p. 247.

Caridade da Póvoa de Varzim, do Grande Oriente Lusitano Unido, subordinada ao rito francês, onde adotou o nome simbólico de Kant, tendo mais tarde transitado (1919) para a Loja Madrugada e a Loja Renascença, em Lisboa. A adesão do filósofo à Maçonaria – natural à luz do contexto político republicano da época: ela esteve na origem do PRP e muitos maçons pertenciam ao partido – foi circunstancial por ser fundamentalmente política. Tal como aconteceu com outros da sua geração (Jaime Cortesão, por exemplo, aderiu em 1911, na Loja Redenção de Coimbra), Leonardo viu nela o que pragmaticamente era a sociedade maçónica: uma instituição útil para quem quisesse ingressar na vida política e na administração pública. Graças a ela, abriu-se-lhe a carreira política. Do pouco que se conhece desta filiação (o pensador a isso nunca se referiu), pode-se com certeza afirmar que a evolução de Leonardo se manteve nos graus mais inferiores do rito francês, tendo sido irradiado em 1930 por falta de pagamento de quotas, o que bem demonstra da sua parte ausência de autêntico envolvimento.

O ciclo poveiro da vida do filósofo consolidou-lhe a esperança no futuro. Na Póvoa, a 9 de abril de 1914, nasceu-lhe o segundo filho, Leonardo Augusto. Na Póvoa rasgaram-se-lhe novas promessas. Escreveu e publicou *A Morte* (1913), texto da conferência, com o mesmo título, proferida no Centro Comercial do Porto, na noite de 23 de julho de 1913, a convite da Renascença Portuguesa, inspirado pela recordação da morte do primeiro filho, e redigiu o conjunto de lições que proferiu, de abril a maio de 1914, na Universidade Popular do Porto, que daria origem a *O Pensamento Criacionista* (1915), cujos materiais lhe terão servido também para o curso na Universidade Popular da Póvoa de Varzim (concluído a 8 de abril de 1914).

No ano letivo de 1914-1915, ensinava no Porto, no Liceu Rodrigues de Freitas, de onde rumaria para Lisboa a lecionar no Liceu Gil Vicente (1915-1919). Este é também o período da Grande Guerra (1914-1918), acontecimento que influenciaria a especulação do filósofo – sobre ela escreveria, entre 1916 e 1919, páginas notáveis de vibrante significado ético e de exaltante espiritualismo cristão –, como se pode apreciar nalgumas passagens de *A Luta pela Imortalidade*<sup>17</sup> e nos registos jornalísticos da conferência «Significado Espiritual da Guerra Europeia: Portugal na Guerra», que proferiu, em julho de

<sup>17</sup> Cf. idem, *ibidem*, pp. 321 e 339.

1918, no Centro Evolucionista (Lisboa)<sup>18</sup>. Estava o poder político em Portugal sob o jugo de Sidónio Pais. Quando o conferencista terminou, o Centro foi assaltado por forças policiais, aos tiros. Deste episódio resultaram dois mortos e vários feridos. Entre outros, como Gastão Correia Mendes (reitor do Liceu Gil Vicente), João Camoesas, Afonso Duarte, Raul Proença e Ângelo Ribeiro, Leonardo foi, sob ordem de prisão, escoltado, como conspirador contra o sidonismo, para os calabouços do Governo Civil<sup>19</sup>. Na escrita deste período, além de *O Pensamento Criacionista* (1915), publicou *A Alegria, a Dor e a Graça* (1916) e *A Luta pela Imortalidade* (1918).

É no ano de 1919 que ganha relevância a sua carreira política: deputado pelo Círculo de Penafiel, assumiria, a 30 de março, a pasta de Ministro da Instrução Pública, no 16.º governo republicano, primeiro mandato governamental de Domingos Leite Pereira e 2.º governo pós-sidonista, onde se manteria até 29 de junho do mesmo ano, data que coincide com o fim deste governo. Do que há de mais relevante na sua atividade ministerial, criou as Escolas Primárias Superiores, reestruturou a Biblioteca Nacional, para a qual nomeou diretor Jaime Cortesão, o Conservatório de Música de Lisboa, que passou a designar-se Conservatório Nacional de Música, e os serviços de Instrução Primária, reorganizou o Teatro Nacional Almeida Garrett, introduziu alterações ao regulamento do Ensino Secundário, criou um curso de Fisiologia, Embriologia e Biologia Gerais na Faculdade de Ciências da Universidade de Coimbra e um curso prático de Psicologia Experimental nas Escolas Normais do Porto e de Coimbra. Propôs ainda uma nova reforma dos estudos filosóficos liceais e universitários.

O ato mais polémico do ministro, que acenderia os ânimos e se estenderia em controvérsia, foi a sua ordem de desanexação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e a sua transferência para a Universidade do Porto (Decreto n.º 5770, de 10 de maio de 1919). O mesmo decreto criava na Universidade de Coimbra uma Faculdade Técnica e uma Escola de Belas-Artes a ela anexa. Sobrevieram movimentos de protesto em Coimbra contra a desanexação e sessões parlamentares consecutivas que se prolongaram até finais de julho de 1919, já Joaquim José de Oliveira sucedera a Leonardo no Ministério da Instrução Pública. O governo viria a confirmar a continuidade da

---

<sup>18</sup> Um desses registos, do jornal *República* (Lisboa, n.º 2660, ano VIII, 9 de julho de 1918) está transcrito *ibidem*, pp. 403-411.

<sup>19</sup> Alude ao episódio na *Luta pela Imortalidade*. Cf. *idem, ibidem*, p. 318, nota 1.

Faculdade em Coimbra e a criação de uma nova Faculdade de Letras no Porto (Lei n.º 861, de 27 de agosto de 1919). A este contexto se deve o opúsculo *A Questão Universitária*, texto do principal discurso que sobre essa matéria o filósofo pronunciou na Câmara dos Deputados, impresso no mesmo ano de 1919.

Extinta a polémica, entrou como professor na Faculdade de Letras do Porto em novembro de 1919. A entrada de Leonardo Coimbra foi precedida por relatório fundamentado dos professores do 6.º grupo (ciências filosóficas) propondo a sua nomeação para o mesmo grupo. Damião Peres ocupava interinamente as funções de diretor. Ao longo da sua carreira universitária, até 1931, ano do desaparecimento da Faculdade, Leonardo Coimbra, que aí lecionou História da Filosofia Moderna, Lógica e Moral, Psicologia Experimental e Psicologia Geral, fazia parte de um corpo docente ilustre, que ajudou a criar: Aarão de Lacerda, Ângelo Ribeiro, Augusto Nobre, Canuto Soares, Damião Peres, Francisco Torrinha, Hernâni Cidade, Homem Cristo, Luís Cardim, Mendes Correia, Newton de Macedo, Teixeira Rego, entre outros.

Logo após a sua admissão como professor, Leonardo assumiu, em finais de novembro de 1919, a direção da Faculdade e nessa qualidade presidiu pela primeira vez ao Conselho Escolar na sessão de 29 de novembro de 1919. Consagrou-se ao ensino, à instituição e à escrita. Fundou, em abril de 1920, a *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, cujo primeiro número saiu neste ano, com um conselho de redação composto por Leonardo, Hernâni Cidade e Mendes Correia e que contava entre os possíveis colaboradores estrangeiros com Bergson, Unamuno e G. Dumas. No primeiro volume, publicou o pensador o extenso e importante estudo «O problema da indução»<sup>20</sup>. Ainda em 1920, surgiu a segunda edição de *A Alegria, a Dor e a Graça*, que atingiu 3000 exemplares, tornando-se a mais famosa obra do pensador em vida deste, que conheceu também tradução para castelhano, por V. de Pedro, publicada pela Calpe, no ano seguinte<sup>21</sup>. De 1921, são também as obras *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental* e *Adoração: Cânticos de Amor*.

A 15 de março de 1921, o Conselho Escolar da Faculdade de Letras do Porto aprovou uma visita de Leonardo Coimbra a Espanha e a França para

<sup>20</sup> Cf. idem, «O problema da indução», *ibidem*, vol. IV, pp. 133-178.

<sup>21</sup> Surgiu, recentemente, uma tradução francesa de Marie Claire Vromans, com uma introdução de Arnaldo de Pinho: *La Joie, la Douleur et la Grâce*, Bruxelas, Orfeu, livraria portuguesa, s.d. [2005]. A obra tornou-se possível com o benemérito apoio da Câmara Municipal de Felgueiras.

estudos de Psicologia Experimental, de que não há informe se chegou a realizar-se. A 24 de agosto de 1921, o mesmo Conselho decidia por maioria conferir-lhe o grau de Doutor em Ciências Filosóficas.

Os dois factos mais relevantes do ano letivo de 1921-1922 são a oração de sapiência sobre o estado atual do pensamento humano e a função social das universidades, que proferiu, a convite do reitor Augusto Nobre da Universidade do Porto, na abertura do ano escolar (3 de dezembro de 1921) e a sua ida a Madrid, onde foi acolhido por José Rodríguez Carracido, reitor da Universidade Central de Madrid, Adolfo Bonilla y San Martín, Ramón Maria del Valle-Inclán, García Morente e J. Ortega y Gasset. Três conferências fez Leonardo em fevereiro de 1922: na Residência dos Estudantes da Universidade («A contribuição das modernas teorias científicas para uma nova concepção do Universo»); na Universidade Central de Madrid («A Lógica das Ciências»); no Ateneu de Madrid («O sentido religioso das modernas correntes literárias portuguesas»). O sucesso extraordinário da presença do filósofo em Madrid teve ecos nas imprensas madrilenas e portuguesa. Estas conferências e o texto da oração de sapiência deram origem à obra *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, a cuja redação se consagrou nos meses de setembro e outubro de 1922, e que publicaria no ano seguinte.

De 30 de novembro de 1922 a 9 de janeiro de 1923, Leonardo voltaria a assumir a pasta do Ministério da Instrução Pública, no 31.º governo republicano, segundo governo de António Maria da Silva, que acumularia, interinamente, com as funções de Ministro do Trabalho e da Previdência Social (de 7 de dezembro de 1922 a 9 de janeiro de 1923). Nesta segunda passagem pelo governo, defendeu a liberdade do ensino religioso nas escolas particulares. Obteve a oposição dos partidos e renunciou ao cargo. Regressou às suas funções de diretor da Faculdade de Letras do Porto.

De 1922 a 1923, o filósofo redigiu e editou *Do Amor e da Morte* (1922), *A Razão Experimental* (1923), *Guerra Junqueiro* (1923) e *Jesus* (1923). Em 1924, defendeu no Parlamento a Faculdade de Letras do Porto, na sequência de um processo disciplinar instaurado a Homem Cristo, que motivou uma sindicância, discussões parlamentares e muito lesou a imagem pública da instituição.

Incompatibilizou-se com o PRP em 1925<sup>22</sup> e, em agosto do mesmo ano, aderiu às fileiras dissidentes do partido, o MED (Movimento da Esquerda

---

<sup>22</sup> A razão deveu-se ainda ao problema do ensino religioso nas escolas particulares.

Democrática), em cujo congresso apresentou, a 26 de abril de 1926, a tese *O Problema da Educação Nacional*, publicada no mesmo ano. A 17 de junho de 1926 foi substituído por Damião Peres no cargo de diretor da Faculdade de Letras do Porto. Em 1927, a Universidade do Porto recebeu o discípulo de Bergson, Jacques Chevalier, e Leonardo foi convidado a tecer-lhe o elogio, o que fez a 25 de maio. No mesmo ano, publicou *S. Francisco de Assis: Visão franciscana da vida* e *Notas sobre a Abstracção Científica e o Silogismo*.

A sua passagem do PRP para o MED correspondeu ao ocaso da sua carreira política. Não conseguiu ser eleito deputado. Quando a Faculdade de Letras do Porto foi extinta pelo Decreto n.º 15 365, de 14 de abril de 1928, Leonardo encontrava-se afastado da vida política. A Faculdade manteve-se ainda em funcionamento para as classes avançadas até ao fim do ano letivo de 1930-1931 (era diretor Luís Cardim). De regresso à vida de professor no Liceu Rodrigues de Freitas, aqui se conservou Leonardo Coimbra até à morte. O seu ciclo de produção encerrou-se nos inícios da década de 30 com *A Filosofia de Henri Bergson* (1934) e *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* (1935). O último livro está profundamente marcado pela aproximação do seu pensamento às verdades do catolicismo.

Poucos dias após celebrar o seu casamento católico a 23 de dezembro de 1935, que foi presidido pelo Padre Francisco Rodrigues da Cruz (Padre Cruz), e de ter, no dia seguinte, batizado o filho Leonardo Augusto, um fatídico acidente de automóvel ocorrido a 30 do mesmo mês, data do seu aniversário, na serra de Baltar, quando regressava da Lixa, levá-lo-ia ao Hospital de Santo António, no Porto. Aí faleceu no dia 2 de janeiro de 1936. Contava 52 anos. Foi sepultado no cemitério da Lixa<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Para a biografia de Leonardo Coimbra, tenha-se em conta os seguintes contributos: AA. VV., *Leonardo Coimbra: Testemunhos dos seus contemporâneos*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1950; Sant'Anna Dionísio, *Leonardo Coimbra: Contributo para o conhecimento da sua personalidade e seus problemas*, Porto, Edição do Autor, 1936 (Lello & Irmão, 19832); idem, *Leonardo Coimbra: O Filósofo e o tribuno*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985; Joaquim Domingues, «Coimbra, Leonardo», in António Nóvoa (direção de), *Dicionário de Educadores Portugueses*, Porto, Asa Editores, 2003, pp. 374-382; Pinharanda Gomes, *Leonardo Coimbra na Póvoa de Varzim: 1912-1914: Elementos de biografia e de cronologia*, separata do boletim cultural *Póvoa de Varzim* (Póvoa de Varzim, XXVII, 1), 1990; idem, *Leonardo Coimbra em Braga: Outubro – Dezembro de 1911*, separata de *Itinerarium* (Braga, 141, ano XXXVII), 1991; idem, «O Santo Padre Cruz e a Conversão Religiosa de Leonardo Coimbra», in AA. VV., *As Linhas Míticas do Pensamento Português*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1995, pp. 125-134; Arnaldo Cardoso de Pinho, *Leonardo Coimbra: Biografia e teologia*, Porto, Centro Regional do Porto da Universidade Católica Portuguesa, Lello & Irmão, 1999; Álvaro Ribeiro, *Leonardo Coimbra: Aportamentos de*

## 2. O Filósofo

Em 1912, publicou Leonardo Coimbra *O Criacionismo*, o primeiro grande marco da sua produção filosófica, por cujo título, quer na forma substantiva quer na adjetiva, se tornaria conhecida a sua filosofia. A noção de «criacionismo» é, porém, anterior a 1912, com génese comprovada no ciclo de dispersos de 1909-1911. Em «A inquisição positivista» (1909), refere o filósofo, pela primeira vez, a sua «hipótese criacionista»<sup>24</sup>, já francamente oposta às doutrinas positivistas, materialistas e anti-humanistas, para vir a afirmá-la de modo definitivo, em 1911, como filosofia:

A filosofia, visto ter de abranger todo o real, não será um intelectualismo fossilizado, nem um pragmatismo empírico, mas o que chamo o *criacionismo* – criação de conceitos científicos e símbolos artísticos, que, sem nunca esgotarem o real, sempre o organizam sob as mais altas aspirações do espírito<sup>25</sup>.

No ano seguinte, na abertura de *O Criacionismo*, sumariava os aspetos essenciais doutrinários da sua posição: não só o criacionismo é uma filosofia, enquanto explicação integral do ser e do saber, do cosmo e da existência, mas ainda um método de pensar que coincide com a vida ativa do próprio pensar ou que consiste na essência e modo de ser do pensamento. A este postulado da coincidência fundamental da doutrina criacionista com o método se manterá fiel o pensador ao longo de toda a sua obra. A filosofia é um sistema aberto, dinâmico ou dialético, em construção contínua, porque coincidindo o método com a própria atividade plástica e criadora do pensamento, tanto o criacionismo como o seu método são uma atitude, uma vida em processo, agindo e reagindo, explicando e construindo<sup>26</sup>.

Se sabemos que a intuição da ideia do criacionismo é cronologicamente anterior a 1912, pouco ou nada sabemos do caminho que a ela conduziu.

---

*biografia e de bibliografia*, Lisboa, Editorial Império, 1945; idem, *Memórias de um Letrado*, Lisboa, Guimarães Editores, 1977-1980, 3 vols.; Alfredo Ribeiro dos Santos, *Perfil de Leonardo Coimbra*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1998. Considere-se também: Leonardo Coimbra, *Cartas, Conferências, Discursos, Entrevistas e Bibliografia Geral*, op. cit.

<sup>24</sup> Leonardo Coimbra, «A inquisição positivista», *OC*, vol. I, t. I, p. 116.

<sup>25</sup> Idem, «O preconceito científico», *ibidem*, p. 230.

<sup>26</sup> Cf. idem, «O Criacionismo: Esboço de um sistema filosófico», *ibidem*, vol. I, t. II, pp. 15-20, e «O Pensamento Criacionista», *ibidem*, vol. II, p. 186.

Com os dados disponíveis, teóricos e biográficos, só é possível conjecturar que em dado momento, da sua infância ou adolescência, Leonardo se deixou fascinar pela noção clássica de «criacionismo», com que possivelmente contactou ao ouvir as lições dos padres do Colégio de Nossa Senhora do Carmo. Tanto pela cultura adquirida nesta instituição quanto pelo ambiente piedoso familiar, foi o catolicismo a sua primeira atmosfera do sentimento e do pensamento, contra o qual reagiria no futuro, ora demarcando-se na crítica, ora dele aceitando o que considerou compatível com as suas posições doutrinárias, ora a ele regressando na curva final da sua vida. Pensador cristão, manteve-se sempre nas verdades do teísmo, ainda quando esgrimia contra o catolicismo institucional ou quando, em jovem, abraçou o credo do anarquismo.

Anarquismo, afinal, *sui generis*, mais idealista do que materialista, sustentado numa cosmovisão do Espírito e num ideal constante de fraternidade, liberdade e transcendente amor, de funda inspiração cristã, muito longínquo das teses de Kropotkine, Bakounine e Stirner, que leu, a par de Büchner, Darwin e Zola, ao mesmo tempo que se encantava com Tolstoi, Gorki, Dostoievsky, Victor Hugo, Antero de Quental e Sampaio Bruno. É filho deste contexto o primeiro ideário do seu humanismo e da sua ética, que haveria de evoluir até à altura eloquente da revolução espiritual que nele se operou a partir da década de 20 – são marcos *Jesus* (1923) e os textos que dedicou ao franciscanismo (1927)<sup>27</sup> – quando se aproximou do tomismo e sopesou a fé da sua infância, cujos resultados se podem apreciar no idealismo cristão e na ontologia espiritualista de *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* (1935), que não estão, porém, em antagónica relação com a obra anterior, mas que surgem num movimento de aprofundamento da sua filosofia, concretizando tendências e dilatando conteúdos.

Ao longo da curva do seu pensamento teórico, de 1909 a 1935, o «criacionismo», conceito e ideia, mantém em trajetória, por amplificação, as primeiras intuições do jovem pensador. A laicização daquele conceito conservou algum do originário significado que possui na teologia criacionista clássica, quer no que diz respeito ao ser divino – Criador puro, que cria sem precedentes, por cuja atividade brotaram e brotam os seres, que é fonte e contínua sustentação do criado – quer no que concerne à diferença ontológica entre Deus e

<sup>27</sup> São eles: «S. Francisco de Assis e a visão franciscana da vida: Os dois pólos limite: O nada e o infinito», *ibidem*, vol. VI, pp. 182-191; «S. Francisco de Assis: Visão franciscana da vida», *ibidem*, pp. 193-245.

Mundo. O criacionismo leonardino não é o imanentismo panteísta de Espinosa ou o evolucionismo do Deus-Ideia de Hegel; não é o teísmo abstrato ou de indecisa forma agónica de Antero de Quental, tal como não é o emanatismo de Sampaio Bruno. Não tem relação com a noção do Deus abscondito de Cunha Seixas ou com o deísmo de Amorim Viana, sequer com a dialética dos contraditórios divinos de Teixeira de Pascoaes e Guerra Junqueiro, e não tem também correspondência com o Deus de Henri Bergson, cujo panteísmo foi alvo da obra que lhe dedicou em 1934<sup>28</sup>.

Foram o princípio da diferença ontológica e a doutrina do ato puro criador de Deus, que do criacionismo clássico transitaram para o criacionismo leonardino, que neste evitaram as repercussões do panteísmo, do deísmo, do evolucionismo e do emanatismo neoplatónico, de que a maioria dos seus contemporâneos padeceu, rasgando o caminho do teísmo para a sua teoria de Deus, como foram a sua cultura cristã, de que nunca abdicou, e a atitude emotiva da sua razão teórica face a face com o mistério trinitário da Pessoa que decidiram a sua preferência por uma conceção personalista de Deus, com a qual se harmoniza o poético e contínuo convívio com a imagem de Jesus, de importância fundamental para a interpretação escatológica e soteriológica da Existência.

Mas Leonardo Coimbra não limitou o criacionismo à teoria do ser divino. Aumentou-o por sentidos imprevistos, aplicando o conceito a traduzir a capacidade de criação do humano, no pensamento e em todas as esferas da sua experiência, como por ele cumpriu igualmente revelar o poder de invenção cósmico da vida, mormente quando, a partir de 1921 (em *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*), introduziu as noções de *memória inventiva* e *razão experimental*. Se pela primeira melhor se explica a ação divina como criadora e sustentáculo contínuo do criado (há, com efeito, uma real teoria da criação contínua) e a singular ação de invenção da vida, a segunda, que procede da unificante relação da razão teórica com a razão prática, melhor se aplica a traduzir o que há de essencial no conceito de experiência humana e nas obras do saber e cultura que ela gera: um transfigurador poder

---

<sup>28</sup> Referimo-nos à obra *A Filosofia de Henri Bergson*. A primeira parte foi editada em 1934 (Porto, Renascença Portuguesa). A segunda parte, que durante muito tempo se julgou perdida, foi publicada postumamente em 1994 (Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda) com uma introdução de Manuel Ferreira Patrício, fixação do texto da segunda parte e apresentação de Ângelo Alves. Encontra-se reunida em *OC*, vol. VI, pp. 391-612.

de inventividade que constantemente obriga o ser humano à superação do inventado e do conhecido. Compreende-se, pois, que tenha refletido o pensamento humano como pensamento criador que nunca sossega no criado, tal como o divino pensamento não estanca na criação, porque criando ser, a cada instante excede o que cria.

A categoria, vital no criacionismo, do excesso serve ao filósofo para explicar o puro doar divino de ser, nascente de pura dádiva sem obstáculo, ao mesmo tempo que sublinha o que há de irredutível na relação do pensamento às suas obras. Uma lei de irredutibilidade que a todo o momento confirma a excedência do pensamento humano na relação com o que cria, quanto autoriza, nas obras criadas, o mesmo mnésico excesso que dialeticamente apela à invenção o pensamento. Em excesso é ainda a relação do real com o pensamento, que a este obriga ao esforço dialógico pelo trabalho contínuo, sem repouso nas formas do pensado. É esta última forma da excedência, a do real sobre o pensamento, que justifica a teoria da intuição criacionista, uma intuição que contacta diretamente a realidade, pela qual o pensamento se encontra nesta enraizado em atitude de convívio e compreensão, legitimando de idêntico passo, cognitiva e metafisicamente, a abertura da razão criacionista para o mistério do ser e sua auscultação.

Por isso, não aceita o filósofo as doutrinas que estanciam no pensado, que genericamente designou por *cousismos*. O *cousismo* consiste na tendência do pensamento para se imobilizar nos momentos inferiores da dialética da invenção. A tendência *cousista* é a do *pensamento pensado*, a que se opõe o *pensamento pensante*, que reage dialeticamente às obras da sua criação e as excede pela criação. Assim, toda a sistematização prematura dos dados, erigidos precocemente em princípios explicativos do real, só pode cortar ou petrificar o dinamismo do saber, tanto em ciência como em filosofia, abortando a essência criadora do próprio pensamento. Tal acontece, por exemplo, no materialismo, que *cousa* num momento inferior da dialética a matéria, promovendo-a a princípio de explicação do Universo.

São muitas as formas de *cousismo* do saber científico e filosófico, que elenca em *O Criacionismo* e em outros textos, repudiando a tendência para a *cousificação* ao longo da História da Filosofia e da Ciência, desde a Grécia ao século xx. Entre essas formas, na teoria dos filósofos e na atitude dos seres humanos, classifica, em ética, o *cousismo moral*, fonte do egoísmo e do mal. Aqui, a sua conceção do mal é fundamentalmente ética e não ontológica, pelo

que, como em Silvestre Pinheiro Ferreira, Antero de Quental e Amorim Viana, não tem o mal para Leonardo essência real, mas a sua origem está no homem, ou no seu egoísmo tendencial, opondo-se, neste caso, a Sampaio Bruno, para quem o mal tem estatuto ontológico. A filosofia criacionista encaminha-se, assim, para uma visão otimista da História como obra de apelo à fraternização dos homens e dos povos.

O pensamento de Leonardo Coimbra é certamente, no contexto da cultura filosófica portuguesa do século xx, um dos seus mais valiosos monumentos especulativos, já por ter sido o filósofo Mestre dos mais fecundos pensadores da segunda metade do mesmo século, como José Marinho e Álvaro Ribeiro, já pela profundidade reflexiva e grandeza de uma obra de multifacetada expressão, desde a sua epistemologia, guiada por uma razão de densa atividade crítica, até ao mais fundo labor metafísico.

Em síntese, encontramos nos seus textos:

- a) uma viva e atual reflexão sobre a ciência, desde a revisão das teses dos seus mais próximos epistemólogos europeus (de Meyerson e Boutroux a Duhem e Poincaré) à análise epistémica a que submete a teoria da relatividade de Einstein e a filosofia de Whitehead (com consequências ao nível da sua própria teoria filosófica do tempo, do acontecimento e da percepção)<sup>29</sup> até chegar a elaborar uma epistemologia própria, vindo a propor uma teoria da ciência que o avizinha de desenvolvimentos que lhe são posteriores, no caso, por exemplo, das possíveis aproximações que se poderão fazer entre a sua epistemologia e a de um Thomas Kuhn;
- b) o exercício especulativo de uma prosa filosófica onde a conceptualização rigorosa se entretetece com a metaforização poética (já que esta se apresenta num plano noético que obriga o movimento conceptual do pensamento a avançar sobre as suas primitivas racionalizações), representando na nossa cultura um labor de incomparável enriquecimento da língua;
- c) uma teoria filosófica do conhecimento e da linguagem, não apenas determinadora da relação existente entre a estrutura conceptual e a estrutura metafórica ou poética da linguagem, mas porque todo o desenvolvimento dialético do criacionismo vive do estatuto onto-noético da criação de

---

<sup>29</sup> Para o tema da conceptualidade da experiência científica e da presença de Einstein e de Whitehead em Leonard Coimbra, veja-se: Manuel Cândido Pimentel, «Kant, Einstein e Leonardo Coimbra», in *Razão Comovida*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2011, pp. 249-263.

noções (núcleos linguísticos criadores do real pela atividade do pensamento), o que põe em relevo a vigência do juízo criador (ato que se diversifica e opera nos níveis epistémico e noético, ôntico e ontológico, isto é, desde a sensação e do juízo de percepção ao juízo metafísico que ao mistério do ser se recolhe, para abertura intuitiva amplificante) e o plano criacionista do pensamento na sua construção permanente do mundo (ação que ponderadamente remete quer para a dimensão especulativa e metafórica da linguagem, quer para a linguagem como experiência de revelação ontológica do ser e da subjetividade, quer para as estruturas linguísticas do próprio mundo);

- d) uma teoria da existência, ou antropologia, que tem fecundas relações com pensadores tão diversos como Kierkegaard, Nietzsche, Berdiaeff, Husserl e Heidegger, de quem discutiu algumas proposições filosóficas, Sartre, Gabriel Marcel, Merleau-Ponty e Lévinas;
- e) uma metafísica e uma ontologia que, desenvolvendo a sua reflexão sobre o ser e a estrutura da subjetividade humana, concilia a razão com a intuição, a indagação racionalizante com a visão do ser como *verdade* e como *excesso*<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> À ontologia do criacionismo dediquei o livro *A Ontologia Integral de Leonardo Coimbra: Ensaio sobre a intuição do ser e a visão enigmática*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003. Para uma apreciação mais vasta do pensamento filosófico de Leonardo Coimbra, além das motivações introdutórias: AA.VV., *Leonardo Coimbra: Filósofo do Real e do Ideal*, Lisboa, Instituto Amaro da Costa, 1985; idem, *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*, Lisboa, Edições Didaskalia (Universidade Católica Portuguesa), 1989; idem, *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1994; Ângelo Alves, *O Sistema Filosófico de Leonardo Coimbra: Idealismo criacionista*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1962; Paulo A. E. Borges, *Pensamento Atlântico*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002, pp. 247-317; Afonso Botelho, «Mestre da Imagem», in *Três Mestres do Conhecimento*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1993, pp. 47-66; Samuel Dimas, *A Metafísica da Experiência em Leonardo Coimbra: Estudo sobre a dialéctica criacionista da razão mistérica*, carta-prefácio de Manuel Cândido Pimentel, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2012; idem, *A Metafísica da Saudade em Leonardo Coimbra: Ensaio sobre a presença do mistério e a redenção integral*, prefácios de Maria Celeste Natário e Maria de Lourdes Sirgado Ganho, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2013; Manuel Barbosa da Costa Freitas, *O Ser e os Seres: Itinerários Filosóficos*, Lisboa, Editorial Verbo, 2004, pp. 333-488; José Marinho, *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e Outros Textos* («Obras de José Marinho»), vol. IV, edição de Jorge Croce Rivera, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001; Maria Celeste Natário, *O Pensamento Dialéctico de Leonardo Coimbra: Reflexão sobre o seu valor antropológico*, Amarante, Edições do Tâmega, 1997; Manuel Ferreira Patrício, *A Pedagogia de Leonardo Coimbra: Teoria e prática*, Porto, Porto Editora, 1992; Manuel Cândido Pimentel, *Filosofia Criacionista da Morte: Meditação sobre o problema da morte no pensamento filosófico de Leonardo Coimbra*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1994;

### 3. O Tribuno

Os contemporâneos de Leonardo Coimbra, entre os quais os seus discípulos Álvaro Ribeiro, José Marinho e Sant'Anna Dionísio, dão vasto testemunho das suas capacidades oratórias. Igualmente, a imprensa da época, nos muitos registos que fez das conferências e orações leonardinas, é unânime em retratar a imagem do tribuno do verbo eloquente. Desde cedo, nos comícios políticos em que participou, ainda estudante da Politécnica do Porto, o dom da palavra em Leonardo fascinou as audiências. Mas este moço, oriundo da pacatez de Borba de Godim, agora turbulento, de capa de estudante traçada sobre os ombros, a proferir máximas libertárias e igualitárias em revoadas apoteóticas, polémico na palavra, irreverente na atitude, aonde fora buscar a facilidade discursiva com que se exprimia? Que mestres tivera, se os teve, que o introduziram na arte da retórica, que o iniciaram na oratória, que lhe ensinaram as técnicas da persuasão?

Foi o contexto social e político dos inícios do século xx, onde pululavam oradores de diversa origem e de estirpe republicana, propício à iniciação de Leonardo Coimbra. Não teve, com efeito, mestres. Começou, como conjectura Álvaro Ribeiro, por imitar os oradores republicanos<sup>31</sup>. Das assembleias escolares para a praça pública, o talento natural do jovem tribuno para artífice da palavra, as suas qualidades literárias e de pensamento, cedo o distinguiram dos seus congéneres anarquistas e dos oradores da Primeira República. Compreendeu de modo notável, e disso soube igualmente fazer uso, as possibilidades semiopoéticas, expressivas e criadoras da palavra humana na sua faculdade de comunicação, de recetividade e repercussão emotivas. Encantou

---

idem, *Odisseias do Espírito: Estudos de filosofia luso-brasileira*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1996, pp. 125-212; idem, «A filosofia criacionista de Leonardo Coimbra», in Pedro Calafate (direção de), *História do Pensamento Filosófico Português: O Século XX*, vol. V, tomo 1, Lisboa, Editorial Caminho, 2000, pp. 55-102 (reproduzido em Manuel Cândido Pimentel, *Razão Comovida*, op. cit.); Miguel Spinelli, *A Filosofia de Leonardo Coimbra: O Homem e a Vida: Dois termos da sua Antropologia Filosófica*, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia, 1981; António Braz Teixeira, *Deus, o Mal e a Saudade: Estudos sobre o pensamento português e luso-brasileiro contemporâneo*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1993, pp. 15-59; idem, *Ética, Filosofia e Religião: Estudos sobre o pensamento português, galego e brasileiro*, Évora, Pendor, 1997, pp. 169-175; idem, *Diálogos e Perfis: Estudos sobre o pensamento português e luso-brasileiro*, Póvoa de Santo Adrião, Europress, 2006, pp. 193-206.

<sup>31</sup> Cf. Álvaro Ribeiro, *Leonardo Coimbra: Apontamentos de biografia e de bibliografia*, op. cit., p. 102.

e encantou-se com a criação de tropos imprevistos, de associação e dissociação de conceitos, mas desde sempre concordante com a ideia de que o verbo não se satisfaz na verbosidade fácil, de que o discurso é em razão de um *logos* de que é veículo, de que a palavra tem, afinal, raiz no pensamento. Por isso, Leonardo Coimbra, na juventude como na maturidade, sempre se apresentou como orador para quem o discurso é obra criadora do pensamento, em rotura permanente com os lugares comuns da linguagem, aberto ao imprevisível, ainda que lhe venha o imprevisível pelo paradoxo e pela contradição com o que é habitual pensar-se.

Álvaro Ribeiro, atento admirador do Mestre, que escutou dentro e fora da Faculdade de Letras do Porto, deu do que se acabou de dizer uma notável síntese:

*Pensar as palavras:* eis o que distinguia e sobrepunha a eloquência de Leonardo Coimbra acima dos discursos de quantos oradores não faziam mais do que repetir frases comuns aos ouvintes. [...] No momento mais alto, ao sentir a sua alma agraciada por comunicação entre o espírito humano e o espírito divino, proferia pensamentos tão sublimes como muitos que ficaram exarados nos livros<sup>32</sup>.

A relação da palavra oral com o pensamento e a palavra escrita, para que aponta Álvaro Ribeiro, deixa entrever de modo suficiente que na obra escrita de Leonardo há subsistentes traços do que foram as suas capacidades oratórias nos seus rasgos originais de ideias. De facto, obras como *A Morte*, conferência proferida no Porto em 1913, *A Alegria, a Dor e a Graça* (1916) e *Adoração: Cânticos de Amor* (1921), são exemplos desse verbo vivo do filósofo comovido e do tribuno inflamado, cuja síntese habita e se faz ouvir vibrátil nas linhas que nos deixou. Por isso, pôde Sant'Anna Dionísio refletir que o «pensador escrevia como falava», e daí «o estranho sabor a palavra viva, do monólogo em voz alta, dos seus livros espontâneos e rebeldes como certos regatos serranos e por isso mil vezes mais sugestivos que as obras monocórdicas feitas à luz da velha candeia aristotélica, propiciadora da sistematização e da ordem»<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Idem, *ibidem*, p. 105.

<sup>33</sup> Sant'Anna Dionísio, *Leonardo Coimbra: O Filósofo e o Tribuno*, op. cit., p. 397.

Talvez que na palavra vulcânica do orador e no entendimento do filósofo de que a filosofia é obra constante do pensar que interroga, compreende e ama, estejam os motivos pelos quais, por natureza e tendência, ele nunca concebeu a filosofia como obra que devesse finalizar-se em sistema fechado. Também por razões comuns com isso casou o mais rigoroso juízo com a exuberância do tropo e das figurações simbólicas, analógicas e poéticas, entendendo que quer o conceito, obra da faculdade judicativa, quer a imagem e o juízo de sugestão são caminhos possíveis para, por anagogia, subir o pensamento aos índices mais altos. Muito interessante é observar-se o prólogo de *A Morte* a este propósito: a partir da imagética natural da morte, feita de hábitos e automatismos inconscientes de medo e pavor, sobe o orador progressivamente a uma conceção otimista que a suspende e enlaça numa doutrina da vida, do amor e da esperança<sup>34</sup>.

Ainda nas mesmas páginas de *A Morte*, o próprio tribuno nos ensina que será vã a palavra que não mergulhe «a pique até funduras insólitas», porque só por esse movimento é capaz de «acordar os ecos dos tempos, as vozes do além». A subida da palavra «até alturas selvagens» propicia «um cortejo de ocultos tesouros», abre-nos à «indefinida virtualidade do nosso ser pensante, activo e amoroso»<sup>35</sup>. Ser e dizer estão por relação comungante: se a palavra diz o pensamento, nela se dilata ou espraia o *logos* que o pensamento embebe. Muitas são as passagens em *A Alegria*, *a Dor* e *a Graça* sobre este nupcial acordo do ser com o dizer, sobre o poder desvendador e apolíneo da palavra, também reconductor, ocultador ou órfico, encantador e dionísio: «No jacto vulcânico há irisações de orvalho, com pedregulho e cinza; no verbo humano há zénites de luz e abismos de sombra.»<sup>36</sup>

Sensível foi Teixeira de Pascoaes ao fogo da poesia que perpassa o discurso do tribuno: «Ninguém possui, como Leonardo Coimbra, a oratória da poesia!»<sup>37</sup> Poeta sem ser de versos, o filósofo-tribuno deixou-nos o imorredouro texto de prosa poética que constitui *Adoração*, alma elevada ao cântico e ao

---

<sup>34</sup> Para o tema da morte, pregnante no pensamento leonardino, cf. Manuel Cândido Pimentel, *Filosofia Criacionista da Morte: Meditação sobre o problema da morte no pensamento filosófico de Leonardo Coimbra*, op. cit.

<sup>35</sup> Leonardo Coimbra, «A Morte», OC, vol. II, p. 62.

<sup>36</sup> Idem, «A Alegria, a Dor e a Graça», *ibidem*, vol. III, p. 89.

<sup>37</sup> Teixeira de Pascoaes, «Lembrança», in AA.VV., *Leonardo Coimbra: Testemunhos dos seus contemporâneos*, op. cit., p. 18.

salmo ou espécie de *cântico dos cânticos* onde a voz se abrasa nos incêndios do amor e da oração. *Eloquência incandescente*, diria Pascoaes<sup>38</sup>; a mesma eloquência que compôs *A Alegria, a Dor e a Graça* esteve também presente no quotidiano dos homens, naquela ordem mundana a que não se furta o comum mortal, e testemunharam-na o homem simples e o político, o companheiro de comício e o parlamentar.

Com a proclamação da República em 1910, Leonardo Coimbra subiu na espiral dos acontecimentos políticos portugueses, relativamente aos quais sempre manteve o fulgor da sua visão crítica e independência de ideias. Foram e são célebres na história parlamentar portuguesa as suas intervenções na Câmara dos Deputados. Aí fez doutrinação oral. Da sua tribuna defendeu o carácter, a honra, a religião, a liberdade, a educação e a República. Foi pedagogo. Expressou a sua conceção ética de vida com denodo, virtude e arroubo.

Na sua «Apologia de Leonardo Coimbra», escreveu José Marinho que o pensador «mostrou sempre e escreveu sempre de modo a não sacrificar a verdade divina no humano sistema e a não encerrar a vida infinita em qualquer fóssil fórmula, por mais bela ou nobre que parecesse, por mais alta tradição que apresentasse»<sup>39</sup>. Aí estão também as razões da irrequietude do filósofo e tribuno, sempre pronto a combater as visões simplistas do mundo, com a verdade e pela verdade. É certo que se silenciaram as apoteoses das plateias. O seu verbo, porém, ainda vive na lição da sua escrita.

#### 4. O Educador

Teixeira de Pascoaes disse de Leonardo Coimbra ser «uma Trindade: o orador, o professor, o filósofo»<sup>40</sup>. Quem diz *Trindade*, fala forçosamente de unidade. Leonardo é uma unidade que, sem heteronímia, se manifestou com coerência irrepreensível no pensamento, na vida e na ação. Orador, educador e filósofo são para uma tríade perfeita que, na atenção àquela coerência, pedem mútua explicitação. Compreendeu-o de forma muito notável Manuel Ferreira

<sup>38</sup> Cf. idem, *ibidem*, p. 19.

<sup>39</sup> José Marinho, «Apologia de Leonardo Coimbra, *ibidem*, p. 263. O texto encontra-se reproduzido na íntegra, idem, *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e Outros Textos, op. cit.*, pp. 579-581.

<sup>40</sup> Idem, *ibidem*, p. 17.

Patrício na *Pedagogia de Leonardo Coimbra: Teoria e Prática* (1992)<sup>41</sup> ao percorrer a filosofia criacionista e ao dela transitar para a reflexão e para a prática pedagógicas, suspendendo estas dos fundamentos da primeira. Dificilmente se poderá superar este esforço da sua hermenêutica compreensiva, à qual deverão voltar os que queiram estudar e aprofundar a pedagogia criacionista<sup>42</sup>.

São também importantes para a avaliação da figura do educador as *Memórias de um Letrado* de Álvaro Ribeiro, discípulo que sonhou um dia tornar-se assistente de Leonardo na Faculdade de Letras do Porto, como nos confidencia no Livro V<sup>43</sup>. É ele que nos recorda que toda a pedagogia de Leonardo se concentrava neste desígnio único: «*Conhecer, compreender e não aniquilar!*»<sup>44</sup>, por certo também reflexo da lembrança, por contradição, da pedagogia rígida e opressiva que sofrera, menino, em Penafiel, agora a harmonizar-se com o ideal criacionista da sua filosofia – em cujo pórtico se pode ler: «O homem não é uma inutilidade num mundo feito, mas o obreiro dum mundo a fazer.»<sup>45</sup> – que soletra o Evangelho do Amor e da Liberdade e exige para o ensino uma transmutação integral de atitudes, métodos e pedagogias, a passagem de um ensino de transmissão de conhecimentos para uma pedagogia qualitativa, centrada no aluno, pessoa e não indivíduo ou número, que adequadamente promova as suas capacidades criadoras, numa visão integradora ou personalista.

Por isso, em *O Problema da Educação Nacional* (1926), diagnosticando os males do ensino português de então, comentava que os programas escolares no ensino liceal, pela «carga dos conhecimentos» e pelas horas de trabalho, eram «um verdadeiro estupro intelectual», que os estudantes, «em regra», saíam da escola «tristes, fatigados, sem a alegria de viver que é, no homem, a alegria de *compreender*, incapazes de reacções vitais, criadoras e entusiasmadas». Questionava: «Onde fica a saúde, a graça, a alegria, uma hora para a

---

<sup>41</sup> Manuel Ferreira Patrício, *A Pedagogia de Leonardo Coimbra: Teoria e Prática*, op. cit. Para a questão da educação, tenha-se também presente Francisco da Gama Caeiro, «Os Fundamentos da Educação na Filosofia de Leonardo Coimbra», in *Dispersos*, vol. II, organização de Maria de Lourdes Sirgado Ganho, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999, pp. 65-75.

<sup>42</sup> Dedicaremos o último capítulo da presente obra à exposição das posições de Patrício e Leonardo Coimbra.

<sup>43</sup> Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, op. cit., vol. III, p. 9.

<sup>44</sup> Leonardo Coimbra, «A Alegria, a Dor e a Graça», *OC*, vol. III, p. 59.

<sup>45</sup> Idem, «O Criacionismo», *ibidem*, vol. I, t. II, p. 20.

meditação, para a vida interior da imaginação, que é a base da invenção, ou da inteligência, clarificando e ordenando?»<sup>46</sup>

Há, pois, razões para olhar para a antropologia de base da filosofia criacionista como fundamento da visão personalista da sua pedagogia, verificar que naquela alegria e naquela graça, ali referidas, influi a cosmovisão dos núcleos de realidade – a alegria, a dor e a graça, da obra cujo título expressa este ternário – que o próprio filósofo adequou ao estudo da evolução mental do homem na sua concreta unidade de pessoa: da alegria maternal da infância à dor do conhecimento e da dor do conhecimento à graça como estado de desenvolvimento da inteligência criadora, uma nova posse da alegria, agora a alegria do conhecer, do pensar, do construir e do comunicar em sociedade.

Não se trata afinal, em Leonardo, de simples pedagogia, a que melhor conviria o termo *paideia*, como acertadamente viu José Marinho<sup>47</sup>, já que o que se poderia chamar a teoria criacionista da educação tem por centro uma ideia integral de ser humano, simultaneamente pessoa e cidadão, que deposita a essência da educação no agir do educador para a perfeitibilidade possível do educando. Este agir responsável é uma tarefa ética do educador em todos os graus de ensino, ao mesmo tempo que contínua exigência de magistério. Entende-se, assim, que Leonardo reagisse mal às pedagogias orientadas para a formação educativa em moldes técnicos e defendesse que tal orientação fosse insuficiente, por ausência de mais amplo conceito de cultura e de consolidada teoria dos fins da própria cultura e, nesta, da educação.

Refletiu tal direção, por exemplo, na sua ideia de Universidade portuguesa e, nesta, de destino das ciências teóricas (ciências da natureza, ciências do espírito e filosofia), a quem cabe o «desenvolvimento da cultura» e cuja utilidade não pode medir-se pelo «rendimento imediato, mas pela sua produção científica, de professores e alunos, e pela sua acção social de dignificação intelectual do meio»<sup>48</sup>. Esta visão não podia ter deixado de mexer com o tecnicismo instalado e com as pedagogias orientadas para o fim imediato, ontem como hoje, até porque o filósofo, que fora Ministro da Instrução Pública, concebia que as faculdades técnicas e das belas-artes deveriam estar na dependência do núcleo das ciências teóricas, podendo aquelas existir ou

<sup>46</sup> Idem, «O Problema da Educação Nacional», *ibidem*, vol. VI, p. 172.

<sup>47</sup> Cf. José Marinho, *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1976, p. 100.

<sup>48</sup> Leonardo Coimbra, «O Problema da Educação Nacional», *OC*, vol. VI, p. 175.

não consoante as necessidades e os condicionalismos regionais: «Este seria o quadro universitário português, ficando a cada universidade o mesmo núcleo teórico *ciências, letras, filosofia*, e cabendo-lhe as escolas técnicas, que a região e os demais condicionalismos determinassem.»<sup>49</sup> De idêntico modo, e na estrita observância da dignidade das ciências teóricas, sem exceção seriam elas a dar formação ao corpo de professores dos diferentes ciclos de ensino.

É *O Problema da Educação Nacional*, tese apresentada ao Congresso da Esquerda Democrática em 1926, o texto onde sinteticamente se compendia a posição leonardina em face da educação, no que há de essencial para a compreensão da sua *paideia*. Aqui, como na linha que se projeta para trás, para os artigos libertários da *Nova Silva*, a problemática da educação mostra-se constante nas preocupações do filósofo e continuaria atuante no magistério que exerceria junto dos alunos da Faculdade de Letras do Porto.

---

<sup>49</sup> Idem, *ibidem*, p. 174.

## Capítulo II

### O jovem Leonardo

«Nenhum povo tem o direito de abandonar os seus homens de mais alto espírito à simples admiração passiva dos que nas memórias somente trazem a lista de seus nomes.»

Leonardo Coimbra

Foram as palavras em epígrafe escritas em 1921, na introdução de *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*. Aqui se recordam no momento em que iniciamos este capítulo sobre o primeiro trânsito especulativo de Leonardo Coimbra no período compreendido entre os anos de 1905 e 1912, onde se considera sobretudo o período anterior à redação da sua tese *O Criacionismo: Esboço de um sistema filosófico*, totalmente escrita, segundo registo do pensador, de 5 de maio a 20 de junho de 1912<sup>1</sup>, e saída, em agosto do mesmo ano, das oficinas da Tipografia Costa Carregal, no Porto, sob a chancela da Renascença Portuguesa.

Se a indicação do tempo de criação e produção da obra traduz em abono do filósofo a facilidade com que dominava a arte da escrita, é bem verdade que a mesma indicação foi por vezes utilizada contra a sua originalidade, dignidade e honestidade especulativas. Num ciclo de conferências dedicado ao pensamento filosófico de Leonardo Coimbra, promovido por uma instituição portuense de grande prestígio cultural, no tempo em que cursei Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, ouvi da boca de um historiador responsável palavras de dúvida sobre a seriedade intelectual do filósofo, que tinham justamente por argumento o tal lapso de tempo em que *O Criacionismo* havia sido escrito<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cf. *supra*, capítulo 1, nota 13, p. 21.

<sup>2</sup> O mesmo preconceito levou mais recentemente outro historiador a escrever: «Leonardo

Ficou-me de tal episódio memória perturbadora num tempo em que, vagamente conhecendo o filósofo, dele não possuía visão profunda e crítica para o rebate de semelhante opinião, embora esta surdisse a argumento psicologista e superficial. Volvidos anos de estudo da obra do pensador, tenho hoje por justificada a reação emotiva que senti. A tese de Leonardo Coimbra e o conjunto de toda a sua restante obra possuem uma arquitetónica de pensamento notável e uma profunda originalidade que permitem reconhecê-lo como principal filósofo do século xx em Portugal.

Ao dispor-me à tarefa de estudar a génese da filosofia de Leonardo Coimbra, pareceu-me que deveria dar aos leitores uma imagem, ainda que nalguns traços perfunctória, dos percursos da escrita e do pensamento leonardinos, desde os primórdios literários e filosóficos, ou seus iniciais tentames, até à concretização sistemática da ideia pela qual o pensador deu batismo à sua filosofia, imprimindo-lhe o nome no título do primeiro livro.

Redigido na terra que o viu nascer, o texto de *O Criacionismo* foi, como consigna a memória inserta no frontispício da primeira edição, «Tese de concurso para professor assistente do grupo de filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa». Deste concurso desistiu o filósofo no termo de um processo de mal-entendidos com o júri, entre os quais se deve contar como principal motivo a sua figura avessa à ideologia positivista institucional, contra cuja ortodoxia cedo bramiu o antipositivismo e o antimaterialismo que publicamente manifestou, quer na oratória política quer nos escritos filosóficos. Foi com tal fama que se apresentou o concorrente, o bastante para que o júri o considerasse alheio aos requisitos exigidos pela defesa da dogmática ou nele visse o provocador, o vulto da diatribe e do desafio. Não se havia coibido o candidato de, na tese, atacar de modo frontal a filosofia positivista

---

Coimbra nunca levou mais do que o retiro de umas férias de Verão para redigir um livro», assim apontado como o exemplo ilustrativo, *tout court*, de uma contestável afirmação, por demais generalizadora: «Quem se interessar pelo que os escritores portugueses publicaram entre 1900 e 1930 depressa se aperceberá da curiosa falta de livros de grande volume ou de grandes ambições.» (Rui Ramos, *História de Portugal*, direção de José Mattoso, 6.º vol., Lisboa, Editorial Estampa, s.d. [1994], p. 537). Não sabendo o que significa o critério quantioso de páginas por volume, mas tentando vislumbrar o que se entende por «grandes ambições», diga-se em abono da verdade que, a título indicativo, o próprio Leonardo, Sampaio Bruno (que publicou *A Ideia de Deus* em 1902), Teixeira de Pascoaes (também citado pelo historiador) e António Sérgio (a que o autor dedica bastas e algumas justas linhas de reconhecimento) são indicadores de que naqueles anos houve «ambição» intelectual... e criação. Aliás, o autor, no mesmo volume, reconhece ao filósofo nortenho tributo imorredouro (cf. *idem, ibidem*, pp. 555-557).

vigente, defender a metafísica, ressuscitar o espiritualismo! Apelo ao diálogo intelectual? Essa a intenção de Leonardo. Os acontecimentos provaram-na romântica<sup>3</sup>.

O significado deste registo biográfico é muito amplo. Se entremostra a coragem do pensador na defesa das próprias ideias, indica também, com a mesma suficiência, que o percurso intelectual que o trouxe até à tese de 1912 o enxerta, por continuidade, na metafísica idealista que transita do século XIX para o século XX, vinda sobretudo de Antero de Quental e Amorim Viana até Sampaio Bruno, em cujo veio o jovem Leonardo Coimbra encontrou os primeiros instrumentos para o terçar de armas contra os materialismos.

Antero e Bruno são seguramente primeiras referências nas leituras juvenis do pensador e nutrientes das ofensivas antimaterialistas dos textos da *Nova Silva*, de 1907. Neles está possivelmente uma das explicações para a insatisfação espiritual de Leonardo ao aproximar-se das teorias libertárias tradicionais, que efetivamente abraçou, mas para delas retirar o que nelas não é antagónico da realidade do espírito e da crença no absoluto divino.

O exame dos artigos leonardinos da fase juvenil (entre 1907 e 1909) e a comparação dos seus conteúdos com as obras de Antero e de Bruno não deixam dúvida de que foram eles mestres da sua juventude. A crítica contra as filosofias materialistas que neles encontrou deve ter precedido o contacto com a linha do espiritualismo francês, nomeadamente com a obra bergsonista, cuja primeira referência escrita é de 10 de janeiro de 1909<sup>4</sup>. No testemunho de um dos seus mais insignes discípulos, Álvaro Ribeiro, Bruno predomina cronologicamente sobre Bergson, pois que, a partir da data em que o estudou, não mais teve o pensador necessidade de se referir aos livros de Bruno para a crítica do positivismo<sup>5</sup>.

Não indica Álvaro a data do primeiro convívio com Bergson, que deve ter ocorrido entre 1908 e 1909. A aceitar a datação de Leonardo, que dá o artigo «Excerto inédito», publicado, em 1910, em *O Povo de Felgueiras*, como sendo de 1908, aí a referência a Bergson recua o contacto para data anterior

<sup>3</sup> Sobre esse processo amargo se pronunciou o próprio em «Porque abandonei o concurso» e na nota manuscrita de 13 de dezembro de 1912. Cf. *supra*, capítulo 1, nota 15, p. 22.

<sup>4</sup> Cf. Leonardo Coimbra, «O tempo científico», *OC*, vol. I, t. I, pp. 122-124.

<sup>5</sup> Cf. Álvaro Ribeiro, *Os Positivistas*, Lisboa, Livraria Popular de Francisco Franco, 1951, pp. 180-181.

a 10 de janeiro de 1909<sup>6</sup>. Ainda em abono do depoimento do seu discípulo, foi pela edição de 1908 que Leonardo meditou *Matière et Mémoire*. Provavelmente, neste mesmo ano, terá lido *L'Évolution Créatrice*, publicada em 1907. Estas datas tornam satisfatória a nota sobre a presença de Bruno nos inícios da reflexão leonardina, cujas principais obras se publicaram em 1898 e 1902 (respetivamente, *O Brasil Mental e A Ideia de Deus*), e de quem Leonardo menciona o nome, pela primeira vez, em 1906<sup>7</sup>.

Quanto a Antero, o ciclo de 1907-1909 mostra ser errado o asserto de José Marinho de que as alusões de Leonardo ao pensador açoriano apenas aconteceram a partir de 1915-1916<sup>8</sup>. A reconstrução da biografia intelectual do nosso filósofo, para a qual importam os dispersos «O materialismo»<sup>9</sup> e «Excerto»<sup>10</sup>, de 1909, documenta que a obra anterior está presente no conjunto das fontes detetáveis neste período, o que testemunha o ter Antero influído nas origens do espiritualismo leonardino.

O ano de 1909 é ainda momento revelador de uma intensíssima evolução intelectual e espiritual. O universo de textos, por comparação com o de 1907, acusa uma real maturação da escrita, um domínio mais profundo das problemáticas filosóficas e científicas e um explícito alargamento de fontes, destacando-se, além de Comte, Bergson, Boutroux, Duhem e Poincaré. Embora não seja possível dizer com absoluta certeza quando Leonardo Coimbra travou conhecimento com estes autores, que serão referências maiores de *O Criacionismo*, eles foram seguramente estudados no período de finais de

<sup>6</sup> Cf. Leonardo Coimbra, «Excerto inédito», *OC*, vol. I, t. I, pp. 108-114. Para a datação de 1908 por Leonardo, cf. *ibidem*, p. 110. Para Henri Bergson, cf. *ibidem*, p. 109.

<sup>7</sup> Cf. idem, «Justiça e Liberdade!: Francisco Ferrer», *ibidem*, pp. 84-87 (cf. para Bruno, *ibidem*, p. 84). Para uma compreensão aprofundada das relações do criacionismo com o bergsonismo, cf. Manuel Ferreira Patrício, «Leonardo Coimbra e Henri Bergson: Semelhanças e Diferenças», in AA.VV., *Leonardo Coimbra: Filósofo do Real e do Ideal*, Lisboa, Instituto Amaro da Costa, 1985, pp. 145-183; idem, «Prefácio», in Leonardo Coimbra, *A Filosofia de Henri Bergson*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994, pp. 9-34; Manuel Cândido Pimentel, «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, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1996, pp. 165-186; António Braz Teixeira, «Criacionismo e evolução criadora: Leonardo Coimbra perante Henri Bergson», in *Ética, Filosofia e Religião: Estudos sobre o Pensamento Português, Galego e Brasileiro*, Évora, Pendor, 1997, pp. 185-193.

<sup>8</sup> Cf. José Marinho, *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*, Porto, Livraria Figueirinhas, 1945, p. 55.

<sup>9</sup> Leonardo Coimbra, «O materialismo», *OC*, vol. I, t. I, pp. 142-146.

<sup>10</sup> Cf. idem, «Excerto», *ibidem*, pp. 150-152.

1907 a julho de 1909<sup>11</sup>, período que corresponde ao mais enérgico labor de leitura e de meditação, o primeiro de que temos notícia, não só explicativo da mudança qualitativa no mundo textual entre 1907 e 1909, mas que de forma definitiva colocaria Leonardo Coimbra na senda da filosofia, afastando-o dos primeiros indicadores que pareciam assinalar-lhe uma trajetória de carreira literária, para que se estreou, por 1905, com a crónica romântica «A doida», no entanto renunciadora do estro literário que lhe caracterizaria a obra filosófica e que, nesta, viveria na tendência estilística para o uso abastado da metáfora, a vivacidade eloquente – ora retórica e grave, ora leve, graciosa e com espírito – e a expressão poética e emotiva.

O acervo de textos dispersos por jornais e revistas, quando disposto em ordem cronológica, reveste-se da maior importância para a genealogia da ideia do criacionismo. Indica 1908 como a data provável da sua génese, já que é num artigo publicado no dia 3 de janeiro do ano seguinte, «A Inquisição positivista», no jornal *A Vida*, que aparece, pela primeira vez, uma alusão à *hipótese criacionista*, dita a mais viável de todas as hipóteses filosóficas<sup>12</sup>. Este realce da hipótese por exclusão das demais acentua que, no espírito do pensador, era o criacionismo um dado adquirido, pelo que a intuição filosófica desenvolvida em 1912 se encontra epocalmente circunscrita à fase doutrinária do anarquismo, ideário filosófico-político que o então estudante da Escola Politécnica do Porto, em 1905 e 1906, publicamente abraçara, partilhando a mesma utopia libertária com outros moços da sua geração, tais como Jaime Cortesão, Augusto Martins, Augusto Casimiro, Cláudio Basto e Álvaro Pinto.

A intensa propaganda anarquista a que o novel pensador se deu no burgo portuense repartiu-se entre comícios, necessários à doutrinação da classe proletária, e a ilustração particular dos membros que compunham a sociedade *Os amigos do A.B.C.*<sup>13</sup>, criada em 1908. Este grupo, agora reunido sob a

<sup>11</sup> Data de publicação do último artigo de 1909, intitulado «Uma face do despotismo». Cf. *ibidem*, pp. 177-179.

<sup>12</sup> Cf. *idem*, «A Inquisição positivista», *ibidem*, pp. 115-118.

<sup>13</sup> A designação da sociedade corresponde a uma transposição do nome do grupo *Les Amis de l'Abaisé* que aparece na obra *Les Misérables*, de Vitor Hugo. O *l'abaissé* era o povo. Cf. o depoimento de Manuel Couto Viana, «Já lá vão quarenta anos!», in AA.VV., *Leonardo Coimbra: Testemunhos dos seus contemporâneos*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1950, pp. 153-158, em especial, p. 155. Além da evocação de Couto Viana, têm interesse os textos seguintes, onde se podem colher informações sobre este período da doutrinação anarquista: Álvaro Ribeiro, «Leonardo Coimbra e a política do seu tempo», *ibidem*, pp. 137-150; Sant'Anna Dionísio, «Biografia», *ibidem*, pp. 405-423, e *Leonardo Coimbra: O filósofo e o tribuno*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa

égide daquela sociedade fraterna, já em 1907 criara, sob o impulso de Leonardo e Jaime Cortesão, o órgão político de orientação libertária, *Nova Silva* – a que também se encontram associados Cláudio Basto e Álvaro Pinto –, de que se publicaram cinco números (entre 2 de fevereiro e 10 de abril daquele ano).

O protagonismo reformista da sociedade portuguesa, espelhado pelo grupo nas colunas daquela folha e continuado na segunda série do semanário português *A Vida* – Leonardo publicou aqui mais de uma dezena de artigos no ano de 1909 –, encontraria novos rumos a partir da revolução republicana de 5 de outubro de 1910, quando muitos dos que compunham o agrupamento intelectual anarquista, aproximando-se ou abraçando o novo credo revolucionário republicano, iniciavam, a 1 de dezembro de 1910, a publicação da revista *A Águia* sob a direção de Álvaro Pinto, futuro órgão da Renascença Portuguesa a partir da segunda série (1912-1932).

Percorrendo as páginas da primeira fase de *A Águia*, damo-nos imediatamente conta da orientação republicana lado a lado com valores intelectuais oriundos do socialismo e do anarquismo, refletindo o espírito antimonárquico, antiburguês, contraclerical e anticatólico dos tempos conturbados da instauração da República. Não se furtou o jovem pensador a ser um dos doutrinadores veementes do novo credo, sincera e esperançosamente acreditando que seria possível com o Estado republicano moralizar as instituições e os homens, rasgar o futuro com o verbo da fraternidade, almejar o advento do *novo homem*, encarnação da Liberdade<sup>14</sup>.

Provam-no os textos por esta altura escritos (1911) sobre a reforma do ensino e da educação, bem como a intervenção na questão pública da separação da Igreja e do Estado, motivada pelas reformas sociais de Afonso Costa, então Ministro da Justiça do Governo Provisório. Com efeito, o Governo publicou, a 8 de outubro de 1910, um decreto sobre a questão religiosa, que fazia revigorar as leis pombalinas de 1759 e 1767 sobre os jesuítas, e o Decreto

---

da Moeda, 1985. A consulta do já clássico *Leonardo Coimbra: Apontamentos de biografia e de bibliografia* (Lisboa, Editorial Império, 1945), de Álvaro Ribeiro, continua a ser imprescindível. Veja-se ainda Manuel Cândido Pimentel, «A filosofia de Leonardo Coimbra», in *Razão Comovida*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2011, pp. 187-198.

<sup>14</sup> Álvaro Ribeiro dá-nos notícia da transição política do Mestre, escrevendo: «A proclamação da República, como que despertasse o povo para o chamar à realização do sonho, reconciliou muitos dos acratas com o aspecto irracional da actividade política, e Leonardo Coimbra, julgando possível inserir valores espirituais nas instituições que iriam ser remodeladas, transitou de anarquista a republicano.» («Leonardo Coimbra e a política do seu tempo», *op. cit.*, p. 140.)

de 28 de maio de 1834, sobre as ordens religiosas, de Joaquim António de Aguiar, anulando ainda o Decreto de 18 de abril de 1901, que permitira que as congregações religiosas se restabelecessem em Portugal. Seguiu-se a extinção do ensino cristão nas escolas. Mais tarde, o Decreto de 31 de dezembro de 1910 passou a regular a posse estatal dos bens das congregações extintas. A 20 de abril de 1911, o Governo Provisório veio finalmente a publicar o decreto com força de lei a consignar a separação da Igreja e do Estado. Precisamente, dias antes da promulgação deste decreto, Leonardo publicava, a 8 de abril de 1911, nas páginas do jornal *A Montanha*, o artigo intitulado «A separação da Igreja e do Estado»<sup>15</sup>.

Concordando ser a separação uma obrigação jurídica e «moralmente obra de libertação e virtude para todos»<sup>16</sup>, chamava a atenção para o valor da religião. Não certamente a religião como «domínio dogmático das consciências»<sup>17</sup>, mas a religião obra do espírito e obra de amor. Propunha então o doutrinador que a separação, abolindo do ensino a dogmatização das consciências, deveria, no entanto, consolidar nas instituições educativas o sentimento religioso. Via neste sentimento a obra de religação cósmica do indivíduo com o todo, com o outro e com a sociedade (argumento também para o que há de religioso no sentimento pátrio), para tal sendo necessário que a reforma social de Afonso Costa não esquecesse a educação ética e especulativa do povo. O sentimento religioso é essa ordem superior para que cada homem está vocacionalmente destinado, «a aspiração da vida moral para a divina e fraternal unidade»<sup>18</sup>.

Era o repto leonardino contra a materialização da sociedade portuguesa e suas instituições. Por isso escrevia: «É preciso levar ao povo, amorosamente, a luz do espírito e não as letras do alfabeto. O problema não está em acabar com o analfabetismo. Isso é fácil; mas, só por si, inútil se não prejudicial.» Compreenda-se: «É preciso ensinar este povo a pensar, a trabalhar e a amar. [...] E cada um será, então, capaz de subir até Deus, e em cada alma correrá inesgotável a fonte da religiosidade. Fora da órbita traçada pelos outros povos e dentro da órbita da alma lusitana viveremos ainda uma civilização nossa

<sup>15</sup> Cf. Leonardo Coimbra, «A separação da Igreja e do Estado», *OC*, vol. I, t. I, pp. 226-228.

<sup>16</sup> *Idem*, *ibidem*, p. 227.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 226.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 227.

[...].»<sup>19</sup> Estão aqui os argumentos longínquos por que mais tarde, quando Ministro da Instrução Pública pela segunda vez (1923), resolveu o filósofo, contra a proibição legal, defender a educação religiosa nos estabelecimentos de ensino particular, ação que levaria ao encarniçamento dos ódios contra si e ao seu pedido de demissão da pasta ministerial.

O compromisso público de Leonardo com o republicanismo não foi, todavia, suficiente para libertá-lo do epíteto de anarquista, que aqui e além o vulgo proferia sob a forma de ultraje. Álvaro Ribeiro presenciou-o pessoalmente num comício político em que Leonardo era um dos oradores. À acusação, proferida por um dos ouvintes, de que havia sido anarquista, o pensador respondeu com espírito e humor:

– Sim, senhor. Também mamei, também gatinhei, mas, palavra de honra, não fiquei toda a vida a andar a quatro patas. E agora que tenho os braços livres para os erguer em prece, dou graças a Deus por me ter feito à sua imagem e semelhança<sup>20</sup>.

O episódio, circunstancial e anedótico, grave, porém, pelo que ocultava de malícia alheia, tem ainda significativo valor simbólico. Provava que a vulgaridade das opiniões sobre o reputado anarquismo de Leonardo se detinha apenas no conceito tradicional ou ordinário de anarquismo, usado como arma de arremesso contra a sua dignidade de homem, de pensador e de político, sem descer a uma real compreensão do que efetivamente era a sua doutrina anarquista. Certo é que a distância temporal dos seus contemporâneos não lhes permitia a acuidade da visão sobre as linhas do jovem pensador, em dispersos artigos de jornal registando a sua aparente fidelidade ao credo anarca ordinário ou mais bombasticamente gritando nos comícios iradas palavras de ordem contra a sociedade burguesa.

A insciência da opinião ignora a ingenuidade primaveril dos jovens temperamentos turbulentos, como o de Leonardo, irrequietos pela sede de justiça,

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 227-228. Cf. ainda o artigo «Um aspecto da Lei da Separação», de 29 de abril de 1911, *ibidem*, pp. 240-241.

<sup>20</sup> Álvaro Ribeiro, «Leonardo Coimbra e a política do seu tempo», *op. cit.*, p. 141. Por um estudo biográfico de Leonardo, cuidadosamente elaborado por Pinharanda Gomes (*Leonardo Coimbra na Póvoa de Varzim*, sep. do *Boletim Cultural Póvoa de Varzim*, vol. XXVII, n.º 1 [1990], p. 84), sabemos que o filósofo, em 1912, era ainda conhecido como afamado anarquista.

e apenas colhem das suas ações os movimentos de superfície. Ainda os mais ilustrados rapidamente o enxertavam no tronco do anarquismo comum a Stirner, Nietzsche, Kropotkine e Bakounine, caldeado em leituras de Büchner, Darwin e dos dramas sociais contraburgueses de Hugo, Zola, Tolstoi, Gorki e Dostoievsky. Todavia, conhecedor profundo da doutrina anarquista, não a abraçou na forma e no conteúdo dos principais doutrinadores.

O anarquismo, em juízo, nada mais era do que o revestimento exterior da inquietação espiritual do jovem, sincera de ideais, viva de esperança nas reformas sociais, veículos para a instauração de uma nova ordem moral e democrática. Como palavra, *anarquismo* significava «reforma», «revolução», «justiça social» para os mais pobres, praxe de combate contra a hipocrisia coletiva. Como ideia, era um universo de valores cuja axiologia se fundava na nascente da liberdade, a essência metafísica da vida, de onde Leonardo Coimbra extraía uma ética para o homem livre. Antimaterialista e antipositivista no primeiro artigo teórico publicado na *Nova Silva* e intitulado «O homem livre e o homem legal»<sup>21</sup>, estas inclinações do seu pensamento, que o futuro assinalaria permanentes, já denunciavam que eram valores espirituais os que defendia. Pregando pelo pão para as bocas famintas, chamava a atenção dos homens para a universal estima dos reinos do Espírito.

O anarquismo leonardino só muito indiretamente pode ser reconduzido ao tronco do anarquismo dos finais do século XIX. A doutrina anarquista conheceu diferentes formas, mas a matriz ateia, fundamentalmente materialista, e a tendência para a ação revolucionária direta resumem a fórmula dos seus principais fundadores e sequazes. Leonardo não era partidário desse tipo de ação. Muito menos era materialista. Trata-se, na realidade, de um *anarquismo romântico* o seu, repassado de religiosidade cósmica e de visão transcendente da liberdade. No ponto de vista sociopolítico, embora respire a atmosfera política do ideal rebelde das acracias e do antiautoritarismo, não é o anarquismo de Kropotkine – cujos princípios filosóficos o ideólogo russo derivara de Spencer, de Darwin, de Cabanis e de Auguste Comte –, como também de modo diametral se afasta do egoísmo associativista de Stirner e da doutrina da anarquia *positiva* de Bakounine.

A antropologia e a cosmologia que encontramos nesses teóricos, alicerçadas numa ontologia da matéria, dá-nos pela simples inspeção a ordem dos

<sup>21</sup> Cf. Leonardo Coimbra, «O homem livre e o homem legal», *OC*, vol. I, t. I, pp. 88-91.

motivos por que o anarquismo era, na realidade, mais um símbolo juvenil, na mesma secção reservada à capa e batina e à gravata «à Lavallière» do uso académico. Aceitar a redução do universo a matéria e a visão imanentista do homem, que encontramos em Kropotkine e Bakounine, significava para Leonardo aniquilar o sentido superior que concebia para o destino do homem e do cosmo.

O antiteísmo, para onde o anarquismo ortodoxo conduzia, desde logo se tornara incompatível com o seu cristianismo, movimento por ele classificado como torrente viva da vida espiritual, e que marcava ao juvenil pensador a rota especulativa para a transcendência, inapagável em todos os subsequentes itinerários. Se com empenho opunha a exuberância da vida cristã<sup>22</sup>, outro avatar da liberdade, ao catolicismo como a sua forma dogmática e degradada – compreensão da doutrina católica, nesta altura, psicologizante e corrosiva, a lembrar as ofensivas de Nietzsche –, o certo é que foi este cristianismo que, nunca negado, o levaria progressivamente a libertar-se das fórmulas psicológicas passageiras da crítica anticatólica para uma nova consciência, a visão que do catolicismo nos deu em *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* (1935).

À concepção anarcomaterialista do homem, Leonardo opõe uma concepção antropológica que, sendo libertária, mergulha a prumo numa metafísica cósmica da vida e da liberdade, princípios, entretanto, ganhos, que aprofundaria, na tese de 1912, no ponto de vista noético e ontológico. A coincidência da essencialidade humana com a liberdade configura a antropologia anárquica dos primeiros escritos como uma antropologia de raiz idealista, incompatível com a concepção empiricista do homem, fosse a de Kropotkine e dos demais anarquistas, fosse a de Comte e seus seguidores.

O citado artigo «O homem livre e o homem legal», onde opõe o princípio criador da liberdade ao princípio de autoridade simbolizado no homem *legal* da sociedade burguesa, é verdadeiro manifesto desta antropologia emergente, por sinal suspensa do «ponto de encontro de todas as almas ansiosas, indagadoras da vida»<sup>23</sup>: Deus. Um Deus que, ainda em seu dizer, se realiza pelo amor, «que é a linguagem pura das atracções cósmicas»<sup>24</sup>. Reconhecemos aqui o estilo leonardino cativante quando analogamente sobre Deus se expressa em *O Criacionismo*. Este Deus *que se realiza como amor* e este amor

<sup>22</sup> Cf., por exemplo, o artigo «Natal e Novo Ano», *ibidem*, pp. 206-210.

<sup>23</sup> Idem, «O homem livre e o homem legal», *ibidem*, pp. 90-91.

<sup>24</sup> Idem, *ibidem*, p. 91.

como *linguagem pura das atrações* cósmicas virão a ser a abóbada que fecha a conceção monadológica da sociedade criacionista, precisamente a de 1912.

A monadologia, entre 1910 e 1911, era já um dado teórico adquirido. Com efeito, num artigo de 1910 sobre a educação, o filósofo, repensando Leibniz, definia o indivíduo como mónada<sup>25</sup> e, numa conferência proferida na festa do Sindicato dos Professores Primários, no Teatro Sá da Bandeira (Porto), de que temos o registo jornalístico no jornal *A Montanha*, proclamava publicamente, a 6 de abril de 1911, a sua perspetiva monadológica<sup>26</sup>, acrescentando ser uma verdade científica e filosófica o universo concebido como uma sociedade. É esta sociedade cósmica fraterna que, no mesmo mês de abril daquele ano, pretende apresentar aos poetas portugueses religiosos.

O panteísmo é uma das observações pertinentes que há a fazer a certa corrente da poesia portuguesa contemporânea de Leonardo, a saída da motivação filosófica de poetas como Guerra Junqueiro e Teixeira de Pascoaes. O filósofo, num texto muito posterior ao do ciclo a que nos dedicamos, «A poesia e a filosofia moderna em Portugal», de 1917, publicado na revista *Atlântida*<sup>27</sup>, classificaria essa tendência como *panteísmo amoroso*, o qual intui não uma abstrata unidade, mas a unidade do amor onde as almas comunicam. Porém, a grande aporia que a imanência panteísta amorosa gera é a da contradição entre o monismo e a afirmação da existência das pluralidades.

A saída estaria em conciliar a imanência com a transcendência, facto tornado possível no teísmo de linha criacionista, concebido como o pluralismo imanente do ser e transcendentemente unificado pela fraternidade das consciências monádicas na consciência divina. Assim, apenas no teísmo a sociedade plural, que já existe no panteísmo, não se anularia. Tornam-se, então, claros os motivos íntimos que levaram Leonardo, em 1911, a propor aos poetas portugueses religiosos que se inspirassem nos traços criacionistas da sua monadologia<sup>28</sup>, o que guiaria a poesia para a passagem filosófica do panteísmo amoroso ao monadismo teísta, marcado este por uma nova doutrina do Amor e da Pessoa, aquela que desenvolveria em 1912.

<sup>25</sup> Cf. idem, «Sobre educação», *ibidem*, pp. 192 e ss. (em especial, p. 197).

<sup>26</sup> Cf. «Uma conferência de Leonardo Coimbra na festa do Sindicato dos Professores Primários», *ibidem*, vol. I, t. II, pp. 403-406.

<sup>27</sup> Cf. Leonardo Coimbra, «A poesia e a filosofia moderna em Portugal», *ibidem*, vol. III, pp. 217-220.

<sup>28</sup> Cf. idem, «Aos poetas portugueses religiosos: Uma monadologia (Fragmento)», *ibidem*, vol. I, t. I, pp. 261-265.

Leonardo foi, desde o início, fiel a esta máxima da fraternidade cósmica dos indivíduos, muito antes de a ter consubstanciado como personalismo monadológico. Em 1909, ciente do seu individualismo libertário, criticava o que dizia ser uma falsa noção de individualismo, que é propriamente o egoísmo. Defendendo uma moral individualista como sistema de ideias, notava que o sentido desta moral estava em ser imensamente sociável, chegando a designar a consciência religiosa como nível supremo da fraternidade humana. Superiorizava assim a sociabilidade universal das consciências religiosas; erguendo-a por sobre a sociabilidade gregária dos indivíduos, ao mesmo tempo contrariava a exaltação nietzschiana dos valores da personalidade biológica.

A moral individual, que vem a opor à moral do individualismo egotista, está já muito próxima da sua posterior conceção personalista: ela «é a expressão integral e única das relações do indivíduo agente com o seu mundo»<sup>29</sup>. A evolução moral torna-se proporcional ao progresso do homem no conhecimento do ser, uma vez que, sublinha, «a moralidade é esse mesmo conhecimento»<sup>30</sup>. Tanto na aproximação feita entre a evolução moral do indivíduo e o conhecimento do ser de que é evolutivamente capaz, como na identificação da moralidade com esse mesmo conhecimento, temos duas notas características desta ética anarquista que coloca no plano da universalidade do ser e do seu conhecimento a própria ordem regradora da ação, fonte, pois, do universalismo moral.

O pretense egoísmo anarca de Stirner não podia deixar de ser condenado. O seu solipsismo do *Eu único* é indiretamente atacado pelo pensador na crítica corrosiva feita, em 1909, ao livro *Factos Sociais* de Alfredo Pimenta, então positivista. Pimenta procurou fundir o positivismo de Comte com o individualismo de Stirner e de Nietzsche, e Leonardo, tomando a atitude por teoricamente absurda, dedicou-se a minar-lhe os supostos. A associação de Stirner com Nietzsche não era, todavia, inovadora, mas habitual entre os círculos anarquistas dos finais do século XIX e inícios do século XX<sup>31</sup>, sendo igualmente corrente a fusão da ideologia anarquista com princípios fundamentais do cientismo positivista.

<sup>29</sup> Idem, «O Individualismo», *ibidem*, p. 120.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> Cf. Américo Enes Monteiro, «Ecos do pensamento nietzschiano na obra de Leonardo Coimbra», in AA.VV., *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1994, p. 281.

Cumprir ver nesta crítica a Pimenta que Leonardo, fiel ao seu próprio pensamento, recusava um anarquismo comprometido quer com o positivismo, quer com a mais geral tendência materialista, quer ainda com qualquer forma suspeita de sensismo, ficando líquido que o pensamento anárquico que exprimia não encontra real filiação em Kropotkine, Bakounine e Stirner. O constante apelo ao homem moral, característico do anarquismo leonardino, mais próximo está em verdade do socialismo utópico de um Fourier, do socialismo moral de um Antero, do democratismo de Sampaio Bruno e, com razão se pode acrescentar, do moralismo de Tolstoi e do humanismo de Hugo.

Do anarquismo ortodoxo recebeu apenas o travestimento exterior do ideal político-revolucionário e antiburguês, nele revendo-se o ideal juvenil que intransigentemente se opõe ao princípio de autoridade, ao dogma e ao valor que crucificam o homem ou a ele se substituem. A crítica à tendência *cousista* do pensamento e dos valores, que, como se sabe, constitui um dos vetores mais salientes da sua futura obra, tem sem dúvida uma raiz neste idealismo libertário da juventude.

A evolução intelectual de Leonardo não se deu no anarquismo ortodoxo, que nunca assumiu. Meditando e criticando os teóricos anarquistas, a sua vida intelectual contra eles reagia, moldando uma concepção espiritual e vitalista do homem, do mundo e da vida.

A gênese da ideia do criacionismo está, como se disse, epocalmente circunscrita à fase anarquista do filósofo. Ao terceiro dia de janeiro de 1909, insurgindo-se, no citado artigo «A Inquisição positivista», contra a defesa que Alfredo Pimenta fizera da pena de morte, falava da sua *hipótese* criacionista. Assim posto a título adjetivo, sem substantiva afirmação, o criacionismo, que com certeza se começou a formar no seu espírito no decurso de 1908, abria os olhos para a mais profunda problemática ontognosiológica: o «Ser», escrevia, «é irreduzível a fórmulas e [...] tentá-lo é sistematicamente empobrecê-lo, desprezando o que, por mais profundamente vivo e criador, mais longínquo está da inércia e da quietude»<sup>32</sup>.

Quem cotejar os dispersos de 1909 com os anteriores a 1908 verifica facilmente que a atividade reflexiva de Leonardo Coimbra deu um salto extraordinário no trânsito que vai de março e abril de 1907 – ou dos últimos artigos da *Nova Silva* – para janeiro de 1909. Entre aquele mês de abril e este

<sup>32</sup> Leonardo Coimbra, «A Inquisição positivista», *OC*, vol. I, t. I, p. 117.

último apenas encontramos os circunstanciais «Professores» e «As matrículas» publicados, respetivamente, em *Nova Silva*, a 10 de abril de 1907, e em *Azor-rague*, a 5 de junho de 1907<sup>33</sup>. Desconhecemos, em 1908, qualquer publicação em jornais e revistas. Algumas circunstâncias terão contribuído para tal silêncio: o ambiente de agitação estudantil em 1907-1908 contra a ditadura franquista, a interrupção da *Nova Silva* em abril de 1907, a participação em manifestações escolares e comícios públicos de propaganda social, o casamento, a 11 de julho de 1907, com D. Maria Amélia, o nascimento do primeiro filho a 25 de maio de 1908, a criação da sociedade *Os amigos do A.B.C.* e o término do curso da Escola Politécnica no ano letivo de 1908-1909. Só por finais de 1908 terá Leonardo recebido convite – ou ter-se-á determinado a responder ao convite – para colaborar no semanário de doutrinação anarquista *A Vida*, onde publica «A Inquisição positivista», e na *Ilustração Popular*.

No período de silêncio público da escrita<sup>34</sup>, da segunda metade de 1907 até finais de 1908, apesar de o terem absorvido as circunstâncias apontadas, não pôs Leonardo Coimbra de parte os interesses filosóficos. Só isso justifica a mudança qualitativa no domínio dos mesmos, como se disse. Só isso explica que em tal período se houvesse dado a intuição da ideia do criacionismo. É, pois, o artigo «A Inquisição positivista» o marco que sinaliza a aventura filosófica que o levaria à tese de 1912.

A intuição amadureceu entre 1909 e 1911. Leonardo leu, refletiu, escreveu. Depois de deixar expressas nas páginas dos jornais e revistas reflexões sobre temas, poetas e pensadores, de que sempre se ocuparia – entre outros, o mistério do ser, a cultura, a história, o homem, a liberdade, o cristianismo, Kant, Bergson, Nietzsche, Comte, Pascoaes –, a 9 de março de 1911, no jornal *A Montanha*, no texto «O preconceito científico», definia, pela primeira vez, o substantivo *criacionismo*:

<sup>33</sup> Cf. idem, «Professores», *ibidem*, pp. 104-105; «As matrículas», *ibidem*, pp. 106-107.

<sup>34</sup> Silêncio público, porque o filósofo deixou registo de algo ter escrito em 1908. Referimo-nos ao citado «Excerto inédito», publicado em duas partes em *O Povo de Felgueiras*, com a promessa de que continuaria. Cf. *ibidem*, pp. 108-114. Para este artigo, pela primeira vez recolhido na edição crítica, deve volver o investigador que queira penetrar na evolução intelectual do pensador nortenho. Constitui a única prova documental da reflexão leonardina em 1908. É nele presente a teoria dos equivalentes culturais que reaparecerá nos artigos «A Morte da Águia», de Jaime Cortesão (1910), «Guerra Junqueiro» (1911), «O preconceito científico» (1911) – a que a seguir nos referiremos por nele se conter a primeira definição de *criacionismo* –, «A reforma do ensino» (1911) e «A reforma do ensino secundário» (1911).

A filosofia, visto ter de abranger todo o real, não será um intelectualismo fossilizado, nem um pragmatismo empírico, mas o que chamo o *criacionismo* – criação de conceitos científicos e símbolos artísticos, que, sem nunca esgotarem o real, sempre o organizam sob as mais altas aspirações do espírito<sup>35</sup>.

Por esta altura lhe havia surgido o criacionismo como sistema de pensamento abrangendo a vida intelectual e ativa do ser humano e a totalidade das suas atividades espirituais, cujos equivalentes são a ciência (equivalente técnico), a filosofia (equivalente especulativo) e a arte (equivalente emotivo). A filosofia criacionista compreenderia, sem nada excluir, todas estas dimensões, não sendo os designados equivalentes senão, no todo, o processo de unidade e diferenciação do espírito na sua ação criadora e conchecitiva. O pensamento caminha no sentido de sucessivas adaptações do mundo ao espírito e do espírito ao mundo, uma dinâmica que se faz pela vida conceptual da inteligência que, através das suas criações (conceitos científicos e símbolos artísticos), organiza o real, sem, todavia, chegar a exauri-lo absolutamente.

No dia 6 de abril de 1911, na acima citada conferência na festa do Sindicato de Professores Primários, em pleno coração do Porto, completava a sua comunicação pública do criacionismo. O jornalista registou as palavras do orador:

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 o criacionismo. [...] 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<sup>36</sup>.

A maturação da ideia do criacionismo é comprovadamente plena em 1911, como, aliás, se pode depreender do «Programa de conferências no Brasil», publicado no jornal *A Montanha*, a 2 de agosto desse ano, onde o

<sup>35</sup> Leonardo Coimbra, «O preconceito científico», *ibidem*, p. 230.

<sup>36</sup> «Uma conferência de Leonardo Coimbra na festa do Sindicato dos Professores Primários», *ibidem*, vol. I, t. II, p. 405.

«criacionismo filosófico do conferente» (como aí vem escrito) constituía uma das conferências, sem dúvida, fundamentais<sup>37</sup>. Leonardo não chegou a realizar este plano de conferências no Brasil nem na Argentina, onde projetou repeti-lo. O programa era vasto – um total de vinte e quatro conferências versando temas filosóficos, científicos, pedagógicos e literários. Abrangendo a filosofia e a ciência europeias e as diversas expressões da cultura portuguesa dentro dos temas apontados, o filósofo pretendia ainda render homenagem ao Brasil e à Argentina dedicando duas conferências, respetivamente, à obra de Coelho Neto e de José Ingenieros.

Provavelmente no decurso de 1911, instado pela iminência das conferências no Brasil, dedicou-se Leonardo Coimbra a substancial redação das linhas do seu sistema. Conjetura que não considero inverosímil atendendo ao compromisso a que um tal projeto obrigava, que justifica, por exemplo, a existência de um impressionante resumo do seu pensamento, intitulado «A filosofia da liberdade», texto de conferência proferida, a 19 de março de 1912, no Ateneu Comercial do Porto, que abriu o ciclo de conferências promovido pelo Comité Portuense da Renascença Portuguesa, e integralmente publicado, no jornal *A Montanha*, a 20 de março de 1912<sup>38</sup>. É uma notável introdução à tese de 1912. Este escrito, dado a público cerca de um mês e alguns dias antes do início (5 de maio) da redação de *O Criacionismo*, comprova, pela sistematicidade de ideias que contém, que Leonardo Coimbra trabalhou sobre a sua filosofia no período que abrange a divulgação da sua ida ao Brasil e à Argentina até a esta conferência. Documentarão estas deduções que existia um texto primitivo que entrou na redação da obra de 1912? Estou em crer que sim.

Em suma. Os escritos anteriores a 1912 mostram que Leonardo é já anti-positivista e anti-intelectualista, definindo uma posição anticientista e uma conceção irracionalista do conhecimento do ser, no sentido em que o pensamento jamais esgota o real, irreduzível que é a fórmulas ou conceitos, aspetos dos mais fundamentais da filosofia criacionista e que a evolução intelectual e espiritual do filósofo se encarregaria de progressivamente aprofundar.

<sup>37</sup> «Leonardo Coimbra: Programa de conferências no Brasil», *ibidem*, p. 407.

<sup>38</sup> Cf. Leonardo Coimbra, «A filosofia da liberdade», *ibidem*, vol. I, t. I, pp. 292-300.

## O jovem Leonardo

Podemos, finalmente, concluir que algumas teses do anarquismo singular e heterodoxo da sua juventude preludiam de forma incipiente a sua futura doutrina criacionista.

Julgo ter provado a existência de uma linha de continuidade de pensamento entre os primeiros textos do anarquismo espiritualista ou romântico de Leonardo Coimbra e a intensa reflexão que o moveu, no fim da primeira metade de 1912, a elaborar o seu primeiro livro, assim largamente precedido por aturado esforço, meditação e estudo.

## Capítulo III

### A filosofia do criacionismo

Com a publicação, em 1912, de *O Criacionismo: Esboço de um sistema filosófico*, a Leonardo Coimbra se deve a mais consistente filosofia da primeira metade do século xx, que se espalha por múltiplos domínios, da epistemologia à ética e à ontologia<sup>1</sup>. O criacionismo, como forma sistemática de pensamento, representa-se na ideia segundo a qual a realidade é ação criadora e o pensar, que judicativamente a ela se refere, é criação em contínuo ato, inventando conceitos, categorias, fórmulas e símbolos, entendendo-os como valores que só a Vida (no sentido o mais amplo de *infinito criador*) garante e justifica, por ser a Vida excesso permanente sobre o pensado.

Será de grande raridade encontrar hoje quem discorde da centralidade do pensamento filosófico de Leonardo Coimbra no contexto da cultura filosófica contemporânea, do século xix ao xxi<sup>2</sup>, uma centralidade que expande raízes na

<sup>1</sup> «Podemos sustentar, sem reserva, que a tese de 1912 constitui um original momento de reflexão filosófica notável, ímpar no contexto dos séculos xix e xx da nossa cultura, não só pelo contributo que, a partir dela, Leonardo trouxe ao enriquecimento da nossa linguagem filosófica, mas também pela larga sistematização de temas e de problemas que veio propor, desde a epistemologia, com a constituição de uma teoria da ciência e, mais vastamente, de uma teoria do conhecimento, à ética e a uma *Ontologia do Espírito* que, desde 1912, seria perseguida nos seus delineamentos até culminar em ampla teorese na última obra do pensador, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* (1935).» (Manuel Cândido Pimentel, «A Tese de 1912: Chaves para uma leitura de Leonardo Coimbra», in *Odisséias do Espírito: Estudos de Filosofia Luso-Brasileira*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1996, p. 126.)

<sup>2</sup> A segunda metade do século xx foi prolifera em encontros científicos sobre o pensador, de que salientamos as seguintes coletâneas de estudos: AA.VV., *Leonardo Coimbra (1883-1993)* [n.º comemorativo], *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, XXXIX, 4 (1983); AA.VV., *Leonardo Coimbra: Filósofo do Real e do Ideal*, Lisboa, Instituto Amaro da Costa, 1985; AA.VV., *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*, Lisboa, Edições Didaskália (Universidade Católica Portuguesa), 1989; AA.VV., *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1994. Dos muitos estudiosos que se têm dedicado a aspetos e a tratamentos mais ou menos sistemáticos do pensamento criacionista, lembramos: A. Ambrósio Pina, Adolfo

História do Pensamento Português, que, provinda de Silvestre Pinheiro Ferreira, Amorim Viana, a Geração de 70, Cunha Seixas e Sampaio Bruno, se projeta através da sua obra nas tendências filosóficas de pensadores como José Marinho, Álvaro Ribeiro, Sant'Anna Dionísio, António Quadros, Afonso Botelho, Orlando Vitorino, Agostinho da Silva, António Braz Teixeira e Pinharanda Gomes. Reivindico-me dessa tradição que no ano de 2012 se tornou secular na sua primeira fonte e, comigo, por certo o farão outros da minha geração.

Não há muito tempo, um estudo de Pinharanda Gomes pretendia, aliás com firmeza inexcedível de fundamentos, lançar a ideia de uma Escola Portuguesa, com início em Amorim Viana, onde Leonardo Coimbra pontifica em magistério, a ele seguindo-se os que se reconheceram na sua tradição de pensamento fecundo<sup>3</sup>. Penso que nessa escola cobra lugar muito distinto o veio criacionista, pela influência com que se exerceu nas gerações.

---

Casais Monteiro, Afonso Botelho, Agostinho Veloso, Alexandre Fradique Morujão, Alfredo Dinis, Alfredo Ribeiro dos Santos, Álvaro Ribeiro, Américo Enes Monteiro, Amorim de Carvalho, Ângelo Alves, Anna Maria Moog Rodrigues, António Braz Teixeira, António Dias de Magalhães, António José de Brito, António Martins da Costa, António Quadros, António Teixeira Fernandes, António Telmo, Arnaldo Cardoso de Pinho, Carlos Fiolhais, Carlos H. do C. Silva, Carlos Morujão, Dalila Pereira da Costa, Delfim Santos, Eduardo Abranches de Soveral, Estêvão Jardim, Eudoro de Sousa, Francisco José de Jesus Oliveira, Francisco da Gama Caeiro, Francisco Moraes Sarmento, Henrique Barrilero Ruas, João Ferreira, João Maia, João Paulo Freire (Mário), João Resina Rodrigues, Joaquim Cerqueira Gonçalves, Joaquim Domingues, Jorge Teixeira da Cunha, José Acácio Aguiar de Castro, José Augusto Seabra, José Ferrater Mora, José Gama, José Marcos Miné Vanzella, José Marinho, Júlio Fragata, Lúcio Craveiro da Silva, Luís de Araújo, Manuel Barbosa da Costa Freitas, Manuel Ferreira Patrício, Manuel Gama, Maria Cândida Monteiro Pacheco, Maria Celeste Natário, Maria de Lourdes Sirgado Ganho, Mário Garcia, Marques Teixeira, Miguel Spinelli, Norberto Cunha, Orlando Vitorino, Paulo A. E. Borges, Paulo Samuel, Pedro Calafate, Pinharanda Gomes, Raul Leal, Samuel Dimas, Sant'Ana Dionísio.

<sup>3</sup> Cf. Pinharanda Gomes, *A «Escola Portuguesa»: Uma introdução histórico-filosófica*, Porto, Edições Caixotim, 2005. A propósito desse magistério, escrevi, em 1995: «A importância do magistério intelectual de Leonardo para a nossa cultura filosófica contemporânea recebe ainda uma comprovação vinda do interior de parte substancial do movimento historiográfico de interpretação do pensamento português, que vê na obra do filósofo um incontornável marco de referência, imprescindível logo que se queira proceder à indagação das linhas de continuidade da nossa cultura reflexiva. Podemos, pois, afirmar que, consciente ou inconscientemente, tem Leonardo Coimbra marcado a evolução posterior do pensamento português e da sua recente historiografia, até porque o próprio pensador deu forma e realidade a uma interpretação pessoal da filosofia portuguesa, gerando um universo de categorias hermenêuticas que não pode de modo algum ser ignorado. Efetivamente, da exegese a que submeteu a obra de autores como Antero de Quental, Guerra Junqueiro, Sampaio Bruno, Teixeira de Pascoaes e Basílio Teles, para citar aqueles com quem manteve o mais longo diálogo filosófico, não só podemos colher os traços da visão que possuía da cultura pátria, como dela nos fica ainda a convicção de que naqueles pensadores buscou e

O criacionismo, na racionalidade aberta que o qualifica, admite o princípio ontoonético da irredutibilidade do transcendente ao imanente e da incomensurabilidade do ser pela razão humana, estruturalmente presente na sua categoria do irracional, que, no entanto, não esvai o criacionismo num irracionalismo, mas eleva-o a um novo conceito de razão e de racionalidade, já que o irracional é o que se põe na relação com a razão e desta exige a permanência do seu labor dialético. Neste sentido se reflete o irracional como intuição, em gnosiologia e em metafísica, e se aplica ao ser, em ontologia, mas em ambos os planos sublinhando a desproporcionalidade que vai dos conteúdos da intuição ao trabalho lógico-dialético da razão e que vai do ser à inteligência humana.

No ponto de vista gnosiológico, antropológico, metafísico e ético, constitui o criacionismo uma filosofia que se subordina ao primado ontológico-axiológico da liberdade do espírito. Opõe-se a toda a filosofia e a toda a tendência que consiste no que designou o *cousismo* e o *vício cousista*: a inclinação ou o pecado do pensamento e do agir para o oposto dialético (*a cousa*) que lhe é sempre possível, descida *para* ou *permanência* no grau inferior (*o cousar* e *o ato de cousar*) da dialética ascensional e verticalizante que deve caracterizar a vida e o ser, o existir e o saber. *Cousismo* é, então, essa atração do pensamento preguiçoso para o imobilismo – na matéria, na energia, na sensação, na noção genérica, na atitude generalista, etc. –, para a paralisia nos momentos vulgares ou ordinários do lugar-comum: em moral, é o egoísmo (*cousismo moral*, como diz o filósofo); em ciência e filosofia, é o fascínio pelo pensamento pensado, pela sistematização prematura dos dados, pela generalização apressada de um princípio explicativo do real a princípio explicativo do todo (como a matéria, para o materialismo, a energia, para o energetismo, a vida biológica, para o biologismo...) e pela hipótese transformada em facto.

A tal tendência se opõe o *criacionismo*, atitude dialética e permanentemente criadora do pensamento, reagindo, em gnosiologia, em metafísica e em ética, às oposições estranhas e esterilizadoras do seu movimento inventivo, pelo que não é de estranhar que as noções de *razão experimental* e de *memória inventiva*, forjadas anos mais tarde, em 1921, se harmonizem com esta

---

veio a apontar, sobretudo no que a Antero respeita, alguns fundamentais núcleos de antecipação do seu criacionismo, desse modo afirmando, para o vivo testemunho da continuidade histórica do pensamento, a existência de uma tradição filosófica onde a sua reflexão se enraíza.» (Manuel Cândido Pimentel, «A Tese de 1912: Chaves para uma leitura de Leonardo Coimbra», *op. cit.*, pp. 126-127.)

ideia da experiência criadora do pensamento, insinuada antes e desenvolvida em *O Criacionismo* (1912). Aquelas noções aparecem pela primeira vez em *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental* (1921). A razão experimental, que surgiria no título da obra com o mesmo nome (1923), pretende ser, na definição que aí se lhe dá, a atividade unificadora do diverso e superadora de todas as antinomias do pensar e do agir – que são, na lógica do discurso de 1912, *cousismos*.

Seria a razão experimental, ou o pensamento entendido pela intrínseca dialética da razão e da experiência – não só a razão, não só a experiência, mas a sua dialógica e não dicotômica unidade –, que resolveria tanto a antinomia do absoluto e da realidade (Antero de Quental) quanto o problema da unificação da razão teórica com a razão prática, o que impõe superação do criticismo e um novo conceito, alargado, de experiência. No caso específico da antinomia anterior, a razão experimental só atinge a resolução do carácter lógico da oposição, porque, no ponto de vista ontológico, essa resolução recai sobre a memória inventiva, que melhor se aplica a Deus e à realidade total do que à inteligência humana, embora por analogia com o pensamento divino, e atendendo à vitalidade criadora do nosso espírito, também a este se possa aplicar. De facto, há aqui uma semântica de aplicação que tem de ser atendida, já que o pensador considerará, em muitas passagens das suas obras, que a razão experimental é a própria memória inventiva dos seres e do Ser, por ser a garantia mesma da continuidade e permanência ontológica do múltiplo, a garantia do acordo social ou harmonia entre as mónadas, alteridades ou pessoas.

Apesar da identificação no plano ontológico entre a razão experimental e a memória inventiva, que serve radicalmente ao plano da vida e da existência, resulta distinta a ideia de que há limites na aplicação da razão experimental a Deus, já que a razão experimental encerra uma teoria explicativa da tentativa e do erro, válida para o plano epistemológico do conhecimento e mesmo até da vida biológica, por neste plano haver também lugar à tentativa e ao erro, como o prova a evolução, mas inválida para traduzir o infinito criador divino, para o qual não há tentativa, dúvida, incerteza e erro.

A razão experimental recebeu ainda do filósofo o sentido de ser *função do acordo social*, quer dizer, ela não só vale para traduzir o avanço do pensamento e suas obras de saber pelo equilíbrio que propõe entre a reflexão e a experiência, não só vale para exprimir o interno acordo dos pensamentos avançando na vida de reflexão, interrogação e descoberta, vale ainda para

confirmar essa exigência do acordo mais amplo, que é o acordo social entre consciências, acordo que reclama o exercício livre ou a liberdade. Neste aspeto, considerará Leonardo não subsistir o pensamento isolado, por ser o pensamento, antes e sempre, relação de solidariedades e o sistema dessas relações. Assim, o acordo social, que é a garantia do próprio conhecimento e a base da sua universalidade, que permite o comunicar e o comunicável, que subjaz à dialética da certeza e da verdade, vem a ser também a garantia mesma da harmonia social cósmica, a individual e a comunitária.

Revela-se, por isso mesmo, a razão experimental como razão histórica, em transe contínuo de evolução ou evoluindo pela tentativa e o erro, galgando os horizontes da certeza científica e da verdade metafísica. Ela mostra que entre ciência e filosofia ou entre lógica e metafísica não há descontinuidades, mas ato de experiência, experiência que é expressiva de todas as potências do espírito humano, da razão e da intuição, do juízo lógico e do juízo metafísico, da expressão científica e da estética. A esta unificação da experiência pela razão, no ponto último em que se despenha no absoluto da interrogação ontológica, na abside que une razão e comoção, já como a visão racional e emotiva do mistério do ser, chamou Leonardo Coimbra, na *Razão Experimental, lirismo metafísico*, razão que no seu transe metanoico tenho noutros lugares designado de *razão comovida*<sup>4</sup>.

Esta é a razão que já manifestamente se presentifica em *O Criacionismo*, no conceito do pluralismo cósmico da sociedade monadológica vivendo o substancial amor divino que as mónadas envolve e *embebe*<sup>5</sup>. É a razão que age na conceção ontológica que compreende os núcleos de realidade, a *alegria*, a *dor* e a *graça*, que dão nome à obra com esse título (1916), implicada na cosmovisão saudosa do infinito que se insinua da areia à luz estelar, da noite à aurora, da vida à morte. A ontologia de *A Alegria, a Dor e a Graça* é já a da visão ginástica de que fala Leonardo nos textos que dedicou a São Francisco de Assis, na década de 20. Ela implica o salto ginástico da experiência da razão lógica para o oceano infinito da intuição e da visão, segundo a comoção

---

<sup>4</sup> Cf. Manuel Cândido Pimentel, *A Ontologia Integral de Leonardo Coimbra: Ensaio sobre a intuição do ser e a visão enigmática*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003, pp. 507, 555 e 574; *Razão Comovida*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2011.

<sup>5</sup> Recordo aqui o notável conceito de *embebência ontológica* proposto por João Ferreira: «A “embebência ontológica” como prova da existência de Deus em Leonardo Coimbra», in *Itinerarium*, Braga, 24, ano V (abril-junho de 1959), pp. 184-199.

e a cordialidade do que indiquei e prossegui no livro *A Ontologia Integral de Leonardo Coimbra*.

O exercício especulativo de Leonardo Coimbra exerceu-se igualmente num vivo diálogo com a ciência do seu tempo, abrangendo, na construção da epistemologia original que nos legou, a revisão de teses da filosofia europeia da ciência, passando sucessivamente, numa compreensão notável, pela geometria, a matemática, a física, a biologia, a psicologia, a sociologia, e outras ciências, indo das geometrias euclidianas às não euclidianas, da física newtoniana à einsteiniana. Entendeu e foi em Portugal o primeiro divulgador reflexivo da teoria da relatividade restrita e generalizada, estudou Russell e Whitehead, conversou, em ordem de importância, e entre outros, com Bergson, Platão, Santo Agostinho, Kant, Renouvier, Jaurès, Hegel, Santo Tomás de Aquino e Aristóteles, mas também Berdiaeff, Nietzsche, Schopenhauer e Kierkegaard, tendo ainda sustentado diálogo com a fenomenologia de Edmund Husserl e a teoria da existência de Martin Heidegger, dos quais criticou com inteligência teses nucleares, o que o torna um crítico que cumpre situar na história portuguesa da fenomenologia e das ontologias da existência que desta saíram<sup>6</sup>.

Sob vários aspetos e em diversas alturas do seu percurso filosófico, Leonardo Coimbra não se fechou ao colóquio interno e sempre se referiu aos que o precederam, nomeadamente a Antero de Quental, a Sampaio Bruno e a Guerra Junqueiro, e aos seus mais próximos companheiros, como Teixeira de Pascoaes, perscrutando entre o seu e o pensamento alheio afinidades espirituais e linhas de continuidade e tradição<sup>7</sup>, exemplo que seria recolhido pelos seus mais diretos discípulos, Sant'Anna Dionísio, Álvaro Ribeiro e José Marinho. O diálogo, muito amplo, que Leonardo Coimbra pessoalmente estabeleceu com a filosofia e a ciência europeias, de que acabei de dar a nota, foi acompanhado sempre por uma consciência exegética do legado do pensamento filosófico português que, sobretudo por Antero de Quental e Sampaio Bruno, transitou para o século xx. Um dos núcleos desse legado recebeu

<sup>6</sup> Vastamente trabalhei a relação do criacionismo com a fenomenologia husserliana e os fenomenólogos portugueses, nomeadamente Júlio Fragata: cf. Manuel Cândido Pimentel, *A Ontologia Integral de Leonardo Coimbra: Ensaio sobre a intuição do ser e a visão enigmática*, op. cit., pp. 378-395, 404-405, 407-412, 420-421, et passim. Para Heidegger, *ibidem*, pp. 560-562, 595-596, et passim.

<sup>7</sup> Nota-o de forma exemplar António Braz Teixeira em «O diálogo crítico de Leonardo Coimbra com Bruno, Junqueiro e Pascoaes», in *Nova Águia*, n.º 11 (1.º semestre de 2013), pp. 82-91.

dele especial atenção, o do ser e do tempo, para o qual substancialmente se voltara a especulação brunina e, em certa medida, a de Antero.

Entre o seu primeiro livro, *O Criacionismo* (1912), e *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental* (1921) correm nove anos, ao longo dos quais Leonardo caminhou no aprofundamento da sua própria filosofia, publicando obras tão importantes como *O Pensamento Criacionista* (1915), notável síntese do seu pensamento à época, e *A Alegria, a Dor e a Graça* (1916), obra de extraordinária meditação metafísica e ontológica, exemplo da sua escrita lírica e do verbo poético das suas ideias filosóficas. Este percurso não deixaria de influir decisivamente no reencontro com Antero, seu Mestre na juventude, como já algumas vezes eu disse, e que analisa à luz dos princípios do criacionismo, superando-lhe as aporias epistemológicas, criticando-lhe a doutrina da razão, a metafísica do ser e a ideia de Deus.

O ensaio leonardino sobre a filosofia anteriana possui marcadamente dois aspetos: é uma interpretação valorativa do pensador açoriano – amplia-lhe a figura pela consideração do que há nele de precursor do pensamento português contemporâneo nas duas primeiras décadas do século xx, projetando-o para a hermenêutica das gerações seguintes, e recolocando-o nas encruzilhadas do pensamento português com a filosofia universal e, em particular, a europeia – e é a obra onde Leonardo Coimbra, saldando as dívidas que com Antero contraiu na primeira atmosfera de pensamento, dele se separa, aí desenvolvendo aspetos inovadores do criacionismo, novas tematizações e categorias que seriam recolhidas em *A Razão Experimental* (1923), feita a mediação de *Adoração* (1921) e *Do Amor e da Morte* (1922), e no tempo meditativo da obra seguinte.

Não pretendo aqui desenvolver os aspetos da crítica leonardina a Antero e respetivos desenvolvimentos, o que já fiz no passado<sup>8</sup>, mas tão-só o núcleo do ser e do tempo, visado por Leonardo Coimbra quando trata da tormentosa dualística anteriana – a da razão e da experiência e a do absoluto e da realidade –, notando o filósofo criacionista que uma tal dualística emerge das doutrinas, contrárias em Antero, do ser e do devir, o que o leva, já no esboço

---

<sup>8</sup> Cf. Manuel Cândido Pimentel, *Antero de Quental: Uma filosofia do «paradoxo»*, Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1993, pp. 79-154. A leitura das páginas indicadas não pode deixar de ser acompanhada pelo reparo crítico feito em *A Ontologia Integral de Leonardo Coimbra: Ensaio sobre a intuição do ser e a visão enigmática*, op. cit., pp. 212 e ss. (sobretudo a nota 15, p. 213).

dialogante com a filosofia francesa, a detetar aí uma funda relação do ativismo anterior do real com o futuro vitalismo de Bergson, espécie de pré-bergsonismo de Antero, mais tarde também assinalado pelo discípulo de Leonardo, Sant'Anna Dionísio, em 1934 e 1945, em *Antero, algumas Notas sobre o seu Drama e a sua Cultura* e no *Testamento Filosófico de Antero de Quental*<sup>9</sup>.

O tema do tempo em Antero de Quental articula-se com o do mal, parecendo a Leonardo que ao pensamento do Açoriano falta visível ou necessário vínculo ontológico com o que é ou permanece no além do tempo, essencial vínculo sem o qual a realidade mais não será do que ilusão e transitoriedade. Dado aos excessos do pensar por antinomias, a filosofia de Antero ficou, até pelo seu abstrato absoluto, sem ligação afirmada do tempo ao ser, donde o afundamento da realidade e até da realidade moral na pulverização do que aparece e do que transita, daí surgindo óbvias dificuldades para a superação do mal.

Do esclarecimento de Leonardo sai claro que o que ele pensa da afirmação, no final das *Tendências Gerais da Filosofia*, de o universo evolver para o bem, é que melhor ela propõe o sentimento e o desejo morais do poeta-filósofo de assim acontecer do que exhibe uma pensada ou vincular relação do universo com o bem. Já Sampaio Bruno, posto que não derivando diretamente da problemática anterior, para ela não deixa de orientar perspectiva análoga à de Leonardo, por reconhecer a exigência geral da vinculação ontológica do tempo. Por isso, quando propõe e desenvolve em *A Ideia de Deus* o seu conceito teosófico da identidade do tempo com o ser, confirma no universo uma mais poderosa orientação teleológica do que aquela que o pensamento anterior exhibe, capaz de solver o problema do mal. De facto, consistiu a solução de Bruno em admitir aquela identidade na pureza do homogéneo para, num segundo momento, insinuar a diferença entre ser e tempo e reassumir, finalmente, a identidade do tempo e do ser no regresso do heterogéneo à homogeneidade pura inicial.

Matricialmente aberta, como a de Junqueiro, às mais antigas formas de gnose e de heterodoxia, a filosofia brunina interroga a identidade e a diferença entre o ser e o tempo para propor uma noção teológica e cosmogónica da queda em Deus, uma cisão nuclear que explicaria o múltiplo e o mal no mundo, já

<sup>9</sup> Sant'Anna Dionísio, *Antero, algumas Notas sobre o seu Drama e a sua Cultura*, Lisboa, Seara Nova, 1934, p. 206, e *Testamento Filosófico de Antero de Quental: Antologia*, Lisboa, Seara Nova, 1946<sup>2</sup>, nota 1, p. 121.

que este misterioso processo, infinitamente acima da humana compreensão, teria separado em Deus a sua essência pura da sua onipotência, assim mostrando por que é Deus impotente para superar o mal ontológico. Concluía, para tal superação, pela necessidade da colaboração humano-divina, que, dirimindo o mal e progressivamente fazendo-o desaparecer, culminaria num regresso do derivado à unidade primigénia da origem, pelo qual tudo voltaria a ser na substancialidade do uno. Visão que nos aponta para uma assunção do derivado à sua efetiva aniquilação na univocidade do divino. Por outro lado, em Bruno encontramos uma teoria da intuição que não propõe apenas a intuição como instrumento de cognição, mas como forma da revelação arcaica do devir divino no mundo, como o que, no ser humano, constitui a forma por excelência da auscultação ontológica.

A solução de Bruno não agradaria a Leonardo Coimbra, que a este e a Antero oporia a doutrina da *memória inventiva*, que melhor traduz para o filósofo criacionista o ativismo do ser conservando no tempo a subsistência do que é, por ser a memória inventiva a unidade na multiplicidade, o uno que radica o múltiplo, tanto quanto é na relação com o múltiplo a ação e a relação criadoras. Mas a memória inventiva, ao resolver o problema da aporia anterior, pois recoloca em evidência o vínculo ontológico do tempo, distancia-se já da decifração brunina do mal, pois que desta dá por inaceitável a tese da cisão que, do mesmo modo que anuncia os caminhos da salvação, explica, para Bruno, a diferença do ser e do tempo e o haver o mal. Para Leonardo, a solução entrevista é ética, pois que o mal é o egoísmo e o erro, tem por fonte a ignorância do amor, das relações amorosas, e a negação da pessoa. Não é radical, pois que o universo se espiritualiza na caminhada das inteligências para o ser divino, para a sociedade do pluralismo de consciências coexistindo na infinita memória que ontologicamente as sustenta.

Não é difícil adivinhar na crítica a Antero a crítica a Bruno a propósito do tempo. O tempo anterior, sem raiz no ser, é pulverização. O tempo brunino, com raiz no ser, é uma modalidade deste. Ambas as posições relevam de considerar-se o tempo um absoluto, uma *cousa*, na terminologia de Leonardo. Reificação do pensamento, o tempo é, muito pelo contrário, no e para o pensamento, uma noção dialética, uma categoria que, em ontologia, explica o labor profundo da invenção do ser. É dialética porque a sua determinação semântica ou nocional depende da posição em que o pensamento a coloca nos diferentes momentos ou patamares de realidade a que atende.

A ontologia do tempo em Leonardo supõe toda a qualitativa reflexão que sobre essa noção, incluindo a de espaço, fez a epistemologia criacionista – pela revisão da noção bergsonista de duração, pela teoria da relatividade einsteiniana, pela teoria da *percepção acontecimento* de Whitehead e pela fundíssima crítica a que submeteu as aporias de Zenão de Eleia<sup>10</sup> – no sentido da superação do apriorismo kantiano das formas da sensibilidade e das noções de tempo e espaço absolutos, que são aquelas a que ainda atende, como Kant, o pensamento de Sampaio Bruno, na atenção que este teve à física newtoniana e à ontologização que dela veio a fazer no que àquelas duas categorias diz respeito.

Em «A poesia e a filosofia moderna em Portugal», de 1917<sup>11</sup>, anterior a *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, é este núcleo do ser e do tempo que Leonardo intuía já na hermenêutica que pretendeu da poesia portuguesa sua contemporânea, entre cujos poetas incluiu também Antero, destacando o objetivo de aí procurar o pensamento metafísico dos portugueses, numa aventura exegética que viu na filosofia e na poesia portuguesas um património espiritual comum, que de facto houve e tem havido. Assim, destacando os casos de Antero de Quental e António Nobre, Leonardo admite haver na nossa literatura poética um equilíbrio entre a sensibilidade e a representação, quebrado apenas pelo predomínio da representação em Antero e pelo predomínio da sensibilidade em Nobre. Mais e melhor destacava Leonardo o parentesco espiritual do criacionismo com o que nesse ensaio designa por *pensamento poético português*, no qual, além dos citados Antero e Nobre, inclui Guerra Junqueiro e Teixeira de Pascoaes.

No primeiro, o Guerra Junqueiro de *Os Simples*, subsiste ainda o desequilíbrio anterior, que será superado depois no pensamento que acolheu a unidade panteísta do ser, apesar de ainda aqui se poder colher algum predomínio da representação sobre a sensibilidade. No segundo, adivinha Leonardo a tendência para a unidade da representação e da sensibilidade, embora não deixe de notar que nela se presentifica o drama de Pascoaes vacilando entre um monismo panteísta radical e um panteísmo pluralista. Verifica, assim, que

<sup>10</sup> Cf. Manuel Cândido Pimentel, *A Ontologia Integral de Leonardo Coimbra: Ensaio sobre a intuição do ser e a visão enigmática*, op. cit., pp. 101 e ss.

<sup>11</sup> Cf. Leonardo Coimbra, «A poesia e a filosofia moderna em Portugal», *OC*, vol. III, pp. 217-220.

há na poética portuguesa uma pronunciada atração pela unidade essencial do mundo e dos seres que se contrapõe à inclinação para a multiplicidade fenoménica. A antítese constitui, para Leonardo, uma característica notável do pensamento poético português, traduzível na leitura que dela podemos fazer pelo núcleo do ser e do tempo, daqui resultando ver-se uma presença temática comum da poesia e da filosofia portuguesas, simultaneamente a raiz de todas as suas antinomias.

Em Leonardo, a solução do uno e do múltiplo que aquele núcleo exprime virá da doutrina do ser como memória e invenção. Ser e tempo ou tempo e ser encontram-se no fundamento da representação e da sensibilidade, do *que é* e do *que transita*. Uma poética criacionista encontraria o ângulo na categoria da ação, que, associada à de criação, exprime a essência da memória inventiva, a presença do uno no múltiplo e o excesso do uno sobre o múltiplo, já que na excedência do uno se confirma a sua irredutibilidade ao múltiplo, tanto quanto se preserva no múltiplo a radical diferença dele ao uno. Foi, aliás, esta doutrina, que se configurava antecipadamente no pluralismo ontológico de *O Criacionismo*, que Leonardo quis oferecer ao pensamento poético dos contemporâneos, fundamente enredado no *panteísmo amoroso*, instância inferior do teísmo com cuja face se apresenta o criacionismo.

Embora veja o pensador que o panteísmo poético português não intui uma unidade abstrata, mas uma unidade de amor onde as almas comunicam, como nos casos de Junqueiro e Pascoaes, a grande contradição desse panteísmo está no fio que vai da imanência à existência dos plurais, já que o monismo tende para a redução destes e, conseqüentemente, para a sua aniquilação. A via seria a de conciliar imanência e transcendência, o que só será possível no interior de um teísmo, na linha, pois, do criacionismo, considerado o teísmo como o pluralismo imanente do ser e transcendentemente unificado pela fraternidade das consciências ou mónadas, coexistindo na consciência divina sem aniquilamento. Só no teísmo a sociedade plural, que já existe no panteísmo, não se anularia, pelo que se tornam claros os motivos pelos quais Leonardo se conduziu no sentido de propor aos poetas portugueses religiosos, em 1911<sup>12</sup>, no ano anterior ao da edição de *O Criacionismo*, que se inspirassem nos traços da sua monadologia criacionista, aceitação que realizaria a

---

<sup>12</sup> Leonardo Coimbra, «Aos poetas portugueses religiosos: Uma monadologia (Fragmento)», *ibidem*, vol. I, t. I, pp. 261-265.

passagem do panteísmo amoroso ao monadismo teísta, este fluindo para uma nova doutrina do amor e da pessoa.

O recuo que nos levou a 1911 trouxe-nos ao cerne de um problema grave, o teísmo. Antes de 1911, isto é, no ciclo de dispersos de 1903 a este ano, as indicações dos textos da fase anarquista do filósofo não formam um conjunto que nos dê notícia de alguma vez ter professado ou o ateísmo, ou o agnosticismo, ou o panteísmo. Encontramos, sem dúvida, uma ideia de Deus de que é possível traçar a evolução ao longo do seu pensamento. O que não é possível é argumentar pela ausência da ideia, logo afirmada nos escritos iniciais, e num período onde a tendência do anarquismo até se mostra desabrochadamente espiritualista, no sentido até de uma religiosidade *anarcoteísta*, que pensa a ordem, o poder, a sociedade, o ser humano e a liberdade na dependência de um princípio ontológico superior que a nenhum daqueles níveis parece reduzir-se. Em defesa de tal princípio se exhibe o jovem Leonardo a cruzar armas com o materialismo, o empirismo e o positivismo.

A situação da ideia de Deus em 1912, em *O Criacionismo* – com a sua defesa de uma sociedade monádica ou pluralista, a que a consciência de Deus não se reduz, a sua noção de excesso do ser, anterior mesmo a 1912, que consiste no princípio lógico-ontológico da incomensurabilidade e evita a tendência para a redutibilidade do espírito à natureza, da consciência à matéria e de Deus ao mundo, a própria crítica ao emanatismo de Bruno, ao acosmismo de Berkeley e aos monismos de Espinosa e dos filósofos alemães –, não podia ser mais clara do que a defesa do teísmo no artigo citado de 1911. Mas um outro problema recrudescceu na pena dos intérpretes, que procuraram observar nas teses leonardinas laivos de panteísmo ou quedas do filósofo no imanentismo.

Para António Dias de Magalhães, um primoroso pensador tomista<sup>13</sup>, que procurou refletir sobre o significado espiritual e intelectual do regresso do filósofo ao catolicismo, este retorno teria exigido do pensador uma revisão peculiar de teses anteriores a 1935, o ano de edição de *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, a sua última obra publicada em vida. António Dias de Magalhães sugeriu – como intérprete da filosofia leonardina – uma revisão do criacionismo segundo a perspectiva da fé católica, fé que foi, aliás, pelo próprio

---

<sup>13</sup> A ele dediquei o artigo «António Dias de Magalhães: Da fenomenologia à metafísica da saudade», in *Razão Comovida*, *op. cit.*, pp. 287-294.

Leonardo bem expressa naquela obra, onde supera definitivamente a crítica que ao longo dos anos apurou contra o cristianismo institucionalizado, muito evidente logo nos primeiros escritos de juventude, pelo que não é sobre esse reencontro com o catolicismo (não se tratou de uma conversão mas de regresso) que há que incidir a dúvida, reencontro que, de facto, existiu e transformou Leonardo Coimbra numa das expressões maiores do nosso pensamento católico.

A questão respeita antes à hermenêutica que pretende saldar as obras anteriores à *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* como orientações *cousistas* no ponto de vista metafísico e religioso, no que ao problema de Deus nomeadamente respeita. Magalhães interpreta de modo tendencial o Deus criacionista por conceção próxima ou similar da do panteísmo bergsonista do *élan vital*, de que Leonardo sempre andou criticamente distante, como se documenta em todos os artigos que escreveu sobre a hipóstase do divino bergsonista, saída do jorro da força vital, e particularmente em *A Filosofia de Henri Bergson* (1934), cuja segunda parte só veio a ser publicada postumamente, em 1994, e depois do falecimento de Magalhães<sup>14</sup>.

O que resulta da leitura atenta do artigo deste intérprete é, resumidamente, o seguinte: que a ideia de Deus, em 1935, é oposta à conceção que, em anos passados (1912-1923), dela fazia Leonardo. Mostra-o Magalhães em «Do Criacionismo à Fé» (1950)<sup>15</sup>. O título do artigo é, para o caso, deveras sugestivo e pode prestar-se ao equívoco de conceber-se a evolução intelectual de Leonardo progredindo do ateísmo para o teísmo ou da descrença para a crença. Não é isso o que, no entanto e em abono da verdade, o autor em causa indica. O seu objetivo é demonstrar que Leonardo passa de uma deficiente ideia do ser divino para uma proficiente conceção católica, passagem mediada pelo seu contacto com o tomismo, a partir dos finais de 1923, o que efetivamente aconteceu, e disso muito beneficiou Leonardo no apuramento de aspetos particulares da sua filosofia, documentados na reflexão desenvolvida

---

<sup>14</sup> Leonardo Coimbra, *A Filosofia de Henri Bergson*, introdução de Manuel Ferreira Patrício, fixação do texto da segunda parte e apresentação de Ângelo Alves, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994. A edição completa está incluída em OC, vol. VI, pp. 391-612.

<sup>15</sup> António Dias de Magalhães, «Do Criacionismo à Fé», in AA.VV., *Leonardo Coimbra: Testemunhos dos seus contemporâneos*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1950, pp. 197-221.

nas obras *Jesus* (1923) e *S. Francisco de Assis: Visão franciscana da vida* (1927), bem como na revisão da atitude negativa face ao aristotelismo<sup>16</sup>.

Afirmar uma nova conceção do ser divino, como inevitabilidade para Leonardo, proporcionada pelo retorno ao catolicismo, sendo Deus, como sempre foi, a abóbada onde a filosofia criacionista se fecha, significaria, de facto, uma real *transmutação*, uma equivalente *negação* de teses e percursos e uma exigência de *revisão*. E, de facto, Magalhães assumiu-se como intérprete de uma atitude revisionista que Leonardo não teve em *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, podendo tê-lo feito, já que estanciara no tomismo, o que está muito bem provado, por exemplo, no texto de 1924, «O problema do conhecimento: Perspectiva histórica: A Grécia»<sup>17</sup>. Além disso, não é possível admitir à exege-se que suponha no texto o que teria sido o criacionismo se o pensador não tivesse malgradadamente desaparecido a 2 de janeiro de 1936. Atitude que é deste modo expressa:

O que pretendemos agora demonstrar, de acordo com o profundo pensamento de Leonardo Coimbra, é que, também, na construção do seu sistema, foi vítima do *cousismo*. Uma vez alcançado este intento, ver-se-á que, pelo método criacionista, reconstruído o Criacionismo em sua original pureza e exigências, nos encontramos com a Filosofia Cristã<sup>18</sup>.

Na verdade, a última obra de Leonardo amplia ou aprofunda muitas das teses essenciais do criacionismo e, entre elas, a ideia de Deus nunca me pareceu oposta ao fundamental teísmo cristão que sempre defendeu. O problema, creio, situa-se ao nível da oposição entre cristianismo e catolicismo, vezes inúmeras refletida por Leonardo, mas rejeitada nas linhas de *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*. Essa oposição deveu-se a um mau preconceito do filósofo, herdado das suas antigas inclinações libertárias anarquistas, que viu no catolicismo o *cousismo* da religião institucionalizada, a prisão do livre-pensamento pela subordinação a uma dogmática específica. Leonardo

<sup>16</sup> Para o problema do aristotelismo e do tomismo em Leonardo: Manuel Cândido Pimentel, *A Ontologia Integral de Leonardo Coimbra: Ensaio sobre a intuição do ser e a visão enigmática*, op. cit., pp. 487-489.

<sup>17</sup> Leonardo Coimbra, «O Problema do Conhecimento: Perspectiva Histórica: A Grécia», OC, vol. VI, pp. 30-47.

<sup>18</sup> António Dias de Magalhães, «Do Criacionismo à Fé», op. cit., p. 197.

libertou-se desse preconceito, possivelmente não por uma nova concepção de Deus, mas por uma nova concepção do dogma como vivência do mistério mais alto ou relação da pessoa humana com o transcendente, por um novo entendimento da missão cósmica ou universal da Igreja, à qual conscientemente aderiu, e da relação comunitária dos fiéis como sociedade religiosa. Encontramos ainda nestas rápidas observações elementos de prova do que tenho afirmado quanto ao antiagnosticismo radical da filosofia do criacionismo, que colocou sempre o mais alto possível, e logo na data da sua gênese, a ideia de que o pensamento humano é cocriador, isto é, define-se, na criação, como consciência que ativamente participa do absoluto, com ele colaborando na redenção espiritualizadora da matéria.

## Capítulo IV

### Da ciência à antropologia cristã

O título deste capítulo pode prestar-se a um equívoco: o de, atendido o sentido de trânsito que nele se expressa, da ciência à antropologia cristã, evocar que, quer na vida quer na filosofia, o pensador de quem me ocupo passou de uma fase de descrença a uma outra de crença ou que tenha, algum dia, abjurado da religião para professar o ateísmo ou o agnosticismo e, passados anos, regressar, confiada e expressamente, à fé antiga da qual se despedira. Nada mais falso.

Leonardo Coimbra foi sempre, da primeira linha que escreveu até às páginas católicas de *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* (1935), um pensador religioso, matricialmente cristão. A constância desta matriz do seu cristianismo é, até, notável, sem desvios claudicantes nem indecisos caminhos. O que é, porém, inegável é ter o seu cristianismo de raiz e de opção conhecido evoluções no tempo, tendo ido da crítica ao cristianismo institucionalizado para a aceitação integral das verdades do catolicismo e da fé católica.

De facto, o que a hermenêutica da sua obra torna patentes são os dois grandes ciclos em que formalmente a poderíamos dividir, a propósito das suas posições sobre o catolicismo: um que vai de 1905 até 1923 – ou seja, da sua fase anarquista (1905-1911)<sup>1</sup> e da tese de 1912 (*O Criacionismo*) até à

---

<sup>1</sup> Não é difícil conjecturar, a partir dos seus textos, que o jovem anarquista se situaria no ponto de vista da crítica anarca comum, contra a ordem, a letra e o dogma da instituição, posição que viria a prolongar-se até mais tarde, sobrevivendo a adesão ao republicanismo, misturando-se com o anticlericalismo deste último. O artigo de maior interesse para o conhecimento da crítica anticatólica de Leonardo na fase anarquista é «O padre liberal», publicado em *A Vida*, a 17 de janeiro de 1909 (cf. *OC*, vol. I, t. I, pp. 125-126). Já de 1911 é a primeira referência direta ao catolicismo e seu futuro: «O futuro do catolicismo é negro, como é duvidoso o futuro de todas as religiões dogmáticas.» («Radicais e Conservadores», *ibidem*, p. 272.) O mote da morte das religiões não é, contudo, em Leonardo fundamento de ateísmo mas pressuposto de instauração de uma nova ordem religiosa, de aprofundamento vital das relações espirituais do ser humano com o absoluto,

*A Razão Experimental* (1923) – e um outro que se estende de finais de 1923 (com *Jesus*, e *S. Francisco de Assis: Visão franciscana da vida*, de 1927) a 1935, data da edição de *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*. O modo como o pensador se posiciona num e noutro destes ciclos face à problemática do catolicismo encerra diferenças assinaláveis. A censura segundo a qual o catolicismo fez perder o espírito original do cristianismo e turvou, pela letra, pelo dogma e pela instituição, o seu movimento iniciático cede, após 1923, aos motivos torrenciais de uma crise espiritual que o abalou, que o fez rever as antigas proposições do libelo acusatório contra a Igreja Católica e que acabaria por levá-lo, nas vésperas do Natal de 1935, a celebrar o seu matrimónio católico e o batismo do filho Leonardo Augusto.

O principal e perdurável registo daquela crise está em *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*. Essa crise não pode ser ignorada pela crítica nem escamoteada a sua importância na obra leonardina. O que aconteceu ao filósofo nos inícios da década de 20 foi por ele sentido como uma resposta às mais fundas interrogações metafísicas da sua inteligência e da sua alma. Foi a súbita luz na estrada de Damasco, tão súbita como para Saulo, que lhe rasgou na existência funduras imponderáveis. Não creio, porém, por sustentar tese contrária, que a aproximação ao catolicismo seja base hermenêutica suficiente para operar na disparidade entre um primeiro e um segundo Leonardo.

A proposta de divisão da sua obra em dois ciclos permanece formal, em virtude de o pensador cristão que sempre foi. Por isso mesmo, o que noto no pensamento que se projeta a partir de 1923, e, em particular, se condensaria em *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, 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 conceção integral do homem, para uma ontologia do espírito, em

---

além do idolatrismo, do ritualismo e do dogmatismo, que destruídos fariam revelar o rosto do verdadeiro Deus. Do primeiro dia de janeiro de 1911 é a publicação, em *A Águia*, de «Natal e Novo Ano» onde se acentua a importância (metafísica, cultural, civilizacional) do cristianismo, mas um cristianismo que se quer afirmar do espírito e não da letra, arauto da liberdade e da criação do espírito. Por isso, Leonardo soletra nele o evangelho da liberdade: «Qual é então o verdadeiro sentido do cristianismo? É a *Liberdade*. Está fora do catolicismo e de todos os reformismos.» (*Ibidem*, p. 209.) Este *cristianismo criador*, expressão de 1912, e que é «a mais formidável erupção telúrica das forças do espírito» («Águas religiosas», *ibidem*, vol. I, t. II, p. 379), permanecerá substancialmente na obra do pensador até identificar-se com o cristianismo católico de 1935.

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.

A ontologia do espírito é a novidade do criacionismo em 1935. Apesar de carecer de ulteriores desenvolvimentos por causa da prematura morte do filósofo, ocorrida no ano seguinte, o esboço desta ontologia, se não nega o espiritualismo anterior, por manter-se na continuidade da metafísica que o animava, enriquece-o com a consciente atenção ao analogismo do ser, de recorte tomista, que projeta um mais adequado conceito dos planos ontológicos da realidade do que as relações de tensão do imanente com o transcendente, pensamento porventura mais formal ou lógico que, em *O Criacionismo* e em *A Razão Experimental*, andou ligado à ideia da irredutibilidade do ser ao conhecer e à categoria do excesso, ambas mutuamente implicadas no terreno de prova da transcendência e do teísmo. Creio ser o formalismo daquela tensão que gerou no espírito de alguns intérpretes do criacionismo, como António Dias de Magalhães, a ideia de uma tendência panteísta de Leonardo no que respeita à sua conceção de Deus, conceção que conheceu, sem dúvida, evoluções no percurso intelectual do filósofo, mas que nunca foi, por exemplo, a da hipótese bergsonista do *élan vital* nem tão-pouco do uno emanatista de Sampaio Bruno ou da substância de Espinosa.

De qualquer forma, não deixo de reconhecer que a abertura da filosofia leonardina à analogia tomista lhe trouxe uma conceção mais segura do grau hierárquico das perfeições da matéria ao espírito, beneficiando a dialética da irredutibilidade do ser e contribuindo para a arrancar aos impensados da univocidade que se escondem sob o manto mais formal do dialogismo do imanente e do transcendente. A diferença que existe entre a opção tomista pelo analogismo em *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* (1935) e o pensamento analógico de *A Alegria, a Dor e a Graça* (1916) está no facto de este estar marcado por aquele dialogismo, o que faz naturalmente entrar a analogia pela porta do contraste entre o excesso e o excedido para atender nela às suas possibilidades semiopoéticas, sinestésicas e simbólicas, que de forma efetiva servem a vasta rede do lirismo filosófico que é substancialmente a atmosfera emotiva e conceptual dessa obra.

O ponto de encontro do criacionismo com o tomismo fez-se sobretudo, em gnosíologia, no plano do intrinsecismo do ser na inteligência, concordando

ambos no carácter da reciprocidade ontológica do ser e do conhecer, tese que, aliás, pelo intuicionismo metafísico da inteligência se encontra ao longo da filosofia leonardina e que defende a implicação dinâmica do ser no ato de conhecer e no conteúdo da inteligência, pelo que em Leonardo há a ideia de uma experiência ininterrupta do real pelo pensamento, ideia que se irá refletir em *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, quando esta obra define a ontologia do espírito como investigação que procura atingir, em cada ato do pensamento humano e para lá do ato, o dinamismo da atividade e o ser gerador dessa atividade<sup>2</sup>.

A proposta da ontologia do espírito contém, assim, uma metafísica e uma gnosiologia, atende ao carácter do ser como anunciação e presença, indica à análise ontológica os diferentes caminhos da experiência humana, do ser ao estar e do agir e fazer ao sentir e pensar, como caminhos de acesso ao ser, pela cultura, a liberdade, a ciência, a técnica e a linguagem, para citar os mais evidentes exemplos da orientação ontológica da filosofia do ser em 1935 e que reassumem, já numa antropologia concordante com o existencialismo cristão de signo católico, o muito que o filósofo alcançou com a sua teoria metafísica da experiência humana, expressa em livros como *A Luta pela Imortalidade* (1918) e *A Razão Experimental* (1923), onde singularmente define o obrar humano e as obras da atividade humana como frutos do ativismo ontológico do espírito.

A ontologia do espírito, ao tomar por objeto o dinamismo do ato e da atividade, caminhou também no sentido de uma antropologia que propõe a interrogação sobre o ser a partir do ser que questiona e que é o homem, numa interessante aproximação à ontologia fundamental de Heidegger, com quem partilha um conceito de verdade que nada tem a ver com a adequação, mas que diz respeito à forma ou ao carácter revelacional do ser, mistério da sua ocultação e dizibilidade.

Não foi no convívio com a filosofia heideggeriana, com a qual Leonardo contactou, com toda a probabilidade, nos finais da década de 20, que o filósofo formou a sua noção da verdade, nele de acentuação profundamente cristã pelas ideias de «presença», «anunciação» e «revelação» que lhe andam associadas, e que, durante o período de evolução que vai até à *A Razão Experimental*, se formou sobretudo na crítica contra o substancialismo em ciência

---

<sup>2</sup> Cf. Leonardo Coimbra, «A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre», *OC*, vol. VII, p. 58.

e em filosofia, de onde uma gnosiologia atenta à desproporcionalidade entre o ser e o ser do conhecimento, o que reaparece na ontologia do espírito, mas para a senda da reabilitação católica das hierarquias do sensível ao inteligível, onde a verdade, num sentido agostiniano, diríamos, é, no ser humano, o *logos* interior da revelação cristã.

O pensamento existencial e a antropologia cristã de Leonardo retomam o seu otimismo de combate pelo personalismo e por uma concepção fundada de tempo, de história e de existência no ser divino, e de uma forma que nele foi sempre distinta. No final da sua vida, não só reassume que está na pessoa a realidade mais alta do criacionismo, que Deus é Pessoa, e não o uno impessoal, o nada ou o numinoso, mas que o sentido do homem e da história só é suscetível de encontrar-se no cristianismo católico, no Verbo feito carne, centro da própria História. Assim, no aproveitamento que faz da noção heideggeriana de temporalização, aponta o pensador para uma *temporalização cristã* do próprio tempo, que significa a libertação do ser do homem da história de sofrimento, de dor, de mal e de morte sem redenção, que anuncia na matéria e na carne o *ser* de Deus, que é a Dádiva do amor que liberta e que reordena o tempo pelo sentido crístico da sua presença<sup>3</sup>.

A antropologia cristã leonardina é, como geralmente é a sua filosofia, uma antropologia da esperança, o que quer dizer que lhe é alheia a visão antropocêntrica do homem. Já as proposições metafísicas da ontologia do espírito apontam para uma descentração: não o ser espiritual do homem como estrato último de investigação ontológica, mas o ser que nele age. O teocentrismo fundamental desta antropologia influi constantemente na crítica dos humanismos, crítica que constitui a parte mais substancial de *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, e onde o pensador desenvolve o seu pensamento sobre a crise cultural europeia, aí chamando a atenção para o delírio do vazio e da ausência de Deus que a Europa cultural, científica e técnica sofre no afastamento, por repúdio, das suas origens cristãs e católicas.

A concepção leonardina da ciência e da técnica, no ciclo de 1923 a 1935, procura situar o seu eixo reflexivo nesta constante, que não é muito diferente da crítica do cientismo, do positivismo e do materialismo da obra anterior: a necessidade de tudo reconduzir ao sentido do infinito e ao rosto amável da

---

<sup>3</sup> Para a temporalização, cf. idem, «São Paulo de Teixeira de Pascoaes», *ibidem*, vol. VI, p. 627.

verdade. Numa obra de 1926, *O Problema da Educação Nacional*, há uma afirmação aparentemente desconcertante sobre a ciência. Referindo-se ao acordo do *logos* humano com o *logos* criador divino, daí infere o inédito da aproximação do espírito científico ao espírito divino: se o catolicismo tem o Espírito Santo como órgão do progresso e se a ciência é verdadeira, sem malícia se poderá dizer que está o Paráclito de acordo com o próprio espírito da ciência<sup>4</sup>.

Há, aqui, uma pneumatologia da verdade que de há muito luziu no criacionismo, mas que agora se revelaria no sentido católico da ciência e da técnica postas em amor de Deus para o serviço do ser humano, capazes de satisfazer todas as urgências materiais da humanidade. Os desvios à verdade pneumática da ciência e da técnica estão na origem das ideologias da posse e domínio da natureza, do cientismo, do materialismo e do pragmatismo. O que *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* designa por *antropolatrismo* é uma forma orgulhosa de humanismo, idólatra da ciência e do seu criador, o homem, um vasto fenómeno cultural da civilização ocidental, com responsabilidades na crise espiritual do Ocidente, e que saiu da disjunção da certeza e da verdade<sup>5</sup>.

Quem, a partir de *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, olhar para o conjunto de obras anteriores a *Jesus*, e nomeadamente para *A Razão Experimental*, facilmente se dá conta de um fio condutor urdido pelo problema da disjunção e da relação da certeza com a verdade, que consiste, por outras palavras, na própria relação da ciência com a metafísica e a moral. O criacionismo é, a tal propósito, a filosofia daquela relação. As formas diversas do cientismo e do positivismo mais não são do que filosofias da disjunção ou do esquecimento da verdade pneumática, relativamente à qual a certeza científica está no mesmo plano da relação do fundado com o fundamento. Compreende-se, assim, que o filósofo português tenha entendido a crise espiritual da nossa cultura como uma crise de fundamento, alastrada a todos os sectores da vida social, responsável pela experiência de vazio e de não sentido existenciais do homem contemporâneo, o do século xx, e, infelizmente, ainda o nosso.

Não está afastada da antropologia cristã católica de *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* a visão amorosa dos seres de *O Criacionismo* e de

<sup>4</sup> Cf. idem, «O Problema da Educação Nacional», *ibidem*, vol. VI, p. 160.

<sup>5</sup> Cf. idem, «A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre», *ibidem*, vol. VII, pp. 74-142.

*A Alegria, a Dor e a Graça*, nem longínquo o tema do acordo social pelo amor das inteligências e das vontades, repto de *A Razão Experimental*. O velho personalismo de 1912, que via na mónada pessoal humana o centro da vida social e cósmica, mantém-se. Na concordância com ele, em toda a obra da experiência humana se desenha uma via construtiva de transcensão do homem por ele próprio. Neste caso estão sobretudo a ciência e a técnica, frutos da liberdade do juízo criador reagindo à matéria em função de fins ideais, para a promoção católica da pessoa, criando-lhe as condições necessárias para que evolua do ser natural para o ser ideal e ético, para que se liberte do egoísmo para a alteridade, pois que apenas a graça do outro, o bem e a virtude vão no sentido das relações fraternas e universais.

Interrogar a passagem da ciência à antropologia cristã no criacionismo é interrogar a passagem que vai da ciência, no ponto em que a ideologia cientista e agnóstica a deixou, à ciência como obra da consciência cristã. Este é o passo essencial que nos traz à antropologia de *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, mas passo que tem ainda valor hermenêutico para os problemas de charneira que se colocam aos intérpretes do criacionismo quando avaliam a continuidade ou a descontinuidade dos dois ciclos que acima apontei.

No conjunto das obras, *A Razão Experimental* é aquela que, porventura, levanta mais questões à interpretação do pensamento criacionista. Sob o ponto de vista sincrónico, não oferece dificuldades quanto à consideração da doutrina que contém. Tal não acontece quando relacionada com aquele conjunto, por se tratar de uma obra de mediação, isto é, situa-se entre os livros escritos na primeira década de Novecentos e princípios da década de 20 e os que se projetaram após 1923.

Com efeito, Leonardo Coimbra havia publicado *O Criacionismo* (1912), *A Morte* (1913), *O Pensamento Criacionista* (1915), *A Alegria, a Dor e a Graça* (1916), *A Luta pela Imortalidade* (1918), *A Questão Universitária* (1919), *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental* (1921), *Adoração* (1921) e *Do Amor e da Morte* (1922). A publicação dos três últimos coincide com a génese e a maturação de *A Razão Experimental*, publicada em 1923, mas pensada e organizada nos meses de setembro e outubro de 1922. Pelas suas características, *A Razão Experimental* está próxima no tempo de *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental* e é contígua, pelo conteúdo crítico, de *O Criacionismo*. *Adoração*, pelas suas características, emparceira com o lirismo de *A Alegria, a Dor e a Graça*.

Os problemas que *A Razão Experimental* coloca são, entre outros, os seguintes, dos quais considero principalmente dois: como relacionar o criticismo explícito de *A Razão Experimental* com o intuicionismo poético-metafísico e a fenomenologia do ser, da sensação e do sentimento de *A Alegria, a Dor e a Graça* e de *Adoração*? Como se articula a teoria da *razão experimental* com a dialética da razão e da intuição que *O Criacionismo* desenvolveu?

Tenho proposto uma interpretação de *A Razão Experimental* como uma obra que, resumindo aspetos essenciais contidos nas obras anteriores e prolongando o pensamento crítico de *O Criacionismo*, oferece uma síntese dos princípios gnosiológicos da metafísica criacionista, fundamentos primeiros da ontologia e da antropologia desenvolvidas em *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*. Na verdade, *A Razão Experimental* é, por um lado, a crítica da conceção tradicional da razão, dos gregos a Kant e ao positivismo, e, por outro lado, a obra de maior amplitude que colocou sob escopo crítico os próprios princípios da metafísica de Leonardo, caminhando para uma fundamentação ampla da razão criacionista.

Na verdade, uma exposição do pensamento de Leonardo poderia arrancar da ponderação das suas duas principais obras críticas: *O Criacionismo* e *A Razão Experimental*, e ficar no domínio de uma teoria geral da experiência, em particular da experiência científica. Interrogar os fios que vão desta para a obra seguinte é interrogar a passagem da teoria crítica da ciência à visão antropológica do cristianismo católico.

# Capítulo V

## A ética

### 1. Introdução

Os mais recentes intérpretes de Leonardo Coimbra são unânimes em reconhecer que a reflexão ética é essencial na economia do seu pensamento filosófico<sup>1</sup>. Assinalam o modo como tal reflexão detém importante função no quadro de sistematizações do criacionismo, encontrando-se dispersa por múltiplas páginas dos seus livros.

Com clareza se rastreia o interesse pela ética desde o ciclo de dispersos anterior a 1912, que coincide com a fase de anarquismo filosófico e romântico de Leonardo, até à última obra publicada em vida<sup>2</sup>, onde é suscetível de encontrar-se uma tese sobre a crise ocidental pós-moderna e uma ética da cultura cujo acento tónico está na crítica do cientismo, do materialismo e da vontade de domínio, que pode interessar tanto à reflexão sobre a técnica e a tecnologia quanto à ecologia e à bioética, já que o texto de *A Rússia de Hoje*

---

<sup>1</sup> Cf. Luís de Araújo, «Perspectivas éticas do pensamento de Leonardo Coimbra», in *Revista da Faculdade de Letras*, Porto, 3, série de Filosofia, 2.ª série (1986), pp. 163-174; Jorge Teixeira da Cunha, «A moral em *O Criacionismo*», in AA. VV., *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1994, pp. 201-212; Manuel Cândido Pimentel, «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, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1996, pp. 165-186; idem, *A Ontologia Integral de Leonardo Coimbra: Ensaio sobre a intuição do ser e a visão enigmática*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003, pp. 343-353; idem, «Kant, Einstein e Leonardo Coimbra», in *Razão Comovida*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2011, pp. 249-263; António Braz Teixeira, «A ética criacionista de Leonardo Coimbra», in *Ética, Filosofia e Religião: Estudos sobre o pensamento português, galego e brasileiro*, Évora, Pendor, 1997, pp. 169-175; Samuel Dimas, *A Metafísica da Experiência em Leonardo Coimbra: Estudo sobre a dialéctica criacionista da razão mistérica*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 2012, pp. 450-458.

<sup>2</sup> *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*.

e o *Homem de Sempre* opera num diagnóstico sério e severo das causas que levaram a nossa cultura a uma crise que se revelaria, entre outros domínios, nos desastres ambientais e nas fraturas entre a ciência e a ética. Embora seja um desenvolvimento importante e de grande atualidade do pensamento filosófico de Leonardo Coimbra, não constitui o escopo deste meu texto.

Reoriento aqui a minha investigação anterior, sobretudo a de 2003 – a que já havia regressado na dilucidação de relações de Leonardo com Kant e Einstein<sup>3</sup> –, para um mais sistemático aprofundamento das relações da metafísica com a moral, cruciais no texto de *A Luta pela Imortalidade* (1918), mas subordinando-me agora ao objetivo de colocar em relevo um dos aspetos mais desatendidos pelos diferentes intérpretes da ética criacionista, para o qual eu já havia chamado a atenção<sup>4</sup>. Refiro-me ao criacionismo como ética de símbolos ou ética simbólica, que abordarei na parte final deste capítulo.

## 2. Metafísica e moral

O ideário sociopolítico do anarquismo de juventude está intensamente embebido de metafísica e moral. No artigo «O individualismo», de 1909, o jovem filósofo centra-se numa conceção evolucionista da personalidade moral, para a qual a perfeição moral do indivíduo não é um dado adquirido, mas um trabalho permanente da vontade consciente agindo no ser, por isso opondo-se ao individualismo egotista<sup>5</sup> pelos valores substanciais do universo ético: a liberdade, a alteridade e a fraternidade<sup>6</sup>.

Ainda que sob forma incipiente, estão presentes nesse artigo o personalismo que o filósofo desenvolveria na segunda parte de *O Criacionismo* (1912) e o conceito de uma razão que não aceita os arcanos absolutos da norma ética por ver nesta o fruto do labor inventivo da razão humana<sup>7</sup>, tal como o

<sup>3</sup> Manuel Cândido Pimentel, «Kant, Einstein e Leonardo Coimbra», *op. cit.*, pp. 249-263.

<sup>4</sup> Cf. *idem*, *A Ontologia Integral de Leonardo Coimbra: Ensaio sobre a intuição do ser e a visão enigmática*, *op. cit.*, pp. 350-352.

<sup>5</sup> Nesse caso está o biologismo da vontade de poder de Nietzsche.

<sup>6</sup> Cf. Leonardo Coimbra, «O individualismo», *OC*, vol. I, t. I, p. 120.

<sup>7</sup> «É violenta, falsa e degradante toda a moral que proclama regras universais.» (*Idem, ibidem.*) O relativismo que poderíamos acusar aqui é ultrapassado pela ideia de que a moralidade coincide com o conhecimento do ser ou é esse mesmo conhecimento, fonte do próprio universalismo ético, ficando a norma como a fórmula mais ou menos adequada desse conhecimento,

concebido nos livros *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental* (1921) e *A Razão Experimental* (1923), que cunham, pela relação incindível da razão com a experiência, o famoso conceito de *razão experimental*.

Nas duas últimas obras citadas encontramos desenvolvida a tese de que a razão é *experimental*, isto é, *inventiva* ou *criadora*, permitindo-se demonstrar o pensador que o núcleo vivo da razão é a experiência e que o saber, qualquer saber, ainda o da ação, é obra do experimentalismo inventivo da razão. Textos como *O Criacionismo* e *O Pensamento Criacionista*, anteriores à *A Razão Experimental*, se não lhes acode o conceito que titula este livro, atendem, porém, à noção de «criação» e de «pensamento criador», que ditos na relação com o ser humano significam o ser, o modo e o estar criacionistas do pensamento.

Na noção de «criação», que atravessa o período de 1912 a 1921, está o significado original do conceito de *razão experimental*, conceito que não deve ser entendido no quadro semântico da ciência de uma forma exclusiva, pois que o «experimental» se aplica ao exercício da razão nos níveis em que age criando, consistindo nesse criar, segundo a metafísica, o ângulo mesmo do convívio do pensamento com o ser (da matéria a Deus), podendo, pois, por isso mesmo, falar-se de uma razão experimental *científica*, *estética*, *ética*, *metafísica*, etc., segundo os graus desse mesmo experimentalismo, que é, afinal, a forma por que o pensamento humano se põe favoravelmente no universalismo do ser.

A experiência ética constitui uma de entre as outras experiências humanas e, como qualquer destas, por ela faz o pensamento o acesso ao ser. A estrutura ontoepistemológica da experiência, descrita em *A Razão Experimental*, recebera já, em 1918, a atenção do filósofo em *A Luta pela Imortalidade*, uma obra que se singulariza no conjunto da sua produção filosófica. A singularidade vem-lhe do facto de ser a única obra mais patentemente concebida pelo autor com o objetivo de responder aos problemas éticos postos pelos postulados da razão prática, a liberdade humana, a imortalidade da alma e a existência de Deus, embora a sua resposta seja crítica por relação às soluções de Kant e mesmo antagónica delas<sup>8</sup>.

---

cuja órbita consiste na perfeitibilidade moral, sempre em aberto, do indivíduo: «Ele [o indivíduo] necessariamente irá modificando a sua moralidade com o seu progresso no conhecimento do ser, pois a moralidade é esse mesmo conhecimento.» (*Ibidem.*)

<sup>8</sup> Cf. António Braz Teixeira, «A ética criacionista de Leonardo Coimbra», *op. cit.*, pp. 172-174.

### 3. Será Deus um postulado?

A *Luta pela Imortalidade* atribui um valor à experiência ética como reconduzora do ser humano para o absoluto, situando-a no ponto superior para o qual as experiências científica e estética convergem. A esta convergência da ciência, da arte e da moral numa síntese derradeira chamou o pensador *experiência síntese*, por isso igualmente a entendendo como sendo a metafísica enquanto a visão integradora e unificadora das experiências humanas para uma conceção tanto quanto possível integral dos seres, do universo e do ser<sup>9</sup>.

O ponto mais problemático de tal conceção final está em o filósofo tê-la entendido sob o ponto de vista de uma *hipótese* explicativa do todo, o que levanta problemas graves à situação da ética criacionista, assim arrastada para o interior do hipotetismo do saber, tornando problemática a experiência ética como experiência do infinito e de Deus quando em tal experiência não se pode falar de hipóteses, de conjeturas, mas de opções, ainda que em conflito, e de riscos, o que talvez ponha em evidência não ser possível dar à experiência humana uma estrutura de continuidade, como pretende Leonardo na sua experiência síntese.

No lugar mesmo da ética como peregrinação para o infinito que as almas anseiam, o que se instaura é o descontínuo, o salto, a desmesura, a metanoia. Leonardo poderia ter dito aqui que a revelação que traz a ética não é hipótese ou conjetura, não é sequer a aridez do dever de Kant que manda agir, mas é, no limite, a estrada de Damasco. De certo modo o percebeu o filósofo em *A Razão Experimental* ao classificar de *lirismo metafísico* esta conceção final<sup>10</sup>, embora isso não tivesse sido suficiente para uma revisão do seu continuísmo experimental em ética.

A verdade maior que se extrai do que acabei de introduzir é a da relação da ética com a teodiceia, como já tive oportunidade de demonstrar no texto em que estudei as relações do criacionismo com o bergsonismo<sup>11</sup>, também

<sup>9</sup> «Importa compreender o conceito de experiência científica e as suas relações com a experiência estética e moral.» (Leonardo Coimbra, «A Luta pela Imortalidade», OC, vol. III, p. 249.)

<sup>10</sup> Cf. idem, «A Razão Experimental», *ibidem*, vol. V, t. II, p. 285.

<sup>11</sup> Manuel Cândido Pimentel, «O fundamento social e religioso da ética criacionista: Em torno de Leonardo Coimbra e Henri Bergson», *op. cit.*, pp. 165-186.

evocada como primacial para a definição da ética leonardina por António Braz Teixeira<sup>12</sup>.

Quanto à pedra de toque do personalismo ético<sup>13</sup>, que exige Deus no princípio, no trânsito e no fim, a ele não é alheio o cristianismo – definir-se-ia católico em *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* – que, em ética, rivaliza com o cristianismo pietista e protestante de Kant, cujo imperativo categórico classificou «como uma fria paisagem do velho testamento a que faltassem as umbrosas fontes de ternura dos evangelhos»<sup>14</sup>.

A introdução do amor cristão na ética criacionista dá à sua sociedade fraterna e convivente o sentido mais profundamente vivo de comunhão entre pessoas. As relações de vontade e consciência suspendem-se na referência a um infinito pessoal divino cuja revelação é cristológica e cuja densidade teórica e significado último negam que seja um simples postulado da razão pura prática.

Deus não é uma simples palavra, uma categoria do ideal: é o motivo e o valor da ação, cujo amor é contemporâneo da pessoa, não anterior nem posterior a ela, o que introduz em ética a ideia de Deus como sustento ontológico permanente da Criação<sup>15</sup>, a cúpula ideal da vida moral da consciência humana.

#### 4. Liberdade e imortalidade

O criacionismo afirma em Deus a fonte originária que alimenta de sentido a razão e a vontade, defende que a ação humana, teórica e prática, e as suas obras são uma *luta* sem quartel contra a morte pela imortalidade e chega a radicar na liberdade a essência da razão experimental.

Torna-se compreensivo que sob um tal ponto de vista conhecer e agir sejam raios de um mesmo foco de luz que a inteligência, que pensa, quer e age, refrata, para descobrir sob as refrações a unidade em que existe e verdadeiramente é. A teoria do conhecimento e a teoria moral não seriam antagónicas

<sup>12</sup> António Braz Teixeira, «A ética criacionista de Leonardo Coimbra», *op. cit.*, pp. 169-175.

<sup>13</sup> Cf. Luís de Araújo, «Perspectivas éticas do pensamento de Leonardo Coimbra», *op. cit.*, pp. 163-174; Jorge Teixeira da Cunha, «A moral em *O Criacionismo*», *op. cit.*, pp. 201-212.

<sup>14</sup> Leonardo Coimbra, «A Luta pela Imortalidade», *OC*, vol. III, p. 281, nota 1.

<sup>15</sup> Cf. idem, «O Criacionismo: Esboço de um sistema filosófico», *ibidem*, vol. I, t. II, pp. 366-367.

por descobrirem que os processos que têm por objeto são expressões da liberdade do ser humano procurando e atendendo aos seus nexos de religação com o infinito, num «esforço para a vida da consciência», quer dizer, «uma formidável *luta pela imortalidade*»<sup>16</sup>.

Na afirmação de que o ser humano «não é uma inutilidade num mundo feito, mas o obreiro dum mundo a fazer»<sup>17</sup> se reflete a antropologia antissubstancialista de Leonardo Coimbra, que não compreende a ideia de uma essência dada, mas a ideia de um sujeito cuja liberdade o define e determina. A afirmativa de *O Criacionismo* deve ser meditada, articulando-a com uma mais tardia, de *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*: «O homem parece um ser dado em natureza para que se reencontre e possua em consciência e liberdade.»<sup>18</sup> Embora a liberdade no criacionismo não tenha o peso da facticidade que tem no existencialismo ateu, nomeadamente o de Sartre, pois que a sua liberdade manifesta vínculos com o infinito e não anula a presença de Deus, é inegável que lhe assiste uma conceção de ser humano como *projeto*, já afirmada em 1912 e desenvolvida em 1932, na última obra, nesta se aproximando Leonardo Coimbra das filosofias da existência de inspiração cristã, com pontos de contacto com Kierkegaard, Berdiaeff, Mounier e Marcel.

Leonardo identifica a liberdade com a essência do ser humano – uma racionalidade e uma afetividade em aberto, que traduz no já apontado conceito de «razão experimental» –, mas no sentido de que, em sua origem, ela mais não é do que um esquema vazio aberto sobre o infinito dos possíveis. Esta liberdade existe apenas na medida em que se «fizer consciente e para si». Assim, «é da sua essência» aceitar-se o ser humano «como dádiva, refazendo-se, ou recusar-se, uma vez dada, e perder-se de pronto em obnubilação e simples força de viver»<sup>19</sup>. Deste modo se postula uma liberdade que, exigindo a consciência e o livre-arbítrio, se fará o próprio modo de agir do ser humano em todas as esferas da sua revelação (da ciência à mística). A liberdade faz parte da estrutura mesma do agir, pelo que, agindo, o homem elege-se como dádiva, reconhecimento da sua linhagem de infinito, ou como força pura de viver, vivendo a vida biológica ou fora das relações verticais com a transcendência.

Será a essa mesma liberdade, por ser a fonte de onde promanam os juízos

<sup>16</sup> Idem, «A Luta pela Imortalidade», *ibidem*, vol. III, p. 323.

<sup>17</sup> Idem, «O Criacionismo: Esboço de um sistema filosófico», *ibidem*, vol. I, t. II, p. 20.

<sup>18</sup> Idem, «A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre», *ibidem*, vol. VII, p. 26.

<sup>19</sup> Idem, *ibidem*.

lógico, de existência e de valor, que o filósofo reconduzirá o problema do mal, uma desadequação do plano dos juízos de existência com os de valor, isto é, uma desarmonia entre eles. Se o problema do mal fica adstrito à esfera do agir humano e assim subtraído à instância ontológica, por carecer de substancialidade e proficiência de ser, será para a liberdade que em absoluto converge a responsabilidade do agir. A consciência moral é o istmo entre os juízos de existência e os juízos de valor onde a precipitação e o erro, o engano e a ilusão, o premeditado e o intencional são tão possíveis como a queda e a redenção, a virtude e o vício, o arrependimento e a culpa.

A consciência moral livre e radicalmente criadora é a verdadeira consciência, aquela que caminha no sentido do universalizável e da universalidade. Uma tal consciência desenvolve-se como uma memória que conserva o lastro da experiência, e para essa experiência concorrem todos os saberes, saberes que, no tempo, são o teatro da nossa fome de imortalidade. A consciência moral, criadora de valores éticos, surge na curva do saber experimental da razão humana e no ponto mais alto dessa caminhada como consciência que procura de forma sôfrega saciar o seu desejo de imortalidade<sup>20</sup>.

## 5. Ser livre

A experiência da liberdade implica a autodeterminação: «Ser livre é autodeterminar-se.»<sup>21</sup> A eleição ética entre possibilidades não tem por detrás quaisquer lógicas necessitaristas, pelo que a opção é e será sempre, para o criacionismo, um ato de determinação que tem origem no sujeito autónomo

<sup>20</sup> Eis uma passagem a tal respeito elucidativa: «[...] é de encontro aos seus domínios [da morte], que, invadindo, se erguem os mais altos castelos da nossa *luta pela imortalidade*.

Todos os engenhos humanos, incluindo os instrumentos de morticínio, são descobertas dessa ânsia de consciência e expressão, dessa *fome de imortalidade*, que é o segredo íntimo de tudo o que existe.

Nas fronteiras da Morte, como do grande inimigo teutónico, acumulam os seres toda a sua devoradora fome de vida, acção, consciência e liberdade.» (Idem, «A Luta pela Imortalidade», *ibidem*, vol. III, p. 343.) Para os argumentos criacionistas em defesa da imortalidade, cf. Manuel Cândido Pimentel, *Filosofia Criacionista da Morte: Meditação sobre o problema da morte no pensamento filosófico de Leonardo Coimbra*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1994, pp. 244-255.

<sup>21</sup> Leonardo Coimbra, «O Criacionismo: Esboço de um sistema filosófico», *OC*, vol. I, t. II, p. 223.

e que obriga ao reconhecimento de ser autorreferencialidade a subjetividade moral. A única necessidade que o criacionismo admite haver é a da obrigação moral de não perturbar a harmonia das relações sociais, de pôr-se a consciência voluntariamente em acordo com as alteridades que com ela convivem.

A emergência do outro no criacionismo tem qualquer coisa de sacral, uma sacralidade que faz irresistivelmente pensar em Lévinas. De facto, se atentarmos no percurso de 1912 a 1935, é o *outro* a palavra que é constante em moral, requisitada – e desde a construção de uma monadologia que impõe o seu centro no reconhecimento da alteridade (1912) – para a teoria do amor e do convívio do mesmo com o outro que marca a feição íntima ou essencial da razão experimental, feição que Leonardo, em 1923, defendeu ser o *acordo social*, realidade que exprime a concordância livre de vontades e inteligências entre si, que está subjacente à norma legal, ao Direito, à Justiça e à Constituição, mas que é também a expressão metafísica dos seres enquanto inteligências e vontades que consentem numa sociedade justa, fraterna e amorosa. Este consentimento é acordo do um com o outro, numa atmosfera de alteridades amorosas que só plenamente se pode compreender à luz do entendimento de que são subjetividades livremente envolvidas, sem motivos externos à opção que as mantém unidas e em relação.

Leonardo e Kant concordam no ponto da autonomia da vontade moral e de que não há moral heterónoma. *Toda a heteronomia é anterior à moral*, dirá o pensador português<sup>22</sup>. Pretende, todavia, o autor de *A Luta pela Imortalidade* que a sua posição é diferente da do formalismo criticista. Recusando qualquer tipo de apriorismo, tanto em gnosiologia quanto em ética, não aceita a incondicionalidade do imperativo categórico porque entende que o kantismo formula normas para atos e não para pessoas<sup>23</sup>, ou seja, esquece o ser concreto – «de corpo, sangue, instintos, paixões, razão e inteligência»: ser «da vida corporal, sensível e espiritual»<sup>24</sup> – que decide, que vive no tempo da derrota, da decisão e da escolha.

Leonardo representa este conflito da vontade concreta com a pura regra do absoluto categórico como sendo o maior desmentido que a consciência ética faz da teoria kantiana do dever. Se a lei a aplicar pela vontade for diferente

<sup>22</sup> Cf. idem, «A Luta pela Imortalidade», *ibidem*, vol. III, p. 280.

<sup>23</sup> «O que condena uma ética formalista é exactamente a impossibilidade da autonomia dum lei apriorística.» (Idem, *ibidem*, p. 281.)

<sup>24</sup> Idem, «A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre», *ibidem*, vol. VII, p. 80.

da vontade, o paradoxo emergirá: ela será heterónoma, e a vontade poderá vir a enclausurar-se na regra e a ficar fora do tecido de relações sociais que o acordo de inteligências e vontades forma<sup>25</sup>. Neste sentido, o perigo para a experiência social das múltiplas alteridades seria evidente: a experiência social perderia o valor, desaparecendo, o que acontece no kantismo «onde a liberdade tem um singular, único e solitário acto – o da escolha noumenal do carácter»<sup>26</sup>.

A outra reprovação do kantismo vem da parte do carácter de incerteza da própria escolha, que nenhum *a priori* saberia antecipadamente medir, libertando o sujeito da dúvida: «A boa vontade moral não vai sem a consciência da distância do ideal ao real, do sonho à acção, sem uma parcela de dúvida e afirmação vitoriosa, de alto e clamoroso quixotismo.»<sup>27</sup> Escolher é precisamente isto: não saber se a opção foi a melhor e o caminho o melhor para ser trilhado.

## 6. A origem do dever

A origem do dever não está, contra Kant, num imperativo categórico. O dever não é um absoluto, mas uma opção da vontade que escolhe; daí ser o dever uma relação concreta entre vontades, que são alteridades em relação viva e convivente. O dever criacionista tem fundamentos na teoria do amor e do convívio do mesmo com o outro, que acima indiquei.

Enquanto opção de valores, o dever é relativo, quer dizer, relativo a cada vontade, «porque é a sua experiência mais alta, a provação do seu quilate», de modo algum valendo «a experiência alheia para substituir a decisiva prova de cada alma»<sup>28</sup>.

Conforme já vimos, a experiência ética reorienta a consciência para o infinito, do mesmo modo reorientando as plurais experiências que no destino dos saberes ela fez. O dever envolverá igualmente o problema do infinito, porque este se põe de forma permanente e original a cada alma. Cada alma, evoluindo para o infinito que a atrai, é uma organização complexa de valores espirituais,

<sup>25</sup> «O dever kantista, é absoluto e [...] não pode ser meramente formal, pois que implica no seu determinismo, a sociedade total.» (Idem, «O Pensamento Criacionista», *ibidem*, vol. II, p. 220.)

<sup>26</sup> Idem, «A Luta pela Imortalidade», *ibidem*, vol. III, p. 281, nota 1.

<sup>27</sup> Idem, *ibidem*, p. 280.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 275.

e para estes valores *deve* a vontade orientar-se. Só assim se justifica que Leonardo, em *O Criacionismo*, tenha concebido a moral, o seu *criacionismo moral*, como o caminho das almas para Deus<sup>29</sup>, dando-nos mesmo, pela realidade desse caminho e pela existência sôfrega das mónadas morais, uma prova para a existência de Deus.

Do universo dos valores éticos, que é a atmosfera das mónadas morais, abrem-se as mónadas à invasão do infinito, a realidade onde culmina o dever. Uma boa vontade ou uma vontade santa é aquela que caminha no sentido das relações universais, para quem o dever é «bússola e sonda, e leme e sextante»<sup>30</sup>. Daí a definição do dever como «um momento jeovaico», «um *fiat*, o ponto original por onde o Universo revive e se acrescenta»<sup>31</sup>.

A ética criacionista mostra-se assim como saber das relações mais íntimas da consciência com o infinito, o que não deixa de recolocar o problema da leitura da ciência moral pelo paradigma do hipotetismo científico, quando o saber ético, colocado no mais alto ponto metafísico a que a experiência nos leva, exigiria ser tratado como saber do anipotético, do paradoxo e do sublime. Na estrutura de *A Luta pela Imortalidade*, Leonardo está muito preso ainda a certas concessões ao positivismo, de que dificilmente se libertou, a elas regressando no texto de *A Razão Experimental*, ainda que as esbatendo pela proposta de um voo final da razão, já tocada pela metafísica poética e emotiva.

Por outro lado, no plano propriamente dito dos valores morais, a especulação leonardina em torno do dever e do agir foi mais original do que aquela suspensão indecisa de um saber que, perante o infinito, já não é da ordem dos anteriores. Assentando certas analogias com a ação da inteligência em ciência e filosofia, viria o criacionismo a conceber os valores no quadro do que podemos considerar uma axiologia geral que observa os conceitos ou noções como valores de e para a ação do pensamento, do mesmo modo que os valores éticos são estruturas nocionais para o agir no mundo das existências.

---

<sup>29</sup> Cf. idem, «O Criacionismo: Esboço de um sistema filosófico», *ibidem*, vol. I, t. II, pp. 369-370.

<sup>30</sup> Idem, «A Luta pela Imortalidade», *ibidem*, vol. III, p. 278.

<sup>31</sup> Idem, *ibidem*.

## 7. A originalidade de *A Luta pela Imortalidade*

Considerando serem as *normas morais* – no sentido genérico de normas de conduta, regras morais e valores éticos – «movimentos da vontade»<sup>32</sup>, Leonardo reconduziu a problemática dos valores em ética ao terreno propício do pensamento teorizado como atividade criadora ou inventiva, capaz de solver todas as aporias por recurso ao dinamismo do pensar, ainda as que dizem respeito à separação entre teoria e prática, entre conhecer e agir, entre ser e dever, entre o universo que é (ser) e o universo que desejamos que seja (dever-ser). Ilustrativamente escreve:

Por falta de compreensão do valor dinâmico, *criacionista*, das normas da ética se têm enredado tantos e tantos problemas.

É assim que se discute o problema do progresso moral, querendo-o medir, às vezes, pelo crescimento do saber moral em conceitos e normas.

A moral está sempre e em cada momento, no mesmo nível, pois ela é simplesmente a opção pela vida espiritual universalmente fraterna<sup>33</sup>.

Leonardo entende o seu criacionismo ético segundo o ponto de vista que substitui o universo do dever abstrato do kantismo pelo universo dos valores diretamente relacionado com as existências concretas que optam. Assim, o que seria a harmonia espiritual de uma vida dentro dessa vida? Seria «o melhor ou menor acordo de valores» de que foi capaz; a coordenação e subordinação desses valores, num sentido *criacionista*, «é que são realidades progressivas, que a moralidade vai organizando»; são as organizações da moralidade o que chamamos propriamente «as criações históricas da moral»<sup>34</sup>.

Leonardo estabelece desse modo a diferença entre o universo do dever-ser, onde os seres escolhem, e o universo histórico das realizações morais. É para aquele que vamos dirigir a nossa atenção, para o que com propriedade se chama ciência moral ou ética.

A despeito da opinião generalizada de que Leonardo não dedicou uma obra à ética, afirmo que essa obra é *A Luta pela Imortalidade*, onde a relação

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 282.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

da metafísica com a moral constitui a relação que permanentemente se elucida e a que continuamente se regressa.

Foi ao encarar o problema dos valores éticos e o que eles colocam de decifração cognitiva e de aplicação à nossa vida, no quotidiano, que Leonardo fez intervir um dos aspetos mais originais da sua ética, que aqui classifico no quadro de um mais vasto simbolismo axiológico, pois que envolve as simbólicas da ciência e da arte, e que interpreto como ética de símbolos ou ética simbólica.

## 8. Uma ética simbólica?

A minha tese é a de que o simbolismo axiológico cobre a totalidade da experiência do pensamento, de que a ética simbólica seria uma parcela significativa. O simbolismo axiológico poderia favorecer um programa de pesquisa que estudasse o criacionismo sob o ponto de vista da multiplicidade das experiências, mormente procurando elucidar a estrutura nocional da ciência, da arte e da filosofia, isto é, no que concerne à complexa rede de simbolizações que atua na linguagem e na construção dos saberes, da ciência normal à filosofia, enquanto a ética simbólica, que acorda na relação das analogias significantes com os outros saberes, e de que aqui me ocupo, serve para a compreensão de um domínio muito específico da ética criacionista que tem a ver diretamente com o universo dos valores éticos.

Já sabemos que a ética leonardina repudia o absoluto do *a priori*, não aceitando o imperativo categórico kantiano. O entendimento é sobretudo este, que convém recordar: Kant formula regras para atos e não para pessoas. Isto significa que o que aqui se analisa como ética simbólica tem diretamente a ver com o plano concreto da ação humana, onde constantemente fazemos escolhas de valores. Estes valores, por não serem abstratos da ação (contra, pois, o criticismo) ou por não serem realidades em si (contra o substancialismo e, de certo modo, contra o intuicionismo que os pensa como seres) são «símbolos, potenciais psíquicos, condensadores da vontade, que acordam para o movimento de mutuação e enlace, que é a sua dramática vida criadora»<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> *Ibidem.*

Regresso aqui a um outro conceito, que expus em 2003, o de *linha simbólica* para traduzir esta virtualidade simbólica do valor ético como valor que aponta para a ação e, portanto, para o mundo concreto do agir<sup>36</sup>; ou seja, os valores, que não são categorias legisladoras, são *condensadores da vontade*, apontando-lhe possíveis à autodeterminação, assim estabelecendo uma ordem normativa valiosa para opções e escolhas. Neste sentido, os valores são condensadores da vontade que os criou e condensadores para o experimentalismo de outras vontades. Não esquece aqui Leonardo a dimensão coletiva dos valores e o substrato de memória, tradição e cultura que lhes subjaz, o que não encontrou e bem pelo contrário reprovou a Kant.

Mas será Leonardo voluntarista ou intelectualista nesta conceção simbólica dos valores morais? Entendo que o simbolismo dos valores mantém a ética criacionista equidistante do voluntarismo e do intelectualismo, talvez um compromisso entre os dois, já que não desconhece e bem pelo contrário coloca a vontade no cerne do universo ético ao mesmo tempo que reconhece à inteligência um papel fundamental na construção da ordem axiológica dos valores, não recusando sequer, mas insistindo que aquela vontade nada é ou nada faz sem sintonia ou unidade com a inteligência. O sujeito que age é uma unidade de inteligência e vontade.

A ética criacionista pela dimensão simbólica dos valores não é integrável na esfera das éticas materiais de valores, como a de Max Scheler, sendo claro que também é inconfundível com as éticas formais, tais as de signo deontológico que atribuímos a Kant. Se questionarmos se estamos perante um intuicionismo axiológico, a resposta é interessantemente negativa para um autor que em gnosiologia nos habituou ao papel extenso e eficaz da intuição ontológica. Em ética, esse intuicionismo implicaria a conceção de um *em si* dos valores, o que reintroduziria a existência de um mundo dos valores separado do mundo da vida. Nenhuma solução de tipo platónico seria suscetível de encarar-se aqui.

Os valores como símbolos de ação entram na corrente dialética do agir humano, entretecida de suspensões, escolhas e dúvidas. Não se pode dizer que nessa corrente os valores sejam anteriores ou posteriores à ação, mas contemporâneos da ação; caso contrário seriam imposições, factos soberanos externos pesando sobre a vontade. É assim que não há uma materialidade

---

<sup>36</sup> Cf. Manuel Cândido Pimentel, *A Ontologia Integral de Leonardo Coimbra: Ensaio sobre a intuição do ser e a visão enigmática*, op. cit., p. 350.

dos valores, pela mesma razão de que não há uma ética formal de valores, não só porque Leonardo rejeita a facticidade do mundo ético e as direções que instituem este mundo na vizinhança do mundo concreto da vida, mas também porque, destituído o *a priori*, não os entende como estruturas independentes do tempo e da história.

A ética simbólica não é efetivamente uma ética que tenha por ponto de partida o dever, mas antes a escolha de um mundo de valores, não sendo o dever mais do que a obrigação de proteger e cuidar da harmonia de valores que a boa vontade elegeu. Há aqui uma coerência da ética criacionista com o simbolismo dos valores, já que este simbolismo interfere com o plano concreto do progresso valioso da boa vontade. Os valores são linhas simbólicas por onde a consciência ética progride em luta e esforço.

## Capítulo VI

# Na Renascença Portuguesa

A figura de Leonardo Coimbra está ligada à Renascença Portuguesa, da génese em 1912 ao ocaso em 1932, o ano da extinção da revista *A Águia*. Contrariamente a alguns dos seus pares, como Jaime Cortesão e Raul Proença, o filósofo nortenho perfilharia sem rutura os ideais da Renascença, sempre disponível para a promoção da «maior cultura do povo português»<sup>1</sup>, objetivo proposto no estatuto fundador deste movimento cultural, literário, artístico e filosófico, que teve duas reuniões preparatórias, uma a 27 de agosto de 1911, em Coimbra, no Choupal, com Jaime Cortesão, Teixeira de Pascoaes, Álvaro Pinto, Augusto Martins, Augusto Casimiro e, segundo a tradição, Leonardo Coimbra, que formam, com iguais, o grupo do Norte<sup>2</sup>, e a outra a 17 de setembro do mesmo ano, em Lisboa, onde pontificavam intelectuais como Raul Proença, João de Barros, Afonso Lopes Vieira, António Correia de Oliveira, António Sérgio, José de Magalhães, Luís da Câmara Reis e Mário Beirão<sup>3</sup>.

Igualmente o encontramos nos antecedentes do movimento. Na primeira série de *A Águia* (1910-1911), que viria a tornar-se o órgão da Renascença Portuguesa a partir da segunda série (1912-1921), mostra-se um dos mais destacados colaboradores. Esta contribuição não foi apenas intelectual, mas monetária, conforme o próprio testemunha na entrevista a Oldemiro César, que este fez publicar, a 10 de agosto de 1912, no periódico *O Mundo*:

---

<sup>1</sup> Paulo Samuel, *A Renascença Portuguesa: Um perfil documental*, Porto, Fundação Engenheiro António Almeida, 1990, p. 39. Para o estudo da Renascença Portuguesa, além da obra citada, cf. Alfredo Ribeiro dos Santos, *A Renascença Portuguesa: Um movimento cultural portuense*, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1990.

<sup>2</sup> Idem, *ibidem*, p. 82.

<sup>3</sup> Cf. *ibidem*.

Devo mesmo dizer-lhe, a título de curiosidade, que essa revista, na sua 1.<sup>a</sup> série em que fui eu apenas a sustentá-la, teve uma despesa de 303\$440 réis e uma receita de 299\$460, ou seja, um insignificante prejuízo de 4\$000 réis, que se solverá ainda, pois os 10 primeiros números continuam sendo muito procurados<sup>4</sup>.

Esta nota, com a indicação precisa de um balancete, prova o total empenho de Leonardo Coimbra na primeira série da revista, facto que obriga a rever a sua atuação nos primórdios de *A Águia*, a qual não se reduziu a ser de mero coadjuvante de Álvaro Pinto, diretor e proprietário da publicação. É provável que Leonardo, mecenas da revista, tivesse igualmente agido ao nível da sua administração, dado o conhecimento que dela possuía em termos financeiros.

Não é de admirar que, pela sua craveira intelectual, posição na revista e relação de amizade com outros companheiros de jornada, estivesse presente na referida reunião do Choupal, embora seja de estranhar o modo como na entrevista a Oldemiro César nunca se apresente como um fundador do movimento ou um promotor da sua ideia, posição que naturalmente lhe conferiria a sua participação na dita reunião. Ou Leonardo foi convidado a estar presente e lá não foi ou foi e com pouco do que aí se passou se identificou. A entrevista parece conferir foros de verdade à primeira hipótese. Não me parece ser de mera retórica a descrição de ter sido a sua primeira relação com a embrionária Renascença Portuguesa inicialmente difusa e sempre reportada ao Porto. Dado o âmbito da entrevista sobre o movimento, seria de considerar que fosse persuasiva a apresentação de Leonardo, por ele próprio, como um dos seus fundadores. O que temos, pelo contrário, são afirmações deste tipo:

Eu vim encontrar no Porto o início de uma bela tentativa de arte em que irmãmente comungam escritores e artistas, poetas e pensadores. 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. O Porto, pequenino e provinciano, foi sempre ubérrimo alfobre de gente moça com valor e ideias, ardendo numa ânsia de beleza que a região, com verdade se diga, é bem digna de alimentar. Eu ouvira aí falar,

---

<sup>4</sup> «A “Renascença Portuguesa”», *OC*, vol. I, t. II, p. 415. A entrevista foi também reproduzida em *A Vida Portuguesa*, de 18 de fevereiro de 1913.

vagamente, da *Renascença Portuguesa*, 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 prosperidade. Ouvira falar dela mas não a conhecia intimamente<sup>5</sup>.

É, pois, de pressupor que a atração de Leonardo pelos ideais renascentistas se tivesse dado no convívio com o grupo nortenho da Renascença, já constituído, que, entretanto, integraria no Porto, surgindo o seu nome como subscritor dos estatutos da associação, figurando entre os que compunham o designado «Comité do Porto»<sup>6</sup>. O mecenas cultural da primeira série de *A Águia* surge assim como sóciofundador do movimento, mas não o foi desde a primeira hora.

A entrevista a Oldemiro César mostra, contra a tradição dos intérpretes do movimento cultural da Renascença, que Leonardo Coimbra não participou no esboço inicial do projeto nem na definição dos seus ideais, que couberam em fortuna aos membros que participaram das primeiras reuniões preparatórias de Coimbra e Lisboa, sobretudo a Cortesão, Proença e Pascoaes, em verdade o autor e os dois principais arquitetos da ideia, respetivamente. Com efeito, primeiro Pascoaes, após a reunião de Coimbra, depois Proença, realizada a de Lisboa, redigiriam diferentes manifestos que, encarnando programas distintos, continham já as sementes da cisão entre os grupos do Norte e do Sul, que levariam ao surgimento da revista *Seara Nova* em 1921.

Jaime Cortesão, em outubro de 1912, inseria nas páginas da segunda série de *A Águia* o artigo «Da *Renascença Portuguesa* e seus intuitos»<sup>7</sup>, que o consolidam na face de mentor do grupo, talvez distante mas não certamente oposto a Teixeira de Pascoaes pelo elogio que lhe faz do saudosismo, de cujas linhas programáticas acabaria por afastar-se, para ir estanciar, uma década depois, na *Seara Nova*. Neste artigo, Cortesão refere-se a Leonardo Coimbra, deste citando o texto que o filósofo lhe dedicara no jornal *A Pátria*, em 1910, intitulado «“A Morte da Águia”: Poema de Jaime Cortesão»<sup>8</sup> e onde Leonardo

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 412.

<sup>6</sup> Paulo Samuel, *A Renascença Portuguesa: Um perfil documental*, op. cit., p. 41.

<sup>7</sup> Jaime Cortesão, «Da *Renascença Portuguesa* e seus intuitos», in *A Águia*, 2.ª série (outubro de 1912), pp. 122-124.

<sup>8</sup> Leonardo Coimbra, «“A Morte da Águia”: Poema de Jaime Cortesão», *OC*, vol. I, t. I, pp. 184-189.

classifica a poesia portuguesa de «paganismo espiritualista». Este paganismo viria, de forma mais elaborada, a ser criticado no ano seguinte, em abril de 1911, em *A Águia*, no artigo intitulado «Aos poetas portugueses religiosos: Uma monadologia (Fragmento)»<sup>9</sup>. Leonardo, no jorro das suas preocupações filosóficas, estabelece os princípios de uma estesia poética, segundo a visão e os fundamentos da sua emergente e ainda não desenvolvida filosofia. Propunha aos poetas portugueses, de ânsia transcendente e religiosa, que abandonassem o panteísmo amoroso em que estanciavam e abraçassem o teísmo, passando assim do paganismo transcendental das suas visões da natureza para o pluralismo transcendentemente unificado, patente no conceito e na realidade da mónada, por onde via salvar-se as consciências pessoais, assim libertas do aniquilamento na inconsciência e no nada. A soteriologia implícita desta estética está em íntima concordância com os seus fundamentos realistas e propõe à poesia uma via gnósica de redenção do género humano.

É curioso observar que é Jaime Cortesão e não Leonardo quem coincide esta reflexão estético-metafísica, anterior ao movimento da Renascença, com o ideário desta, suscitando uma compreensiva teorese do «fundo psíquico da Raça»<sup>10</sup>, capaz de traçar uma imagem do «estranho religiosismo dos nossos poetas, o misticismo de uns, o saudosismo e o paganismo espiritualista de outros»<sup>11</sup>. A atitude de Cortesão demonstra o quanto sentia ele a necessidade de uma ossatura teórica de ideias, de fundamentos filosóficos amplos, que ele provavelmente entrevia na obra em génese de Leonardo Coimbra, antecipando em perceção o que mais tarde Pascoaes diria de Leonardo, quando o pensou e o consagrou o filósofo da Renascença Portuguesa, admitindo, em «O Génio Português na sua expressão filosófica, poética e religiosa», de 1913, que «o Génio da Raça» atingira no seu criacionismo «a sua forma filosófica»:

Em Leonardo Coimbra, a Saudade é já ideia, construído sistema dialéctico. [...] Vede a que sublime altura filosófica Leonardo Coimbra elevou a alma da sua Raça, que é a Saudade e, por conseguinte, a matéria e o espírito cosmicamente fundidos num perpétuo abraço amoroso e criador!<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Idem, «Aos poetas portugueses religiosos: Uma monadologia (Fragmento)», *ibidem*, pp. 261-265.

<sup>10</sup> Paulo Samuel, *A Renascença Portuguesa: Um perfil documental*, *op. cit.*, p. 14.

<sup>11</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>12</sup> Teixeira de Pascoaes, «O génio português na sua expressão filosófica, poética e religiosa»,

Ainda que entre Saudosismo e Criacionismo não haja imediata identidade, as ilações de Pascoaes pretendiam que o criacionismo fosse a forma filosófica evoluída do saudosismo, o que, se não for abusiva interpretação, é, pelo menos, tentativa consciente de subordinar o criacionismo ao programa do renascentismo saudosista do poeta-filósofo. Não só a génese do criacionismo é anterior ao movimento da Renascença como a sua divulgação pública pela tese de 1912, justamente intitulada *O Criacionismo*, mostra-se independente do ideário renascente de Pascoaes, cuja divulgação igualmente se faz em 1912, como mentor da Renascença e diretor da segunda série de *A Águia*.

Leonardo nutria por Pascoaes uma amizade e uma admiração invulgares, que nunca permitiriam que negasse ao poeta quaisquer ilusões que este viesse a alimentar a seu respeito. O criacionismo é, mais do que uma doutrina, um método do pensamento, tal como propõem as páginas iniciais da tese de 1912 e os seus posteriores desenvolvimentos nas décadas seguintes. Como método filosófico tem uma limitada relação com o saudosismo de Pascoaes. Embora seja verdade que o criacionismo contém uma teoria da saudade, que efetivamente se encontra presente em obras como *A Alegria, a Dor e a Graça* (1915) e conheceu expressão no disperso de 1923 «Sobre a Saudade», publicado na terceira série de *A Águia*<sup>13</sup>, já sob a direção de Leonardo, esta teoria não é gémea da de Pascoaes, cujo saudosismo, evitando o teísmo cristão, contém uma cosmologia e uma antropologia evocadoras das mais recônditas gnosés emanatistas, similares das de Sampaio Bruno e Guerra Junqueiro, e estancia num panteísmo e numa teologia da dualidade radical de Deus.

Convém igualmente dizer que o criacionismo nunca se apresentou na Renascença Portuguesa como um programa de reabilitação nacional, tal como programaticamente o intentou o saudosismo de Pascoaes. Quando Leonardo teve oportunidade para isso, tal não aconteceu. Nas duas décadas que se seguiram ao surgimento da Renascença Portuguesa, Leonardo interveio em momentos diversos no movimento e na revista *A Águia*, não só na sua segunda série, no tempo do magistério saudosista de Teixeira de Pascoaes, mas também na direção da revista na terceira série, já no pós-guerra, num quadro de crise económica, social e política da Europa e, em particular, de Portugal.

---

in *A Saudade e o Saudosismo: Dispersos e opúsculos*, compilação, introdução e notas de Pinharanda Gomes, s.l., Círculo de Leitores, 1990, p. 82.

<sup>13</sup> Cf. Leonardo Coimbra, «Sobre a saudade», *OC*, vol. V, t. II, pp. 318-342.

A assunção de Leonardo a diretor da revista em julho de 1922, quatro anos após o fim da Grande Guerra (1914-1918) e um ano depois do término da segunda série, reacendeu-lhe no peito os ideais renascentes, de certo modo suspensos pela guerra. O novo diretor realçou-os em «O nosso caminho», o editorial do número 1 (de julho a dezembro de 1922), convicto de que «O que pretendemos agora é o que pretendíamos no princípio: o pensamento é o mesmo.» Reconhecia a necessidade de aplicar o espírito da Renascença às novas condições do século, a uma «Pátria assoberbada de dificuldades económicas e financeiras», a uma «República, que quase todos nós, os fundadores da “Renascença”, sonhámos bela e pura»<sup>14</sup>. Apesar do desencanto com a democracia republicana vigente, fazia ouvir o repto do serviço à Pátria e o apelo ao *Trabalho*, a categoria social do esforço coletivo, da união e da cooperação, capaz de organizar a sociedade sob o ponto de vista da Economia, da Moral e da Democracia<sup>15</sup>.

O escopo programático do editorial, se residia em manter a publicação como revista de ciência, de filosofia e de arte, ambicionava que ela fosse, «a seu modo, um órgão político, actuando no sentido de procurar soluções à crise nacional, quer pelo fomento da riqueza pública, quer pelas formas de política financeira, quer pela pesquisa de *equivalentes produtivos* às actividades, que porventura hoje se esgotem numa burocracia inútil ou em desacordo com as necessidades da nova sociedade em marcha»<sup>16</sup>. Embora Leonardo não fosse uma voz isolada, o grupo não era o mesmo de há uma década. A intervenção direta na praça pública não seria mais de *A Águia* e do movimento da Renascença Portuguesa, mas passaria para o grupo seareiro da *Seara Nova*, cuja intervenção cresceria sob a direção de António Sérgio.

Leonardo dirigiu a revista de julho de 1922 a dezembro de 1927, editando 60 números. Manter-se-ia sempre ligado à sua direção, que partilhou, na quarta série e até ao número 1 da quinta série, com outros intelectuais, Hernâni Cidade, Teixeira Rego, António Carneiro e Sant’Anna Dionísio. Embora em todos eles fosse vivo o espírito renascente, o facto é que o centro de interesses e de atividade do grupo passou progressivamente da esfera do movimento da Renascença para a recém-criada Faculdade de Letras do Porto, fundada em

<sup>14</sup> Idem, «O nosso caminho», *ibidem*, vol. V, t. I, p. 101.

<sup>15</sup> Cf. idem, *ibidem*, p. 102.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 103.

## Na Renascença Portuguesa

1919 por Leonardo e extinta, por mando ministerial, em 1931, um ano antes da extinção de *A Águia*, que persistiu até junho de 1932, ano em que o ocaso da Renascença e a morte de *A Águia* se associam à morte da Faculdade de Letras, que foi, na melhor réplica, o último reduto onde por algum tempo sobreviveu a Renascença Portuguesa.

## Capítulo VII

# Poesia e filosofia na Renascença Portuguesa

Foi Leonardo Coimbra, na condição de filósofo, que é a sua, e na condição de pertença ao movimento da Renascença Portuguesa, quem melhor interpretou a poética dos renascentes portugueses sob o ponto de vista da filosofia e, em particular, da filosofia autoral a que deu o nome de *criacionismo*.

Com efeito, de Américo Durão, Ângelo Ribeiro, Augusto Casimiro, Jaime Cortesão, João Lúcio, Mário Beirão, Sarmento Beires e Teixeira de Pascoaes, fez Leonardo Coimbra a receção estética de livros e versos, mais ou menos crítica, mais ou menos emotiva, reagindo à qualidade literária e à grandeza das ideias que veiculam, certamente na concordância íntima com o gosto estético pessoal e a conceção que ele próprio desenvolveu sobre o lugar e a função da poesia na existência e no saber.

É esta conceção que me atrai aqui, já que é ela que governa, em intenção e em extensão, a hermenêutica que alcança dos poetas portugueses.

A poesia portuguesa, no que tem de melhor para Leonardo Coimbra, está em ser uma poesia deslumbrada com o milagre ontológico da existência, uma poesia que cede ao encantamento religioso da relação, indo da simples relação do mesmo e do outro à ultimidade da relação, já a divina e absoluta, pelo que desdourava aquela poesia que não ia além da fisiologia e do grito, a poesia de salão para entretenimento, ou aquela onde os poetas *cousam* o «instável amor, que já não é propriamente o cio, mas que ainda não é o amor psicológico», que não é «a brutalidade da posse imediata», mas «só o meio de conseguir a posse»; é «o vulgar amor das salas, atizado e falado em quadras»<sup>1</sup>. Há, assim, um tipo paradigmático de poesia para Leonardo Coimbra, na relação

---

<sup>1</sup> Leonardo Coimbra, «O Criacionismo: Esboço de um sistema filosófico», *OC*, vol. I, t. II, p. 306.

com o qual toda a outra poesia não merece este nome, nada mais sendo do que divertimento, jogo de palavras e atividade versejadora.

Victor Hugo, Valle-Inclán, Antero de Quental, António Nobre, Guerra Junqueiro, Afonso Lopes Vieira, Teixeira de Pascoaes... têm em comum, para o filósofo, a atitude religiosa que aponta na poesia uma via para o acesso ao ser e ao ser divino. Os versos são diapasões do mistério, cordas do sublime, palavras inebriadas de infinito. Isto configura, pois, para Leonardo, uma ideia e um ideal de poesia, que constituem, aliás, o cordão que vibra às inclinações da sua sensibilidade. A poesia é, para ele, uma atitude, uma existência, uma vida comovida: movendo-se em direção à esfinge das coisas e dos seres, a poesia fala-nos do mistério, leva-nos ao coração do inefável, transborda-nos de infinito<sup>2</sup>. Podemos, então, compreender que escreva, nas páginas de *O Criacionismo*, a propósito do poema «A Villequier» de Victor Hugo, que esta «poesia é toda sublime», por ser «a liberdade dum consciência religiosa que *consente*, afirmando a presença dum supermundo espiritual»<sup>3</sup>.

É a orientação ontológica da subjetividade poética para o mundo e o mundo do espírito; é o conceito segundo o qual está o infinito no simbolismo poético, tal como a seiva no caule da flor; é a proposição gnósica de que a poesia é uma forma de conhecimento, ou uma via intuitiva para a sabedoria, ou, pelo menos, para um certo modo noético de orientação da consciência; que resumem, no essencial, o que Leonardo Coimbra quer significar quando fala de realismo dialético da arte poética enquanto momento do que designa ser a dialética artística, tal como coloca em *O Criacionismo*: a dialética do sentimento, dialética idealista ou, quiçá, ideorrealista, para a qual o sentimento nada é sem representações<sup>4</sup>.

O realismo dialético revela-nos ser uma estética da representação o que governa, na essência e nos propósitos, a hermenêutica poética de Leonardo Coimbra, definindo-lhe o âmbito intensamente especulativo e internando-a numa busca conceptual dos grandes símbolos, das poderosas imagens,

---

<sup>2</sup> Para o aprofundamento crítico do tema das relações entre a filosofia e a poesia, cf. José Gama, «Filosofia e poesia no pensamento de Leonardo Coimbra», in *Cultura e Filosofia: Estudos sobre o pensamento português*, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia, 2008, pp. 203-218.

<sup>3</sup> Leonardo Coimbra, «O Criacionismo: Esboço de um sistema filosófico», *OC*, vol. I, t. II, p. 305.

<sup>4</sup> Cf. *ibidem*, p. 303.

das evocações majestosas da imaginação criadora, que, no discurso poético, eclodem desde o ser e se revelam no próprio discurso.

A estética da representação, no que tem de criticável, restringe o âmbito da poesia e do poético, o que excluiria para ela, por exemplo, os experimentalismos da forma, desprezaria a busca vanguardista de uma poesia pura, ou branca, contra a representação, poesia que esteticamente reagisse contra as intencionalidades da razão, como no surrealismo. A posição estética de Leonardo quanto à poesia e, de um modo geral, quanto à arte situa-se no realismo, no simbolismo e no conceptualismo. A poesia é sempre síntese de intencionalidades, tropologização interpretativa do mundo, rede ou feixe de metáforas e símbolos que sempre dizem algo, trazem a exegese de algo ou algo pretendem exprimir.

Estes são aspetos importantes a ter em conta na abordagem à poética dos renascentes portugueses, porque, de uma forma ou de outra, Leonardo Coimbra exprime filosoficamente o que constitui o conceito mais ou menos consciente da prática poética na Renascença Portuguesa, já que, e veja-se o caso do principal patrono do movimento, Teixeira de Pascoaes, comungam eles, com este, numa ideia metafísica e mística de poesia, que muitas vezes aproxima o vate do profeta, ou a poesia da sibila, que lê a inspiração poética como intuição noética, que ordena a sugestão poética para o juízo e a verdade, que *funde* e, também, *con-funde* poesia e filosofia.

Consideremos o caso de Teixeira de Pascoaes. Ele partilha o que no intucionismo criacionista se destaca como apelo à emoção poética ou ao cruzamento dos valores estéticos com a filosofia que os verbaliza. É também detetável em Pascoaes uma noção de inteligência que reúne, num todo, a razão e a intuição<sup>5</sup>. A emotividade poética, facilmente conotada com a intuição, possui o privilégio de penetrar no imo da realidade, no que *está* ou «*é*» além dos fenómenos. Esta posição irá determinar a perspetiva com que Pascoaes encara outras possíveis formas de conhecimento, que não a poesia: a ciência e a filosofia.

Da ciência dirá ser um conhecimento relativo, uma vez que não penetra nas camadas profundas do real, ficando-se apenas pelo objeto fenoménico. Argumentará contra a filosofia, a dos filósofos de profissão, as filosofias

---

<sup>5</sup> «A inteligência, além de dedutiva e indutiva (científica) é intuitiva (poética). E sendo científica e poética, responde às duas faces do mundo, que é formal e substancial, transitório e intransitório, onda e água.» (Teixeira de Pascoaes, *O Homem Universal*, Lisboa, Edições Europa, 1937, p. 35.)

racionalistas que desacreditam as dimensões intuitivas do conhecimento: os positivismos, os materialismos e os empirismos. Opõe-lhes uma filosofia poética cujo traço maior, ou fundamento, se encontra na unificante relação intuitivo-racional, o que o leva a querer superar a relatividade da ciência e a propor a harmonia do conhecimento intuitivo com o fenoménico, uma vez que nada está separado, mas tudo unido, posto que o que separa é já traço de união.

Teixeira de Pascoaes não estigmatiza o conhecimento científico, desprezando-o, antes o questiona: aceitando que o que ele conhece são os efeitos (fenómenos ou aparências) de uma realidade essencial, que não atinge, propõe a união da ciência com a poesia, o que seria, em Pascoaes, uma tentativa de reunir a razão científica e a razão poética, o juízo e o sentimento; ontologizar a ciência pela poesia responderia àquela parte do conhecimento humano que não se satisfaz com os meros aspetos funcionais e fenomenais do conhecimento positivo. A diferença que vai do sábio ao filósofo e ao poeta é a mesma diferença que ecoa na relação do conhecimento positivo ao conhecimento poético, diferença cujos traços tendem ao apagamento quando o conhecimento se acender na universalidade, que só se atinge, segundo Pascoaes, pela unidade efetiva do poeta com o sábio e o filósofo, o que, no essencial, sintetiza o homem na sua máxima aspiração de existência: o *homem universal*<sup>6</sup>.

O sujeito que conhece, conhece, para Pascoaes, em relação cograduada com os objetos que a intuição ontológica atinge, isto é, conhece-os essencialmente, num conhecer que é desmesura por comparação com o conhecer da razão científica: aquela *visióna* e *concebe*; esta *vê* e *conceitua*<sup>7</sup>. São duas formas de ver que atendem: uma à verdade, outra à realidade. Formas, porém, que a dialética cognitiva de Pascoaes, de signo realista, pretende unir, efetivando-se tal na união da poesia com a ciência e a filosofia, sempre segundo a ideia geral do poder superior da intuição sobre as outras formas, que são secas e estéreis sem o concurso da primeira, a única que, em verdade, revela o ser em plenitude e é, por esta sua proximidade original, a verdadeira fonte do saber<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> «Por isso, na minha obra, sempre considerei o homem um valor absoluto na sua actividade espiritual, que é a síntese consciente do Universo: consciente e emotiva, ou científica e poética.» (Idem, *ibidem*, p. 25)

<sup>7</sup> Cf. *ibidem*, pp. 124-125.

<sup>8</sup> «A intuição, a inspiração, foi e continua sendo a primeira fonte do saber. Não é ela o espírito

O intuicionismo poético-metafísico, que resume a tese do conhecimento em Pascoaes, culmina num *irracionalismo* que faz a leitura da razão como um irracional que se *exprime* em raciocínios, que sabe «que é», mas que não sabe «quem é», por não ter antecedentes de que se possa deduzir. A razão, segundo o poeta, remete-nos para um outro de si que nada tem a ver com a autorreferência ou que está para lá dela, autorreferência que seria ainda a relação lógica da razão a si, isto é, a evidência e a autotransparência: há, pelo contrário, e contra as lógicas cartesianas e fenomenológicas da evidência, uma espécie de mística noturna da razão em Pascoaes. A razão liquefaz-se nas fronteiras mais recônditas, como o *logos* humano do velho Heraclito afundando-se na noite, simultânea luz do ser<sup>9</sup>.

É sobretudo esta subjetividade poética, uma como que ínsula no infinito oceano do ser, que Pascoaes anuncia, o que mais atrai Leonardo Coimbra, pois que ela se confirma, pelo sentimento, inclinada para o mistério ou mesmo emergindo dele até torná-lo poema e consciência. A atração pelo mistério ontológico é, aliás, o que há de mais característico na poesia portuguesa dos renascentes.

É assim que, interpretando o poeta Afonso Duarte nas páginas de *O Criacionismo*, e após notar o seu paganismo inebriado de ritmos campestres, declara-o Leonardo Coimbra «Artista verdadeiro», cuja «dialéctica do sentimento o levará da Terra para os Mundos, do finito para o infinito»<sup>10</sup>; na poesia de Afonso Lopes Vieira acordam vozes de mistério num para lá do homem ou que falam nele<sup>11</sup>; Teixeira de Pascoaes é, por seu turno, o «eterno Ashevero dos mundos», em cuja poesia, helénica e cristã, há sulcos de astros vindos de «confins sidérios»<sup>12</sup>.

---

das coisas revelando-se, no homem, que adquire assim um cósmico sentido? A inspiração é a própria verdade ou realidade humanizada, a falar, a mostrar-se; é a Natureza feita voz, o inteligível tornado inteligência.» (*Ibidem*, p. 161.)

<sup>9</sup> É o que se exprime nesta passagem singular: «A razão não é o maior dos absurdos? Que é o nosso eu senão um irracional a desfolhar-se em raciocínios? Filósofa acerca de tudo, e a seu respeito não diz uma palavra. É negrume e exala claridade. Ilumina, mas não se ilumina. Fala, e é o próprio silêncio. [...] É ele e o seu ambiente, o mesmo ser sem margens e cristalizado numa ilha, ou noite que se concentra numa estrela e permanece na sua infinita escuridão.» (*Ibidem*, pp. 12-13.)

<sup>10</sup> Leonardo Coimbra, «O Criacionismo: Esboço de um sistema filosófico», *OC*, vol. I, t. II, p. 307.

<sup>11</sup> Cf. *idem*, *ibidem*, p. 308.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

É elucidativo observar que a teoria sobre a dialética artística, desenvolvida na tese de 1912, muito deve à hermenêutica da poesia dos renascentes portugueses, nos quais pretendeu ver Leonardo confirmadas as suas próprias teorias estéticas, como ele próprio comprova, depois de citar Augusto Casimiro, Correia de Oliveira e Jaime Cortesão<sup>13</sup>: «Quem não vê, nestes verdadeiros poetas, as próprias entranhas da dialéctica artística?»<sup>14</sup> Significa isto também que a dialéctica artística de Leonardo Coimbra, que consiste numa estética ou numa teoria da arte, tem nascimento e é pensada num contexto de ideias profundamente marcado pela estética neorromântica e simbolista dos renascentes, que se abria ao saudosismo de Pascoaes, mas dificilmente aceitaria o futurismo de um Fernando Pessoa.

Leonardo é, aliás, claro quanto à traça conceptual ou ideativa da arte que ele classifica de moderna. Ela é caracterizada por três ideias, a saber: «a irreversibilidade da vida, que toma forma de certeza científica no conceito de entropia»; «a liberdade espiritual, ou presença do Infinito criador»; e, por último, «a noção do infinito exterior ou cósmico». Estas ideias «vivem na grande arte moderna, sempre que ela atinge o momento dialéctico dessas ideias»<sup>15</sup>. Está aí o modelo estruturador do trabalho hermenêutico de Leonardo Coimbra sobre a poesia, a poética e a estética da Renascença Portuguesa, o movimento que, em Portugal, através dos seus artistas, verdadeiramente teria afirmado a arte moderna, de idêntico confirmando a dialéctica artística do criacionismo.

Há, porém, algo que desagrada à sensibilidade e aos ideais filosóficos de Leonardo Coimbra nas tendências ideativas da poesia e dos poetas da Renascença Portuguesa, que tem a ver com a ideia de Deus. Vou agora seguir este trajeto chamando a atenção para um disperso leonardino, de 1917, surgido nas páginas da revista *Atlântida*, intitulado «A poesia e a filosofia moderna em Portugal», que regista a preocupação de Leonardo em desenvolver uma

---

<sup>13</sup> «E Augusto Casimiro, o cantor das anónimas ternuras íntimas, do ritmo das marés vivas do sentimento? E Correia de Oliveira, o abraço mais abraçado da alma popular portuguesa, alma imediata (sem maneiras artificiais ou sábias) da simplicidade, do doloroso e comovido saber do coração, fusão íntima e perfeita da Mulher e da Terra, do lar e da lenha do sacrifício? E Jaime Cortesão? Alma antitética como a Vida, de altitudes agrestes, de penhascosos ninhos, e de côncavos vales, murmurados rios, íntimos e enleados recolhimentos. O ímpeto heróico da escalada, o grito selvagem do frenesi do ataque e o novo lirismo de bruma e indecisão; o heroísmo colocando galharda e altivamente a bandeira dos homens no céu dos deuses e o anjo do silêncio guardando, para beijos não falados, a intimidade das almas.» (*Ibidem*, pp. 308-309.)

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 309.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 300.

interpretação da poesia portuguesa com a finalidade de atingir o pensamento metafísico português nela subjacente: «E, se é certo que o mais sincero e ingénuo documento da alma humana é a arte, a poesia portuguesa deve revelar-nos, em acção viva, o nosso pensamento metafísico.»<sup>16</sup>

O primeiro poeta em destaque na estesia poética portuguesa é Antero de Quental, seguindo-se António Nobre, colocados em paralelismo, mas numa comparação que aproa ao fito de apresentá-los como paradigmas da poesia moderna portuguesa, especificamente a renascente, representada sobretudo em Teixeira de Pascoaes. O filósofo criacionista considera que na nossa poesia existe relação equilibrante entre a sensibilidade e a representação, quebra-da apenas em Antero pelo predomínio da representação sobre a sensibilidade e em António Nobre pelo predomínio da sensibilidade sobre a representação.

Esta interpretação está de acordo com o pretendido por Leonardo Coimbra: procurar o parentesco espiritual do criacionismo com o que o pensador designou por «pensamento poético» português<sup>17</sup>, onde, além dos citados, inclui Guerra Junqueiro e Teixeira de Pascoaes. No Guerra Junqueiro de *Os Simples* ainda persiste o desequilíbrio anterior, considera Leonardo; este será posteriormente superado pela unidade panteísta do ser, apesar de poder entrever-se aí um predomínio da representação sobre a sensibilidade, mas unidade onde se adivinha já o drama de Pascoaes na abertura a um monismo panteísta radical e na aceitação contrária de um panteísmo pluralista.

Fica-nos da crítica leonardina o reconhecimento de uma unidade essencial do mundo e dos seres contraposta a uma multiplicidade fenoménica. Esta antítese corresponde às tectónicas fundamentais do pensamento poético português e é passível de ser lida pela relação entre tempo e ser. Resulta daqui uma presença comum no património espiritual português da poesia e da filosofia, que é raiz de todas as antinomias, incluindo a da representação e da sensibilidade.

A conciliação da multiplicidade com a unidade será resolvida em Leonardo Coimbra por via da conceção do ser como *Memória* e *Invenção*, que aparece largamente debatida nas obras *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental* (1921) e *A Razão Experimental* (1923). Tempo e ser encontram-se no fundamento da sensibilidade e da representação, *do que transita e do que é*.

<sup>16</sup> Idem, «A poesia e a filosofia moderna em Portugal», *OC*, vol. III, p. 217.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 220.

Há uma poética criacionista, que parece, afinal, sair inteira da hermenêutica leonardina da poesia portuguesa, poética que encontra o seu ponto de contacto no conceito e na realidade da ação. E ação quer dizer criação. O imaginário poético cria por assimilação e transfiguração do real; o pensamento poético funde pelo movimento criador do próprio pensamento os termos antitéticos, assim respondendo ao desejo íntimo de atingir a unidade originária que caracteriza a subjetividade poética. Aqui – e, sem exceção, para o criacionismo em geral – o pensamento, incluído o poético, é concebido em termos de ação e é como ação que ele condena tanto o *cousismo* da forma e do conteúdo, que petrifica o dinamismo criador, quanto as posições antitéticas e as antinomias, ditas insuperáveis.

O outro ponto de vista do pensamento poético português que preocupa Leonardo Coimbra é o do seu panteísmo, que classifica de «panteísmo amoroso», o qual, na relação com a filosofia leonardina, constitui uma instância teórica inferior, embora correlata do teísmo criacionista, teísmo que é, de facto, o aspeto decisivo do criacionismo, a sua resposta ao problema do uno e do múltiplo, que influi na antinomia da representação e da sensibilidade, tal como o radicalismo monista do panteísmo é também uma solução possível para essa antinomia, solução subliminarmente presente na poesia portuguesa, mas que Leonardo rejeita.

O panteísmo amoroso dos poetas portugueses, que o filósofo deteta, sem exceção, na linha que corre de Junqueiro a Pascoaes, panteísmo também batizado de paganismo ou de paganismo judeo-cristão, pela síntese gnóstica de matrizes da cultura e teologia da Grécia com as religiões proféticas, num ou noutro caso abrindo-se ao Oriente búdico e hindu – esse panteísmo amoroso é intuído, não como uma abstrata unidade, mas como a unidade concreta do amor onde as almas comunicam. Porém, a grande contradição da imanência panteísta é a existência dos plurais, já que o monismo que a caracteriza tende o múltiplo para o uno por redução.

Leonardo Coimbra, de acordo com as indicações do seu pensamento filosófico, aconselha aos poetas portugueses a única via que concebe possível para a conciliação da imanência com a transcendência, que os liberte da vereda reducionista: o teísmo. Teísmo que, de acordo com o projeto filosófico-teológico do criacionismo, é interpretado como o pluralismo imanente do ser e transcendentemente unificado pela fraternidade das consciências monádicas, subjetividades agindo e reagindo, comunicando e relacionando-se na maior

presença da consciência divina. Só no teísmo, segundo o filósofo, a sociedade plural, que já existe monadisticamente no panteísmo, não se anularia.

Tornam-se, então, claros os motivos que levaram Leonardo, em 1911, a propor aos *poetas portugueses religiosos* que se inspirassem nos traços criacionistas de uma monadologia<sup>18</sup>, essa monadologia sobre que se debruçaria e sistematicamente desenvolveria na parte final da tese de 1912, dedicada a Deus e às mónadas. A adoção do monadismo criacionista realizaria, no pensamento poético português, a passagem do panteísmo amoroso à monadologia teísta, uma monadologia marcada por uma nova doutrina do amor e da pessoa, que superaria a incapacidade panteísta para a sustentabilidade dos plurais realmente destacados do uno, os quais, em verdade, só no teísmo conservam a identidade monadística de suas consciências e memórias.

---

<sup>18</sup> Cf. idem, «Aos poetas portugueses religiosos: Uma monadologia (Fragmento)», *ibidem*, vol. I, t. I, pp. 261-265.

## Capítulo VIII

### **A Seara Nova**

A ideia de que o surgimento da revista *Seara Nova*, em Lisboa, a 15 de outubro de 1921, aconteceu por reação ao movimento nortenho da Renascença Portuguesa e ao seu órgão, a revista *A Águia*, é uma representação vulgar do nosso imaginário histórico-cultural. Não é, porém, falha de verdade, pois que entre os antecedentes da revista lisboeta se deve contar o clima de dissensões ideológicas entre alguns dos mais reputados membros da Renascença Portuguesa, clima que compreende, sobretudo, a polémica que, entre outubro de 1913 e julho de 1914, eclodiu nas páginas de *A Águia*, protagonizada por dois dos sócios fundadores da Renascença, Teixeira de Pascoaes e António Sérgio. Esta polémica prova que no cadinho da Renascença Portuguesa se misturavam orientações políticas, doutrinárias, culturais e filosóficas de origem e teor diversos, muitas delas antagónicas. Neste antagonismo têm raízes os que, em 1921, fundaram a *Seara Nova*.

Muitas décadas volvidas após a fundação da revista *Seara Nova*, continuam a causar viva impressão o rasto de mal-entendidos da relação de Leonardo Coimbra com o grupo seareiro e o não menos impressionante retrato de animosidades com que se comprometeu a dignidade moral do filósofo português, se atingiu a figura humanista do pensador e a idoneidade da sua filosofia.

As pinceladas desse retrato, que se perpetuaria até muito tempo depois da morte prematura de Leonardo Coimbra a 2 de janeiro de 1936, têm as suas origens assinaladas nas opções intelectuais e pragmáticas, filosóficas, políticas e ideológicas, dos intervenientes e formaram o substrato do imaginário seareiro em torno de Leonardo, imaginário tornado ativo e orientado pelo magistério de António Sérgio. De facto, um imaginário seareiro, com legitimidade sociológica e cultural, subsistiu a partir das controvérsias que separaram Leonardo e o grupo da *Seara Nova*, que logo se manifestaram em 1921, declaradamente se

agravaram a partir de 1923, ano de entrada de Sérgio para a *Seara Nova*, e receberam, em 1936, o impulso da polémica de António Sérgio com Sant'Anna Dionísio a propósito do valor filosófico da obra de Leonardo Coimbra.

Esta polémica dá a António Sérgio a responsabilidade de principal construtor desse imaginário. Para ele contribuiu com o recorte de oposições entre o projeto político da *Seara Nova* – pelo menos no tempo em que identificou na revista uma tribuna doutrinal própria e também pragmática da sua experiência governativa, ponto que deve ser distinguido do ideário político de Raul Proença e de outros, com que, aliás, começou a revista<sup>1</sup> – e a doutrina e a atividade políticas de Leonardo Coimbra, oposições evidentes tanto no ímpeto ministerial com que extinguiu as Escolas Primárias Superiores (sumo da ação governativa de Leonardo), quando ocupou o lugar de Ministro da Instrução Pública, entre 18 de dezembro de 1923 e 28 de fevereiro de 1924, no governo de Álvaro de Castro, quanto na questão da instrução religiosa nas escolas particulares.

As Escolas Primárias Superiores faziam parte de um pacote mais vasto de medidas ministeriais de Leonardo Coimbra, que, de 30 de março a 29 de junho de 1919, exerceu o cargo de Ministro da Instrução Pública, no 16.º governo republicano, primeiro governo de Domingos Leite Pereira. Polémica foi a ordem de desanexação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e a sua transferência para a Universidade do Porto (Decreto n.º 5770, de 10 de maio de 1919). Seguiram-se protestos e sessões parlamentares até fins de julho.

Foi nesse contexto que Leonardo redigiu o opúsculo *A Questão Universitária*, pronunciado na Câmara dos Deputados e editado no mesmo ano. O novo governo, já o filósofo saíra do Ministério, confirmaria a continuidade da Faculdade em Coimbra e a criação de uma Faculdade de Letras no Porto (Lei n.º 861, de 27 de agosto de 1919). Aquando do Ministério de António Sérgio, apesar da ameaça que impendeu sobre a Faculdade, o seu encerramento não se verificou por mando deste, mas veio a dar-se em 1928, pelo Decreto-Lei n.º 15 365, de 14 de abril.

---

<sup>1</sup> Quando, em 1923, Sérgio integrou a direção da revista, saíram Aquilino Ribeiro, Augusto Casimiro, Ferreira de Macedo, José de Azeredo Perdigão e Raul Brandão, ficando, com Sérgio, Câmara Reis, Faria de Vasconcelos, Jaime Cortesão e Raul Proença. Um estudo criterioso seria de fazer-se ao projeto político da *Seara Nova*, que admite dois momentos, sendo o segundo, de Sérgio, diferente dos fundamentos do ideário de Proença e Cortesão.

De entre as medidas do primeiro ministério de Leonardo, assinala-se a reestruturação da Biblioteca Nacional, para a qual nomeou diretor Jaime Cortesão. Foi este ato de Leonardo, que estava ciente de uma reforma urgente, administrativa e cultural, da Biblioteca, que criou as condições para que despontasse no gabinete de Cortesão e com a colaboração de Raul Proença o designado «Grupo da Biblioteca Nacional», a primitiva célula que germinaria e daria corpo, em 1921, à revista *Seara Nova*, cujo projeto, com Cortesão, Proença, Augusto Casimiro e, mais tarde, António Sérgio, se demarcou como forma dissidente da revista nortenha *A Águia* e do grupo da «Renascença Portuguesa», por aqueles não se reconhecerem mais nos destinos culturais, políticos e ideológicos renascentes, sobretudo no rumo que lhes imprimira o saudosismo de Teixeira de Pascoaes e o seu programa de revitalização da pátria e do espírito nacional.

Nos *Anais das Bibliotecas e Arquivos*, de julho a setembro de 1920, Jaime Cortesão reconhecia a Leonardo Coimbra que o seu nome ficaria de forma indelével ligado à Biblioteca pela Lei de 10 de maio de 1919 com que proporcionara a sua reforma, permitindo assim que esta instituição passasse de simples depositária de livros a influir diretamente na vida cultural da pátria.

Se a memória coletiva não veio dar razão a Jaime Cortesão, tendo ficado o facto apenas na lembrança dos amigos e dos eruditos, a atitude de Cortesão prova ao menos que ele e Leonardo, em 1920, mantinham os laços da mais antiga e funda amizade, que, no entanto, se perderiam em 1924, após a segunda passagem do filósofo portuense pelo Ministério da Instrução Pública, que ocupou de 30 de novembro de 1922 a 9 de janeiro de 1923, no 31.º governo republicano, segundo governo de António Maria da Silva. Foi nesta segunda passagem pelo governo que obteve, por ter defendido a liberdade do ensino religioso nas escolas particulares, a oposição dos partidos, tendo, por isso, renunciado à pasta.

Em 1923, no ano anterior ao da rutura com Cortesão, entra Sérgio para a *Seara Nova*. O que se passou entre 1923 e 1936, ano da morte de Leonardo Coimbra e da polémica de Sérgio com Sant'Anna Dionísio, autentica em Sérgio a principal responsabilidade na construção social e cultural de um perfil negativo de Leonardo Coimbra, tanto no ponto de vista do homem moral e do filósofo, quanto no de figura pública enquanto político. A rivalidade com Leonardo é, aliás, pronunciada e provada pela oposição pessoal e doutrinária de Sérgio à ação ministerial de Leonardo.

O primeiro artigo de Sérgio na *Seara Nova*, de fevereiro-março de 1923, a páginas 148 a 150, «O Problema da Instrução Religiosa nas Escolas Particulares», espelha a ainda encoberta animosidade para com Leonardo e marca com ela a sua estreia na revista. Sucintamente: Sérgio considera que a posição filosófica e pedagógica de Leonardo não é nem filosófica nem pedagógica, mas jurídica e que Leonardo, enquanto ministro, se devia ter atido ao problema estatal e constitucional do ensino religioso. Não o fazendo, ajudou a confundir a questão jurídica com aquelas, concluindo Sérgio pela defesa de que o ensino, sem exceção, deverá ser laico e neutral em matéria religiosa.

Quanto a Jaime Cortesão, não foi a questão do ensino religioso que esteve na origem da sua separação de Leonardo. O episódio, absolutamente infeliz, inclui Sérgio, no tempo em que foi Ministro da Instrução, e gerou o artigo, publicado, em 1924, na *Seara Nova*, página 92, não assinado e intitulado «Leonardo & Leonardo», que versa assim:

Leonardo Coimbra, (n.º 1), veio a Lisboa com uma grande comissão em defesa da Universidade do Porto. Antes de se dirigir oficialmente ao Ministro de Instrução, procura-o no seu gabinete, para o abraçar fraternalmente. Pouco depois encontrava mais alguns directores desta revista, aos quais abraçou também fraternalmente [Jaime Cortesão e Raul Proença].

Nesse mesmo dia Leonardo Coimbra, (n.º 2), entrevistado pelo «Diário de Lisboa», hostilizava e procurava meter a ridículo o mesmo Ministro da Instrução e «os pensadores da “Seara Nova”» mais a sua «ânsia de colher».

Existirão na verdade dois Leonardos, que se desmintam e falsifiquem mutuamente?

Ou os dois farão um só, com tão notável riqueza de personalidade e incontinência de língua?

A notícia de que restrições orçamentais conduziriam à extinção das Escolas Primárias Superiores, sistema equivalente ao nosso atual segundo ciclo, e da Faculdade de Letras do Porto levou a que, alarmados, os professores primários e liceais se tivessem constituído em comissão, para o que pediram o apoio e chefia de Leonardo Coimbra, que, com eles, a 10 de janeiro de 1924, veio a Lisboa e se encontrou com o Ministro da Instrução Pública. Leonardo e o grupo de professores receberam a informação de que nada havia com que se preocupar.

Antes de Sérgio abandonar o governo a 27 de fevereiro de 1924, um seu decreto, ainda em janeiro, extinguiu oficialmente as Escolas Primárias Superiores sob o pretexto de que um mal insanável lhes vinha de raiz: um professorado mal preparado, cujas competências teriam de ser revistas e obrigado a reciclagem, que havia acedido ao ensino sem concursos por provas públicas. O Ministro achou por bem que a extinção era o melhor caminho para a criação de novas escolas, o que lançou no desemprego os professores e fechou as portas aos estudantes.

O que incomoda neste processo é, sobretudo, o facto de que nada se criou de alternativo. De uma assentada ruiu o sistema de ensino que no ano letivo de 1924-1925 albergava 1660 estudantes e 362 professores. Era também o melhor do empenho ministerial e pedagógico de Leonardo Coimbra que mergulhava na catástrofe, sobre que se pronunciou o próprio classificando o ato de «verdadeira monstruosidade» numa entrevista a um jornalista do Porto, Marques da Cunha, dada em 1926, logo após o Decreto de 15 de junho que confirmou a extinção das Escolas Superiores. Esta entrevista manteve-se inédita até à sua publicação por António José de Brito no n.º 1 da revista *Praça Nova*, de julho de 1960. Leonardo reclamava:

Não havia o direito de as extinguir, não havia sequer o direito de mandar a concurso os seus professores; mas antes o dever de as mandar inspeccionar, eliminando os professores claramente incompetentes, obrigando os medíocres a um esforço de aperfeiçoamento<sup>2</sup>.

A ida a Lisboa para salvar as Escolas Superiores revelou-se infrutífera, mas com uma consequência que envenenaria as relações já complexas de Leonardo com o grupo seareiro. Um jornalista do *Diário Popular* procurou Leonardo, que entrevistou, tendo publicado, naquele jornal, a 11 de janeiro de 1924, a peça que intitulou «Entrevista: Luta de Rivais: O Porto defende-se de Lisboa», que Leonardo Coimbra repudiaria por não estar de acordo com o que transmitira e que Sant'Anna Dionísio, mais tarde, classificaria de apócrifa em grande parte.

---

<sup>2</sup> Cf. Sant'Anna Dionísio, *Leonardo Coimbra: O Filósofo e o Tribuno*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985, p. 196, e Leonardo Coimbra, *Cartas, Conferências, Discursos, Entrevistas e Bibliografia Geral*, compilação e notas de Pinharanda Gomes e Paulo Samuel, nota preliminar de Pinharanda Gomes, Lisboa, Fundação Lusíada, 1994, p. 231.

Foi esta entrevista que originou o citado artigo da *Seara Nova*, «Leonardo & Leonardo». O episódio, apesar do desmentido de Leonardo, a que o n.º 31 da *Seara Nova*, de 15 de fevereiro de 1924, alude laconicamente, «feriu de morte – diz Sant’Anna Dionísio – as boas relações que Leonardo Coimbra até então mantivera com alguns dos mais destacados seareiros. Destes, somente Raul Proença continuou a tributar ao filósofo uma amizade sincera, acima de quaisquer questiúnculas; Jaime Cortesão, o amigo de longa data, o companheiro de tantas lutas, afastou-se definitivamente»<sup>3</sup>.

No depoimento de Raul Proença, com que Sant’Anna Dionísio encerrou a polémica de 1936<sup>4</sup>, estão bem refletidos, sem equívocos, os valores de amizade e companheirismo que sagraram as relações de Proença e Leonardo, consistindo num desmentido formal das toscas assertivas que puseram em causa aqueles valores. No balanço final, escrevia o próprio Sant’Anna:

Perante este esclarecimento fica crucialmente provada a carência de razão de ser do protesto que A. S. [António Sérgio] entendeu levantar contra o nosso opúsculo, proclamando que era um ultraje a hipótese, nele sugerida incidentalmente, de que R. Proença *nos parecia* ter sido um dos que estimou culturalmente L. Coimbra<sup>5</sup>.

Esta polémica, que culmina o despreço que Sérgio tinha por Leonardo, aconteceu em meados de 1936, quando, a propósito do livro de Sant’Anna Dionísio, *Leonardo Coimbra: Contribuição para o conhecimento da sua personalidade e seus problemas*, Sérgio fez publicar nas colunas de *O Diabo* um artigo intitulado «Sobre uma opinião de Raul Proença», onde protestava contra o uso do testemunho de Proença sobre o valor filosófico de Leonardo Coimbra, opinião que reputava falha de toda a verdade. O combate, com argumentos de parte a parte, estendeu-se de agosto a dezembro, nem sempre com, quanto a Sérgio, a elevação moral que o bom senso consentiria, empenhado que esteve num polemismo de chacota que acabou no apodo de «palhaço» ao pensador portuense e de «palhaçada» à sua obra e pensamento.

<sup>3</sup> Sant’Anna Dionísio, *Leonardo Coimbra: O Filósofo e o Tribuno*, op. cit., pp. 251-252.

<sup>4</sup> Idem, *Objecções a António Sérgio sobre o Valor da Obra Filosófica de Leonardo Coimbra*, Porto, Imprensa Portuguesa, 1938, pp. 111-112.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

Ficou lesado sobretudo o valor da crítica, que esta devia ter sido posta ao serviço da verdade e instruída pela leitura direta da obra do visado, o que Sérgio não fez e recusou mesmo fazer, segundo o teor final do último artigo «Resposta, não ao panegirista de Leonardo Coimbra, mas a três leitores que se me dirigiram». Igualmente partilhou Rodrigues Lapa com António Sérgio este processo de fuga à hermenêutica da obra ao recusar a Sant'Anna Dionísio a publicação em *O Diabo* de trechos de Leonardo com a afirmação de que não publicava nada do «mau cidadão» que fora Leonardo Coimbra.

Direta ou indiretamente outros contribuíram para esta polémica detratora da dignidade do recentemente falecido filósofo, como Abel Salazar, que, por motivos de rivalidades passadas, publicou, no número 80 da revista *Pensamento*, do Porto, o texto «O dueto caracterológico e pseudo-filosófico de Coimbra e Pascoaes», a peça mais profundamente agressiva e malévola que foi escrita sobre Leonardo e Pascoaes, visando contaminar relações e sujar memórias, que receberia em tempo seguinte, em 1937, na *Sol Nascente*, a crítica estruturada de Adolfo Casais Monteiro.

Sérgio aproveitou o ensejo e, no fim da polémica com Sant'Anna, referiu e inseriu nas páginas de *O Diabo* trechos de Abel Salazar, o que também fez na *Seara Nova*, como comprovam os números 488 e 489, secção «Factos e documentos», artigo «Uma palhaçada filosófica».

Foi esta polémica, acrescida da verve cáustica de Salazar, que fez perdurar na nossa memória cultural a imagem de fundas desavenças intelectuais e ideológicas de Leonardo com os seareiros quando muitas das relações daquele com estes foram de convívio franco e amizade, nomeadamente, até à morte, com Raul Proença, seu compadre, e com Jaime Cortesão até ao indicado ano de 1924.

Outra figura não pode ser esquecida. É Câmara Reis, antigo colaborador de Leonardo Coimbra, que foi seu adjunto no Ministério da Instrução Pública, e de quem o filósofo portuense receberia alguma ingratidão, segundo informa Sant'Anna Dionísio. Compulsando alguns números da *Seara Nova*, não pude avaliar suficientemente a assertiva de Sant'Anna.

Câmara Reis surge no n.º 7 (1922), na página 190, a recensar *A Águia* na rubrica «Dos Livros» – «Quase todos os directores e colaboradores da *Seara Nova* escreveram, durante anos, na *Águia*, e só o desejo e a imperiosa necessidade de criar uma revista com uma feição diferente os afastaram dessa colaboração, sem por isso olharem com menos simpatia as suas páginas, onde

tanto talento se tem afirmado» – para, ainda a propósito de *A Águia*, assinalar, no n.º 117 (1922), o seu regresso, agora sob a direção de Leonardo Coimbra, e voltar a recenseá-la no n.º 24 (1923), chamando ainda a atenção para os n.ºs 5 e 6 da *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, de que realça o artigo de Leonardo «Nova concepção espiritualista do Universo».

Do mesmo modo, deve-se ao punho de Câmara Reis o seguinte trecho, extraído do n.º 9 da *Seara Nova* (1922), página 246, na rubrica «Notas e Comentários», com o título «Leonardo Coimbra»:

É uma das figuras mais representativas da sua geração e ligam-no à *Seara Nova* muitas afinidades espirituais. Leonardo Coimbra, nos seus discursos em Madrid, não enalteceu apenas o seu nome de orador, de poeta e filósofo; foi um arauto brilhante da moderna literatura portuguesa e das glórias da pátria. As suas orações, de uma elevação religiosa, formam um contraste frisante com a recente entrevista concedida por Aires de Ornelas, há pouco, a um jornalista de Espanha. No próximo número a *Seara Nova* publicará, sobre o ilustre orador e escritor, o estudo dum crítico muito distinto.

O facto mais relevante da biografia de Leonardo em 1922 foi a sua ida a Madrid. Acolhido por José Rodríguez Carracido, reitor da Universidade Central de Madrid, Adolfo Bonilla y San Martín, Ramón Maria del Valle-Inclán, García Morente e J. Ortega y Gasset, proferiu três conferências em fevereiro de 1922:

- na Residência dos Estudantes da Universidade («A contribuição das modernas teorias científicas para uma nova concepção espiritualista do Universo»);
- na Universidade Central de Madrid («A Lógica das Ciências»);
- no Ateneu de Madrid («O sentido religioso das modernas correntes literárias portuguesas»).

O sucesso extraordinário da presença do filósofo em Madrid teve ecos nas imprensas madrilena e portuguesa. Estas conferências e o texto da oração de sapiência deram origem à obra *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, a cuja redação se consagrou nos meses de setembro e outubro de 1922, e que publicaria no ano seguinte.

Na *Seara Nova*, n.º 10 (15-III-1922), na página 268, rubrica «Notas e Comentários», noticia Câmara Reis, sob o título «Leonardo Coimbra», que:

Só no próximo número será publicado o estudo do sr. Dr. Teófilo Júnior sobre a individualidade de Leonardo Coimbra. Aproveitamos esta oportunidade para anunciar aos nossos leitores que o ilustre conferente teve a gentileza de prometer à *Seara Nova* o texto inédito da primeira das duas conferências, realizadas com tanto êxito, em Madrid.

O estudo de Teófilo Júnior apareceria no número seguinte, a páginas 287-289. Trata-se de «O pensamento filosófico de Leonardo Coimbra» que, por razões desconhecidas, não continuou, conhecendo-se apenas esta primeira parte.

Quanto ao texto das duas primeiras conferências madrilenas, não chegou a concretizar-se a promessa de Leonardo ou não chegou a ser publicado pela *Seara Nova*. Trata-se de «A contribuição das modernas teorias científicas para uma nova concepção espiritualista do Universo», provavelmente o texto que, com eventuais modificações, ele publicaria em 1923, na *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, com o título «Nova concepção espiritualista do Universo» e que receberia de Câmara Reis a referência de notícia com que indicou a saída dos n.ºs 5 e 6 daquela revista.

A pedido de Câmara Reis se deve o único artigo de Leonardo publicado na *Seara Nova*, n.º 38, setembro a outubro de 1924, que insere o artigo-carta a Câmara Reis sobre o livro de Sarmiento Beires, *Sinfonia do Vento*.

O que há de mais relevante nos anos seguintes para a ponderação das relações de Leonardo com os seareiros está circunscrito à referida polémica de Sérgio com Sant'Anna Dionísio. Esta polémica e o referido imaginário seareiro em torno de Leonardo devem merecer dos intérpretes de hoje o reconhecimento de que são casos de museologia, que interessam pelo valor sociológico e pela sintomatologia cultural da época e do repto das ideologias e pragmatismos políticos.

Tal atitude, que deve ser a mais crítica e serena, é quanto basta para que reconheçamos aos grupos da «Renascença Portuguesa» e da «Seara Nova» o lugar que ocuparam e que continuam a ocupar na renovação da cultura e da vida pátrias com a sua herança de apelos à ação e à transformação, tal como, do mesmo modo, António Sérgio e Leonardo Coimbra, reagindo ao meio e pensando, fecundamente agiram sobre as gerações, cada qual a seu modo pelo magistério direto e pelo pensamento vivo nos seus livros.

## Capítulo IX

### A questão religiosa

O tema da liberdade religiosa e da liberdade de expressão em Portugal, de 1900 até aos finais da segunda década do século xx, que é o período que aqui considero, encontra-se identificado com a «questão religiosa», mormente a vivida pelos intelectuais e políticos do tempo nos alvares do republicanismo e já sob o signo da Primeira República com os seus matizes de secularismo e militantismo laicista, questão que precedeu e sucedeu a Lei da Separação de 1911.

O problema da liberdade do culto religioso não se pôs na sociedade portuguesa da mesma forma, pelo menos no modo como o radicalismo republicano, anticlerical, antijesuítico, arreligioso e ateu sonhou, uma sociedade pura, desalienada pela purga das relações e tendências religiosas. Existe um imaginário ideológico da República que almejou, curiosamente de forma messiânica, a instauração de uma sociedade portuguesa descristianizada e ateia, ideia que Afonso Costa, na sua obra *A Igreja e o Proletariado* (1895), modelou a partir do conceito da perfeitibilidade crescente do homem projetando-se na realização terrestre dos princípios éticos, que erradamente a religião arremessava para uma outra vida.

Contra a utopia republicana da sociedade laica sob os rasgos de um processo descristianizador totalizante se levantaram, no entanto, as circunstâncias e a própria realidade do povo crente, nomeadamente em 1917, ano da partida dos soldados portugueses para as trincheiras da Flandres, na Grande Guerra, que exigiam auxílio e proteção espiritual dos sacerdotes, e ano das aparições de Fátima, factos que assim surgiram a conspirar contra a impoluta visão de que possível seria o ateísmo coletivo.

É indubitável que o mais genuíno pensamento português, que se confrontou com o tema da religião nas suas relações com o Estado e a Sociedade,

não pode deixar de reconhecer que a autêntica liberdade religiosa não existe sem liberdade de expressão, quer dizer, de comunicação livre de ideias, de opções privadas e de culto. De uma forma ou outra, pensadores como Sampaio Bruno e Leonardo Coimbra defenderam filosofias cujo cerne antropológico e ético se revela na ideia e na prática da liberdade.

Bruno, com um pensamento medularmente religioso, nunca se determinou a exprimir juízos contra a necessidade da religião, do sacerdócio e da função pastoral, pese o facto de ter questionado o celibato eclesiástico e a confissão auricular, vendo nesta uma forma totalitária do poder sacerdotal junto da família e, através dela, da sociedade, que cumpriria extinguir. A posição de Bruno, expendida na obra *A Questão Religiosa* (1907), mostrava-se compatível com a existência da Igreja na sociedade portuguesa e de um catolicismo nacional, mas expurgado da tradição ultramontanista e das impurezas clericalistas.

Leonardo foi o pensador que em Portugal de forma a mais veemente fez confissão pública da necessidade da religião para o cultivo da inteligência e do destino espiritual da pessoa e dos povos, tendo assumido uma posição muito clara quanto à liberdade do culto religioso na sociedade portuguesa, pelo que a ele sobretudo nos referiremos aqui.

Ambos, Bruno e Leonardo, dir-se-ão pensadores de uma metafísica espiritualista. Com esta casa bem a doutrina de Bruno em torno da necessidade da religião para o apuramento ético da consciência, patente na ideia de que o homem é chamado a ajudar salvificamente o mundo e os seres a reintegrarem-se na unidade primigénia de onde, por uma misteriosa queda em Deus, se cindiram. O vínculo religioso da consciência é simultaneamente cósmico e moral, apontando para a religião como via para a remissão ôntica da criatura, finita e deficiente, através do aperfeiçoamento da consciência humana, o que haveria de ser prosseguido, posteriormente, por Leonardo Coimbra.

Retirando o caso de Teófilo Braga, cujo laicismo me parece menos compatível com uma perspectiva de afirmação da necessidade da religião para a inteligência humana, outros pensadores, a par de Bruno, como Basílio Teles, em *A Questão Religiosa* (1913), ou o escritor Raul Brandão, em *O Padre* (1901), não deixaram de formular juízos sobre a radical impossibilidade de extirpar do homem a realidade espiritual, se bem comungassem numa visão panteísta da religião. Se o primeiro viera a propor a reforma da religião católica depurando-a do semitismo e aproximando-a do imanentismo grego e da influência panteística da cultura indo-europeia, o segundo argumentaria no sentido de

uma religiosidade modelada pela pobreza essencial de Cristo e centrada numa visão místico-naturalista da relação religiosa, que terá também fundos ecos e desenvolvimentos no panteísmo ou naturalismo panpsiquista de Teixeira de Pascoaes, de que se distinguiria o cristianismo católico de Leonardo Coimbra.

Em momento algum do percurso de vida de Leonardo Coimbra há registo de descrença, de dúvida submergindo no agnosticismo, sequer a mínima suspeita de ateísmo. Vítima de um acidente de viação na serra de Baltar, no dia em que completou 52 anos, ao falecer ofereceu o sofrimento físico a Deus, numa última oração, para salvação do filho que jazia doente. O rastro da sua vida espiritual e intelectual confirma-o pensador religioso, do primeiro vagido ao último rasgo de consciência. Isto explica por que motivo a sua metafísica foi marcada pelo espiritualismo, por que a sua filosofia, do espírito, tanto antagonizou com os materialismos, denegou o positivismo da época e repudiou o rasteiro jacobinismo de almas e instituições, que, após a revolução republicana de outubro de 1910, medrou e cresceu no período da Primeira República, sobretudo na governação de Afonso Costa, revelando-se no laicismo e no anticlericalismo deste, fonte de discórdias e de ódios com protagonismo numa sociedade que, na altura, exigia do regime paz e concórdia, estabilidade necessária para as reformas que tinha de empreender, tanto internamente quanto para o zelo da imagem externa de Portugal. Mas, como se sabe, a política de Afonso Costa não só cindiu o Partido Republicano Português entre radicais e conservadores: foi também motivadora de profundas dissensões políticas e ideológicas na sociedade civil, gerando fundos estigmas sociais, nomeadamente os que nasceram da «guerra» contra a Igreja e a pessoa dos seus representantes.

Saudando o espírito reformador de Afonso Costa num artigo de 8 de abril de 1911, publicado no jornal *A Montanha*, precisamente intitulado «A separação da Igreja e do Estado»<sup>1</sup>, Leonardo Coimbra, que desde a generosidade da sua juventude vinha pensando uma sociedade fundada nos princípios coletivos da justiça e da concórdia, jamais poderia ter aceiteado o belicismo do governante e muito menos a sua ideologia antirreligiosa, embora não fosse alheio ao espírito de Leonardo Coimbra o anticlericalismo, nele efetivo e grave – reporto-me ao período de 1908 a 1912 –, que se explica sobretudo por fatores de contexto cultural e, até, da sua vida sofrida de menino em regime

<sup>1</sup> Leonardo Coimbra, «A separação da Igreja e do Estado», *OC*, vol. I, t. I, pp. 226-228.

de internato (1892-1898), recluso das pedagogias dos padres do Colégio de Nossa Senhora do Carmo, em Penafiel, que tão negativamente nele pesaram e haviam de informar a sua posição, até época madura, perante a Igreja enquanto instituição e hierarquia, a pedagogia e até mesmo a sua atitude em face do padre como educador.

O disperso «O Padre e a educação», inserto no jornal *A Montanha*, de 14 de abril de 1911<sup>2</sup>, constitui um exemplo de tal atitude, emocionada e reativa, agora intelectualizada, onde, de uma forma pouco abonatória para as vestes eclesiásticas, discorre sobre os sacerdotes como mestres e pedagogos, que, feita a exceção de alguns, ele coloca, num mote que se diria nietzschiano, contra a singularidade da vida e a exaltação dos valores da vida. O texto está eivado de preconceitos que refletem também o contexto anticlerical da época, mas que têm mais fundas origens emotivas nas lembranças da meninice do filósofo. Tais preconceitos viriam a ser submetidos, purgados e eliminados na ascensão do seu pensamento para a verdade, para o ângulo da sua reconciliação com a Igreja e regresso ao catolicismo.

Em 1911, o anticlericalismo de Leonardo Coimbra, se adivinha pontes para o anticlericalismo da época e suscita, em particular, analogias com o de Afonso Costa, é inconfundível com o ateísmo, o agnosticismo e o jacobinismo antirreligioso. De facto, a posição anticlerical de Leonardo Coimbra mais não significa que a reação genérica contra a religião como instituição em prol de uma ideia gnóstica de religião, quiçá anarquizante, fora de qualquer relação com a autoridade e o dogma instituído.

Ainda é cedo para sobressair o carácter vital do dogma como experiência coletiva de vida ou para estremecer no coração e no pensamento a ideia de que o catolicismo constitui a presença da Verdade no tempo e na história. Anos volvidos, afirmá-lo-á o pensador católico de *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, de 1935. Mas o que inspira os reparos de Leonardo Coimbra, em 1911, à separação da Igreja e do Estado não lhe vem do anticlericalismo, que subscreve nas condições que aponteí, mas tem antes origem numa conceção religiosa de sociedade, que sofreu evoluções e apuramentos ao longo da vida intelectual do filósofo, e do papel da educação numa tal conceção e em tal sociedade.

---

<sup>2</sup> Idem, «O padre e a educação», *ibidem*, pp. 237-239. Para a problemática em questão, cf. «O padre liberal», *ibidem*, pp. 125-126.

O artigo de 1911 sobre a separação da Igreja e do Estado, escrito poucos dias antes da promulgação da Lei da Separação, a 20 de abril de 1911, é, como assinala Pinharanda Gomes, «um aviso a Afonso Costa sobre o valor da religião»<sup>3</sup>. De facto, o que Leonardo Coimbra deixa entrever é a sua discordância da *forma mentis* de qualquer programa ideológico que denegue à religião valor educativo e suprima a religião do ensino. Por isso, reclamava que o «homem moderno precisa de uma educação integral para não ficar vítima da cultura, encerrando-se em cada modo particular de pensamento e pretendendo daí exaurir a realidade»<sup>4</sup>.

Leonardo entrevia o sentido da religião como formadora da consciência, elemento imprescindível de uma educação integral, capaz de abrir nas almas o sentido do mistério e revelar a realidade como alteridade autêntica, que deve ser preservada e amada, contra o espírito exaustor da realidade, economicista e ávido. A religião é, neste sentido, uma noética e uma pedagogia do mistério: abre a subjetividade ao infinito, à transcendência e à humildade que ama.

Leonardo não está do lado dos que se opõem à Lei da Separação da Igreja e do Estado. Para ele, a questão da religião é outra e a problemática da separação abrange, não a separação propriamente dita, que se afirma ou se abjura, mas a defesa da religião como *paideia* ou como parte de uma *paideia* integral. Ele é claro:

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<sup>5</sup>.

Descontando o entusiasmo de que a separação produziria o êxodo do povo da Igreja Católica – o que não se verificou para um povo imerso na placidez das suas tradições e crenças ancestrais, que, por isso, com exceção de um punhado de intelectuais, não compreendeu nem a violência nem o alcance das ações de Afonso Costa perseguindo, encarcerando e destituindo prelados –,

<sup>3</sup> Pinharanda Gomes, «Cronologia e razão dos textos», in Leonardo Coimbra, *Dispersos: Filosofia e política*, vol. V, Lisboa, Editorial Verbo, 1994, p. 309.

<sup>4</sup> Leonardo Coimbra, «A separação da Igreja e do Estado», *OC*, vol. I, t. I, p. 227.

<sup>5</sup> Idem, *ibidem*.

parece-me evidente que Leonardo Coimbra, neste trecho, põe o acento tónico na necessidade de Afonso Costa olhar para a religião como via autorizada que abre ao ser humano a compreensão ontológica, pela qual melhor se coloca na esteira dos valores morais e na vida moral.

A concepção de religião, como já afirmei, não é aqui a de uma unidade eclesial, orgânica e hierárquica, fundada numa dogmática, mas é a religião no sentido universal da relação ontológica horizontal do ser humano com o ser e os seres e da relação vertical do ser humano com Deus, não uma palavra vã, mas o ângulo em que se fraternizam as inteligências, que confirma o princípio da convivencialidade, aquele, o mais crucial e decisivo, pelo qual uma sociedade é, em verdade, uma sociedade. *A aspiração da vida moral para a divina e fraternal unidade* diz isso mesmo, e move em nós a imagem de uma rumorosa sociedade de mónadas caminhando para Deus, no sentido da transcendência, para o infinito e transbordante amor, tal como *O Criacionismo*, de 1912, deixaria de forma indelével confirmado nas suas páginas<sup>6</sup>.

A problemática da separação, envolvendo o problema religioso, envolvia também o problema da educação, não sendo o problema religioso resolúvel a não ser por via da educação. Encarava assim o problema religioso sob o ponto de vista coletivo, vendo na educação das consciências o caminho para a satisfação da necessidade da religião enquanto necessidade social. A presença do religioso no tecido social tem origem nas aspirações espirituais do ser humano, que é, antes de mais, um ser metafísico. A separação da Igreja do Estado não significava para Leonardo e, segundo Leonardo, não podia significar o rumo para o ateísmo ou para a arreligiosidade como destino coletivo. Por isso, Leonardo, ao notar que Afonso Costa ia promulgar a Lei da Separação, escreve:

Isto [a Lei da Separação] torna, mais que nunca, precisa uma correlativa acção sobre o ensino do país. É preciso levar ao povo, amorosamente, a luz do espírito e não as letras do alfabeto. O problema não está em acabar com o analfabetismo. Isso é fácil; mas, só por si, inútil se não prejudicial<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Cf. idem, «O Criacionismo: Esboço de um sistema filosófico», *OC*, vol. I, t. II, pp. 351-378 (capítulo «Deus e as mónadas»).

<sup>7</sup> Idem, «A separação da Igreja e do Estado», *OC*, vol. I, t. I, p. 227.

Leonardo Coimbra assume uma postura de ilustração, no sentido do Iluminismo que apelava à audácia do espírito, à saída da inteligência das trevas da ignorância. Certamente que era importante acabar com o analfabetismo, mas mesmo esta missão não se daria sem um programa educativo, um projeto maior, uma ideia mestra, a da educação integral do homem, pela qual se combate «o plebeísmo intelectual que quer substituir a mão ao cérebro, o animal ao homem»<sup>8</sup>.

Em textos posteriores aos que venho considerando, mas também de 1911, sobre «A reforma do ensino secundário»<sup>9</sup> e sobre «O preconceito científico»<sup>10</sup>, o filósofo explica que a educação tem de alicerçar-se no que designa ser uma teoria da cultura. Esta teoria concebe a cultura em níveis de complexidade que ele exprime pelo conceito de equivalentes, em número de três, que resumem a atividade espiritual do ser de cultura que é o homem: o *equivalente técnico*, a ciência; o *equivalente emotivo*, a arte; e o *equivalente especulativo*, a filosofia, postos em relação por uma dialética de complementaridade.

A educação integral da pessoa humana tem de abranger a especialidade e a totalidade dos equivalentes. A religião, na organização leonardina dos equivalentes culturais, está ao nível do equivalente emotivo, isto é, da arte. Tal significa que Leonardo Coimbra aproxima o sentimento religioso do sentimento estético, não em termos de uma redução do primeiro ao segundo. Há, em verdade, uma amplificação do sentimento estético pela aproximação ao sentimento religioso segundo a coincidência do objeto: o infinito e o mistério, o que constitui uma vertente romântica no filósofo. A religião fica, com a arte e a moral, a fazer a ponte entre o equivalente técnico (a ciência e a tecnologia) e o equivalente especulativo (a filosofia), constituindo este último o ponto mais elevado da cultura, de onde a subjetividade domina em integração e compreensão o mundo da cultura, em unidade e em diversidade.

Torna-se necessário ter presente o papel da religião na formação da consciência humana, a par da arte e da moral, para compreender como o problema da separação da Igreja e do Estado foi, para Leonardo, um problema sensível, melindroso, já que separação não devia significar nem segregação da religião da sociedade, por confinar-se a uma dada coletividade ou instituição, nem supressão, o que apontaria para a organização atea da sociedade.

<sup>8</sup> Idem, «A reforma do ensino», *ibidem*, p. 232.

<sup>9</sup> Idem, «A reforma do ensino secundário», *ibidem*, pp. 242-244.

<sup>10</sup> Idem, «O preconceito científico», *ibidem*, pp. 229-230.

Há certamente aqui, neste momento das origens autorais do pensamento de Leonardo Coimbra, uma concepção *libertária* da religião, de acordo com o apregoado anarquismo desta fase, anarquismo *sui generis* que, criticando o dogma, a autoridade e a instituição, alimentava o núcleo máximo da sua crença: a fé em Deus<sup>11</sup>.

Compreende-se que essa religião, assim entrevista no quadro societário de processos educativos, nomeadamente volitivos, afetivos e cognitivos, não poderia identificar-se com o catolicismo. A preocupação de Leonardo não atendia à religião católica, antes cuidava do possível vazio que ela deixaria. Ora, o que o jovem filósofo reclamava aqui era a distinção entre religião e religião católica, fazendo ver que a separação da Igreja do Estado jamais deveria significar o repúdio da religião. As primeiras palavras do artigo sobre a separação são elucidativas:

A Religião tem para mim um alto e eterno destino. Unicamente não pertence já à Religião o domínio dogmático das consciências. A Religião abrangeu a totalidade das actividades espirituais, mas num período longínquo e vago. Foi a nebulosa mãe do pensamento humano. Mas a nebulosa diferenciou-se, e formas de pensamento, implícitas e envolvidas no mesmo tom de entusiasmo emotivo, aparecem hoje diferenciadas [...]<sup>12</sup>.

É este «diferenciado» das formas de pensamento sobre que reflete a teoria da cultura e respetivos equivalentes. A função social da religião é nesse contexto imprescindível, pelas sobreditas razões. A hora era, porém, a do positivismo, grassante nas instituições políticas e atuante na mentalidade dos governantes. Leonardo Coimbra podia, pois, recolher-se a receios, a apreensões e mais interrogações, com, porventura, um rasgo de esperança e de confiança em que os políticos viriam a reconhecer o valor da religião e do sentimento religioso como sentimento vital da nossa subjetividade. Exprime-o num outro artigo sobre «Um aspecto da Lei da Separação», publicado a 29 de abril de 1911, no jornal *A Montanha*, dias após a lei ter sido publicada:

<sup>11</sup> Para a questão do anarquismo, tenha-se presente o que sobre isso dissemos, sobretudo no capítulo 2.

<sup>12</sup> Leonardo Coimbra, «A separação da Igreja e do Estado», *OC*, vol. I, t. I, p. 226.

A alma portuguesa encontrará a forma do seu sonho? O sentido primitivo do cristianismo não sairá, em erupção, da profundidade da nossa avidez de ideal? O nosso carácter poderá permitir-nos a valorização duma vida exuberante sem simbolismo especial? Os nossos poetas serão os nossos futuros teólogos? Problema profundo e interessante num período em que por virtude da competência livre das *religiões entre si e com a religiosidade* a nossa vida espiritual se vai exaltar, erguer e criar novas riquezas<sup>13</sup>.

Em 1911, Leonardo Coimbra recebeu a Lei da Separação longe das arenas da política, que só se lhe abririam anos mais tarde, a partir da sua filiação no Partido Republicano Português em janeiro de 1914, encontrava-se na situação de professor na Póvoa de Varzim. Quando se abeirou da problemática da separação, fê-lo como intelectual, não como político, a ela se referindo nos termos que acima expus no diário republicano *A Montanha*. O conteúdo dos dois artigos «A separação da Igreja e do Estado» e «Um aspecto da Lei da Separação», quando integrados na trajetória do filósofo, têm direta relação com a atitude do político que ele foi, membro do PRP (entre 1914 e 1925, ano em que passou ao Movimento da Esquerda Democrática [MED]) e ministro da Instrução Pública por duas vezes (1919 e 1922-1923). Refiro-me à sua segunda passagem pelo Ministério da Instrução Pública, no segundo governo de António Maria da Silva, entre 30 de novembro de 1922 e 9 de janeiro de 1923.

Sempre houve em Leonardo Coimbra acerto da ordem das ideias com a ordem da existência, do pensar com o agir, pelo que, na circunstância que evoco, o pensador religioso, o intelectual que, em 1911, pleiteara a favor da religião contra o jacobinismo e o materialismo positivista, viria, agora, volvidos doze anos sobre a Lei da Separação, defender a liberdade do ensino religioso nas escolas particulares. A oposição dos partidos levou-o a renunciar à pasta ministerial e ao mandato de deputado.

Na carta de renúncia ao mandato de deputado, dirigida, nos inícios de janeiro de 1923, ao Presidente da Comissão Municipal do PRP do Porto, reclamando a sua «*lealdade republicana*», ao mesmo tempo sublinhava que não podia deixar de lutar pela ideia da importância da religião:

---

<sup>13</sup> *Idem*, «Um aspecto da Lei da Separação», *ibidem*, p. 241.

[...] devo dizer a V. Ex.<sup>a</sup> que 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 consciência de filósofo e ao meu carácter de homem verdadeiro e leal<sup>14</sup>.

A defesa da ideia está bem expressa no balanço que ao próprio Leonardo Coimbra foi possível fazer nas entrevistas que sobre o tema lhe fizeram os seguintes periódicos, em 1923: *O Primeiro de Janeiro*, a 6 de janeiro, o *Diário de Notícias*, a 8 de janeiro, e, de novo, *O Primeiro de Janeiro*, a 10 de janeiro. No fundo, em 1923, Leonardo envolvia-se na trama de consequências da Lei da Separação de 1911. Perante a moção de inconstitucionalidade do seu projeto, ele pôde declarar ser a sua ideia constitucional: «É constitucional porque a *letra* da constituição diz que o Estado é *neutro* em relação ao ensino religioso nos colégios particulares.»<sup>15</sup> Esta declaração encontrou interlocutores mudos ou fanáticos, outros fundamentalistas que consideravam o «sentimento religioso uma “enfermidade só existente nos velhos e nas crianças”»<sup>16</sup>.

Em 1923, a propósito do ensino religioso nas escolas não públicas, Leonardo Coimbra proporcionou uma ocasião de debate sobre a Lei da Separação de 1911 e seus efeitos, debate que não foi, no entanto, livre de preconceitos, de violências ideológicas, de perseguições, de malevolência, perdendo-se a ocasião para um momento sério de convívio e troca de ideias, soçobrado pela mesquinhez e incultura dos políticos.

<sup>14</sup> Idem, «[Carta de renúncia ao mandato de deputado]», OC, vol. V, t. I, p. 214.

<sup>15</sup> Idem, «[Entrevista sobre a questão do ensino religioso]», *ibidem*, p. 218.

<sup>16</sup> Idem, *ibidem*, p. 217. Ver também: a entrevista publicada no jornal *A Montanha*, de 24 de julho de 1924: «[Entrevista sobre o ensino religioso]», OC, vol. VI. O jornal publicou-a sob o seguinte título: «O Dr. Leonardo Coimbra diz a opinião de vários políticos sobre a proposta do ensino religioso, afirma que não renuncia ao seu mandato de deputado, e que não pretendeu o lugar do Vaticano-Revelações Curiosas»; e «Assim falou Leonardo Coimbra: Expondo as razões porque defendeu a liberdade de ensino religioso e justificando a sua resolução de abandonar o partido a que pertence», in João Paulo Freire (Mário), *A Questão Leonardo Coimbra*, Porto, Livraria Civilização, 1927, pp. 21-24.

## Capítulo X

### A crítica do bolchevismo

O fascínio de Leonardo Coimbra pela literatura e a cultura russas está bem documentado ao longo da sua obra. Remonta aos tempos de juventude, ao contexto do seu anarquismo político, de perfil romântico e teofórico, pode dizer-se pelo inapagável apelo a Deus, ao arrepio da ortodoxia do anarquismo puro, o das influências russas de Kropotkine, Bakounine e do alemão Stirner. Não é impossível imaginar o jovem Leonardo Coimbra a caldear as leituras que fazia dos anarquistas russos com as que degustava dos grandes mestres da literatura, como Tolstoi ou Dostoievsky.

Ao primeiro, corria o ano de 1910, dedicou curto mas significativo artigo, intitulado «Tolstoi», que deu à estampa na revista *Límia*, que se publicava em Viana do Castelo<sup>1</sup>, facto que, por si, atesta como antiga a atração de Leonardo Coimbra pelos escritores da Rússia, em cuja obra perscrutou e procurou decifrar os mistérios da alma eslava, como bem o mostram as páginas do último livro que publicou em vida, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, de 1935, onde plenamente se documenta a visão que o filósofo português teve da vida, mentalidade e cultura do povo russo.

Na situação cronológica de fecho da produção autoral de Leonardo Coimbra, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, que não enfileira na literatura de viagens, é um livro de filosofia. Antes de ser o registo da visão de Leonardo Coimbra do espírito da Rússia, a obra sustenta uma conceção filosófica do ser humano, do mundo, do tempo e da história, fortemente penetrada de pensamento católico, influída em suas linhas pela soteriologia e a escatologia cristãs, e, o que é mais importante, pela alegria teândrica vinda da fé no Deus humanado.

---

<sup>1</sup> Leonardo Coimbra, «Tolstoi», *OC*, vol. I, t. I, pp. 190-191.

À primeira parte do livro, que nos revela o espírito do filósofo e a sua filosofia, segue-se uma segunda, que recebe o tributo superior das ideias desenvolvidas anteriormente, onde o pensador arrisca uma síntese histórica da Rússia, desde a sua formação geográfica e política até à deposição do czar Nicolau II pela revolução russa.

O plano da obra contempla a seguir uma erudita digressão pela vida espiritual da Rússia, onde Leonardo tem sobretudo presentes o cristianismo russo, a gnose, a história institucional e dogmática da Igreja Ortodoxa e as seitas.

No tributo subsequente, o pensador interroga o homem russo; procura-lhe a essência nos rasgos da história e nas páginas de alguns dos maiores escritores russos: essa essência está na tragédia do dilaceramento do homem russo entre um tudo nada que é o mundo e um transcendente que a este se opõe. Leonardo adivinha essa tragédia na história do próprio cristianismo russo, um «cristianismo visto essencialmente como religião do sofrimento», onde a ascese toma «o terreno», «ocupando todo o campo da consciência religiosa», escondendo ou despedindo «a alegria triunfal do Cristo vencedor», que o cristianismo católico conservou, e que dá «às almas o amor da vitória e uma transcendente alegria readquirida»<sup>2</sup>.

A passagem pela vida espiritual da Rússia, o traço do perfil do homem russo, a auscultação da sua alma, convergem na obra de Leonardo para a elucidação e compreensão do fenómeno do comunismo russo, a que, sob o título de «O bolchevismo», que coincide com o último capítulo, dedica apreciáveis linhas de lúcida análise e crítica. Já em 1920 e 1921 lhe dedicara dois artigos, um no jornal *A Tribuna*, intitulado «A crise social: O bolchevismo», e o outro, na revista *A Águia*, com um título de continuidade, «A crise social: O bolchevismo, as categorias colectivas ou os valores: A ciência, a arte, a religião nas transformações sociais»<sup>3</sup>. Leonardo faz aí um primeiro balanço do bolchevismo enquanto programa político e caso de mentalidades. Escreve a poucos anos de distância da revolução vermelha, de outubro de 1917, que levou ao poder o partido bolchevique de Lenine, a partir de cujo facto se impôs e se desenvolveu o comunismo soviético, que perdurou, como se sabe, até 1991.

<sup>2</sup> Idem, «A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre», *ibidem*, vol. VII, p. 317.

<sup>3</sup> Cf. idem, «A crise social: O bolchevismo», *ibidem*, vol. IV, pp. 90-99; «A crise social: O bolchevismo, as categorias colectivas ou os valores: A ciência, a arte, a religião nas transformações sociais», *ibidem*, pp. 209-217.

A revolução russa chamou a atenção de Leonardo Coimbra, desde há muito atraído pelo destino do povo russo, e foi, talvez, a mola impulsadora que o levou a querer aprofundar a história da Rússia, tentando compreender como a sua sociedade e cultura foram chãos profícuos para o comunismo. Esta é, aliás, a constante da atuação do pensador nas sucessivas conferências que proferiu sobre a Rússia, que igualmente se espelha em *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, já que o último capítulo deste livro sobre o bolchevismo exprime de forma consciente uma tal finalidade.

De facto, a partir de dezembro de 1929, nove anos após o primeiro artigo sobre o bolchevismo – um tempo que continuou marcado pelo convívio com a obra de filósofos e escritores russos –, até junho de 1933, Leonardo Coimbra conferenciou e discursou sobre o que alguns jornais designaram ser «o espírito russo» ou «o enigma russo»<sup>4</sup>. Pelos registos de imprensa, parece claro que ao filósofo não só se impunha lançar luz sobre a enigmática alma russa, mas explicar como essa alma foi capaz de receber o ideário do socialismo soviético.

Em dezembro de 1929, numa conferência no Ateneu Comercial do Porto<sup>5</sup>, Leonardo confidenciava aos presentes que a sua viagem à Rússia se fizera pelas bibliotecas. De facto, leu muito, como uma inspeção à sua biblioteca pode confirmar. Tanto no arrolamento da biblioteca, hoje confiada ao Centro Regional do Porto da Universidade Católica Portuguesa, quanto no apuramento de obras e autores de que há registo nos livros do filósofo, é possível elencar pensadores e escritores russos que terá lido ou conhecido por menção: entre outros, Berdiaeff<sup>6</sup>, Chestov, Dostoievsky, Mérejkowsky, Rozanov,

---

<sup>4</sup> Cf. «Espírito russo: Conferência na sessão do 60.º aniversário da biblioteca do Ateneu Comercial do Porto», *O Primeiro de Janeiro*, Porto, 294, ano 61 (13 de dezembro de 1929), in *Cartas, Conferências, Discursos, Entrevistas e Bibliografia Geral*, compilação e notas de Pinharanda Gomes e Paulo Samuel, Lisboa, Fundação Lusíada, 1994, pp. 267-268; «A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre», *Jornal de Notícias*, Porto, 128, ano 44 (30 de maio de 1933), *ibidem*, pp. 276-277; «O Estado Único: Limite ideal da Rússia vermelha?: Considerações sobre um livro de Zamiatine», *Jornal de Notícias*, Porto, 129, ano 44 (31 de maio de 1933), *ibidem*, pp. 278-279; «A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre», *Jornal de Notícias*, Porto, 130, ano 44 (1 de junho de 1933), *ibidem*, pp. 280-281; «Leonardo Coimbra e o enigma russo», *Diário Liberal*, Lisboa, 226 e 227, ano I (17 e 18 de junho de 1933), *ibidem*, pp. 281-288.

<sup>5</sup> Cf. «Espírito russo: Conferência na sessão do 60.º aniversário da biblioteca do Ateneu Comercial do Porto», *ibidem*, pp. 267-268.

<sup>6</sup> O estudo da relação de Leonardo Coimbra com Berdiaeff encontra-se em António Braz Teixeira, «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, s.d., pp. 69-74. Também lhe dedicamos algumas páginas: cf. Manuel Cândido Pimentel, *A Onto-*

Soloviev, Spir, Tolstói e Zamiatine. Para a edição portuguesa do livro *Nós* deste último, que, no entanto, não se publicou, escreveu uma carta-prefácio, que fez imprimir, em 1930, em *A Águia*<sup>7</sup>, e onde há também referência à doutrina bolchevista, aí visada como uma *idolatria da técnica*, atendendo ao seu cientismo *cousista* de raiz, ao seu exclusivismo materialista e à queda do homem na autolatria de si e dos seus produtos.

Leitor de Marx e Engels, de quem penetrou as ideologias para compreender o materialismo histórico como base de onde se desenvolveu o comunismo russo, leu Lenine, Trotsky e Estaline, além de diversas obras sobre o marxismo, o comunismo e o comunismo bolchevista. A sua análise do comunismo russo está bem informada sobre as continuidades, ruturas e diferenças entre o materialismo histórico de Marx e de Engels, o leninismo, o trotskismo e o estalinismo.

Na sua versão primitiva, o comunismo russo coincidiu com a interpretação leninista do marxismo, sendo esta versão que, sob o ponto de vista teórico e de programa político, se passou a designar historicamente por bolchevismo. O êxito dos princípios de Lenine deu-se sobretudo com a criação, em 1900, do jornal *Iskra* (*A Faísca*), que foi muito eficaz na preparação das condições para o surgimento de um partido coeso em torno do ideário leninista.

A formação do Partido Operário Social-Democrata da Rússia deu-se em 1898, ano do I Congresso do Partido, a que Lenine não assistiu por estar deportado na Sibéria. O Congresso serviu fundamentalmente para proclamar a existência do partido, existência, no entanto, formal, pois que, sem estatutos nem estrutura diretora definida, o partido mais não era do que uma amálgama de grupos e organizações marxistas sem união ou relação orgânica. Só alguns anos depois, pelo trabalho de Lenine e do periódico *Iskra*, se superou a dispersão ideológica.

O II Congresso do Partido aconteceu em 1903, parte em Bruxelas e parte em Londres. Surgiram duas linhas no debate: a maioria (*bolchinstvó*) aceitou as concepções de Lenine, expressas nas teses de *Que Fazer*, uma brochura da autoria deste publicada em 1902, enquanto a minoria (*menchinstvó*) a elas se opôs. O partido ficou assim dividido em bolcheviques (defensores do marxismo

---

*logia Integral de Leonardo Coimbra: Ensaio sobre a intuição do ser e a visão enigmática*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003, pp. 498-502.

<sup>7</sup> Cf. Leonardo Coimbra, «Carta-Prefácio, da edição portuguesa do livro “Nós”, de Zamiatine», OC, vol. VI, pp. 350-356.

leninista) e mencheviques (oportunistas, ala do partido que procurava a conciliação do proletariado com a burguesia). Esta divisão terminaria pela expulsão dos mencheviques do partido em 1912, conservando os bolchevistas o nome de Partido Operário Social-Democrata da Rússia, nome em uso até 1918 com a palavra «bolchevique» entre parênteses.

Leonardo inteirou-se da história do partido bolchevique em traduções francesas de obras tais como *Le Bolchevisme: Introduction historique et doctrinale*, de Waldemar Gurian<sup>8</sup>, *Le Bolchevisme a l'Oeuvre: La ruine morale et économique dans le pays des soviets*, de Kokovtsoff<sup>9</sup>, *L'Avènement du Bolchevisme*, de Trotsky<sup>10</sup>, e, sobretudo, a *Histoire du Parti Communiste Russe*, de Grigori Zinoviev<sup>11</sup>.

O estudo do comunismo bolchevista por Leonardo Coimbra insere-se no período cronológico da história política do marxismo na Rússia, que, em *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, vai de 1877 a 1935, isto é, desde os primeiros passos do marxismo e o surgimento, em 1883, do primeiro grupo marxista russo, «Emancipação do Trabalho», fundado por Plekhanov, até à morte de Lenine, a 21 de janeiro de 1924, e à subida de Estaline ao poder.

Leonardo, que publica *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* em 1935, conhecia o perfil do ditador, mas não deve ter tido conhecimento do início, em 1934, da Grande Purga, que continuaria até 1939 – a perseguição que Estaline moveu aos seus opositores políticos, que foram presos, deportados, executados. Falecido em janeiro de 1936, não teve o filósofo português oportunidade de confirmar com novos factos a ferocidade ingente, a monstruosa fome de carne humana da gigantesca máquina do comunismo, como não teve notícia da estatística real dos milhões de vítimas do estalinismo nem viu erguer-se do inferno do sofrimento a nova Rússia de hoje.

A sua lucidez em 1935 é um apelo à razão e à liberdade, que ele viu anatemizadas na Rússia pelo comunismo. A censura do bolchevismo em Leonardo Coimbra é inseparável desse apelo. Pensador da liberdade, recusava qualquer tipo de totalitarismo ou absolutismo ditatorial. O aspeto fundamental a

<sup>8</sup> Waldemar Gurian, *Le Bolchevisme: Introduction historique et doctrinale*, traduction par Jean Coster, Paris, G. Beauchesne et ses fils, 1933.

<sup>9</sup> Comte W. N. Kokovtsoff, *Le Bolchevisme a l'Oeuvre: La ruine morale et économique dans le pays des soviets*, Paris, Marcel Giard, 1931.

<sup>10</sup> Leon Trotsky, *L'Avènement du Bolchevisme*, traduction par Francis-François Français, Paris, Éditions et Librairie, Etienne Chiron, 1919.

<sup>11</sup> Grigori Zinoviev, *Histoire du Parti Communiste Russe*, Paris, Librairie de L'Humanité, 1926.

ser sublinhado nessa censura diz respeito à redução do indivíduo ao social e, conseqüentemente, à aniquilação da pessoa humana, o que transforma o comunismo, na visão leonardina, num sociolatrismo ou num antropolatrismo que tem do homem uma ideia abstrata, de elemento de uma máquina, onde, no entanto, não é o homem propriamente dito que vale mas a própria máquina, fator do progresso e da felicidade sociais. Compreende-se assim o motivo por que o pensador facilmente analogava o Estado russo ao Estado único de Zamiatine, paradigma ideal da Rússia vermelha, para o qual os seres humanos são números estatísticos, desaparecendo a singularidade de cada qual no vórtice do social.

Atendendo agora às principais críticas doutrinárias do marxismo e do bolchevismo, podemos enumerar que Leonardo procurou atingir os seguintes núcleos doutrinários e programáticos: o conceito coletivo do trabalho<sup>12</sup> e a teoria socioeconómica da mais-valia; a coletivização dos meios de produção; a dialética da infraestrutura e da superestrutura; a noção generalista e *cousista* de matéria; a ditadura do proletariado; a destruição da Família; o ideário do amor livre e da aniquilação do casamento.

Ao chamar à interpretação a categoria marxista do trabalho, nota Leonardo Coimbra que «Marx fragmenta o valor dos produtos em valor de *uso* e valor de *troca* por uma abstracção, e depois *mede* (!) o valor de troca por o preço do mercado». É deste modo que «julga ter achado uma unidade de trabalho»<sup>13</sup>. Considerando que o «tempo do trabalho geral» é, em Marx, uma «abstracção ideológica», ele será «o equivalente geral»<sup>14</sup>, sendo qualquer trabalho um múltiplo do trabalho unidade. É assim que Marx julga ter encontrado o caminho para a sua teoria da mais-valia: «Dando-se a cada um o valor do seu trabalho, que pode medir-se pois é quantidade, não ficaria *mais-valia* e não haveria concentração de capital.»<sup>15</sup> Ora aí é que está o problema, prossegue o filósofo, qual seja «o de saber qual a parte a atribuir à *invenção*, ao *risco*, etc., etc.»<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> Estudei de forma desenvolvida a concepção do trabalho em Leonardo Coimbra: cf. Manuel Cândido Pimentel, «A filosofia criacionista do trabalho», in *Odisseias do Espírito: Estudos de filosofia luso-brasileira*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1996, pp. 187-212. Aí se encontram diversos elementos, do confronto ideológico e político das doutrinas sobre o trabalho até à metafísica e ontologia do trabalho.

<sup>13</sup> Leonardo Coimbra, «A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre», OC, vol. VII, p. 338.

<sup>14</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 339.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

A mais-valia marxista, com «a pragmática da acção colectiva marxista»<sup>17</sup>, desprezará como simples epifenómeno ideológico o trabalho invenção, «qualidade pura» e, por isso, «inabordável pela categoria da quantidade»<sup>18</sup>: «Quanto vale o trabalho dum Pasteur? – pergunta – Qual a sua relação de valor quantitativo com o trabalho de Maxwell ou Poincaré? [...] como calcular o valor duma meditação silenciosa [...]?»<sup>19</sup>

À teoria marxista da mais-valia opõe Leonardo a ideia de que toda a fonte de valor deve ser concebida como um serviço social, «dando, a cada um, o direito à vida e, a todos, a obrigação de bem servirem os outros em espírito de justiça e caridade»<sup>20</sup>. Revela-se aqui o seu personalismo de raiz e o ideal de um socialismo democrático, influído por valores cristãos, para o qual a justiça distributiva é decisivamente mais importante que a medição das relações sociais pelas relações de produção.

No que respeita à coletivização dos meios de produção, tem Leonardo presente os exemplos do ditatorialismo de Estaline impondo, pela força e o assassinato, a coletivização dos *kulags*, as propriedades dos fazendeiros ricos, que Estaline acreditava serem o último baluarte do capitalismo no campo. Leonardo, de acordo com a sua teoria sobre o princípio racional de justiça, não podia aceitar a coletivização pela aniquilação da propriedade privada. Segundo tal princípio, a cada qual se deve reconhecer o empenho, o contributo social e o mérito da sua ação, o que fica destruído no comunismo.

A crítica leonardina à dialética da infraestrutura e da superestrutura resume-se ao facto de Leonardo repudiar a conceção de que a organização económica de base da sociedade é que determina as estruturas superiores, onde estariam a moral, a arte e a religião. O epifenomenismo destas esvazia-as de riqueza ontológica e destrói o sentido da criação e da invenção humanas. A consequência prática desta tese do marxismo conhece-se sobretudo na abolição, na Rússia, da Igreja Ortodoxa e do cristianismo.

O marxismo e, conseqüentemente, o comunismo bolchevista são materialismos. Na aplicação do conceito leonardino, são *cousismos* da matéria, generalizando-a e anulando tudo o que lhe seja oposto. O materialismo marxista e leninista funda-se numa noção cientista da matéria, que generaliza à

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 338.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 340.

explicação das leis da história e da sociedade, pelo que, desde a sua matriz, é um idolatrismo da ciência e da técnica, que, aliás, alimenta a sua ideia messiânica de progresso para a perfeição da sociedade sem classes.

Na ditadura do proletariado, essencial para a realização da sociedade perfeita do comunismo, vê Leonardo todo o simbolismo mítico do comunismo no que respeita ao ideal do Estado proletário e à efetivação messiânica do paraíso comunista na Terra. O mito comunista, que é o mito do messias proletário e da felicidade social, reside inteiramente neste seu imaginário, a que sacrifica todo o resto, incluindo a vida humana.

A destruição da Família, a prática do amor livre e a aniquilação do casamento monogâmico, substituído pelos casamentos *de facto*, são outros tantos efeitos da pragmática do bolchevismo, que o pensador português repudia com veemência, fazendo notar que com a ablação da família se destrói a célula base da vida social e com o amor livre e os casamentos *de facto* entra a sociedade russa no desvario das relações afetivas e sociais, «porta aberta aos incestos, à poligamia, a uniões em qualquer idade e em quaisquer condições fisiológicas»<sup>21</sup>.

A crítica do comunismo bolchevista é inseparável das convicções de Leonardo Coimbra sobre o carácter e a essência do homem e do povo russos. Aí se deverá encontrar a explicação para o surgimento do comunismo na Rússia. Porque é que se deu a revolução bolchevista?

Numa entrevista de 1933, disse Leonardo:

O russo é um homem perigoso, pois que é um homem catastrófico e antitético. O dualismo russo não é sequer o do Bem e Mal, dum bem e dum mal classificados e definidos pela razão, mas dum bem e dum mal sinais de um ressentimento ou de simpatia, deslocando-se sem cessar a ponto de transmutações axiológicas que voltam as coisas do avesso. É um maniqueísmo invertebrado, gaseiforme, emanção 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<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 371.

<sup>22</sup> «Leonardo Coimbra e o enigma russo», *Diário Liberal*, Lisboa, 226 e 227, ano I (17 e 18 de junho de 1933), in *Cartas, Conferências, Discursos, Entrevistas e Bibliografia Geral*, op. cit., p. 282.

Interpretando a história política e religiosa da Rússia, o pensador português destaca o messianismo e o a-historicismo do povo russo como os dois fatores que estiveram na origem do espírito revolucionário do bolchevismo.

O messianismo constitui uma estrutura do imaginário do povo russo, povo teóforo, aclimatado durante séculos, pelo que tinha condições para a aceitação da versão messiânica bolchevista do povo como messias-proletário. O messianismo russo resulta do orgulho imperial e do puritanismo ortodoxo, sendo um mecanismo de defesa do complexo de inferioridade criado por séculos de autoritarismo.

No a-historicismo se contempla, segundo Leonardo Coimbra, a falta de sentido ontológico da história por parte do povo russo. Este é um traço dos mais graves do carácter russo, que mais evidencia a distância e mesmo a oposição entre o imanente e o transcendente, entre a vida terrenal e a vida celeste, típicas antinomias caras ao cristianismo ortodoxo que tanto moldou o espírito da Rússia. Este cristianismo sempre tornou distantes a ação e a contemplação. Por isso, nunca houve na Rússia uma real «inserção do cristianismo na vida social»<sup>23</sup>, diferença gritante por relação ao historicismo do Ocidente, historicismo que o autor de *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* sabe designar como aquele que é de «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»<sup>24</sup>. Daí resulta que o cristianismo russo seja mais o da espera, da Parúsia, facto coadunável com o bolchevismo, que destruindo a Igreja e expulsando o cristianismo, iria substituí-los messianicamente, esperando na felicidade social o momento da instauração de um paraíso na Terra.

O bolchevismo viria singularmente a ser identificado por Leonardo como uma forma de satanismo, enquanto explosão de ódio, de violência de cisão, uma força tenebrosa que momentaneamente ocultou na Rússia o homem de sempre, o homem ontológico que é o ser de vida para a dádiva e a graça, quem no mundo sente, de força inapagável, a fome de infinito que atrai as almas. Se, porém, a Rússia é a de hoje, diz-nos o pensador que no homem russo vive perene o homem de sempre, e este um dia voltará a aspirar à liberdade e ao infinito.

<sup>23</sup> Leonardo Coimbra, «A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre», *OC*, vol. VII, p. 322.

<sup>24</sup> «Leonardo Coimbra e o enigma russo», *Diário Liberal*, Lisboa, 226 e 227, ano I (17 e 18 de junho de 1933), in *Cartas, Conferências, Discursos, Entrevistas e Bibliografia Geral*, op. cit., p. 284.

## A crítica do bolchevismo

A dissolução da União Soviética em 1991, que Leonardo Coimbra não viveu, deveu-se à aspiração de liberdade e de transcendente que caracteriza o homem de sempre, o homem ontológico de *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*. A Rússia de hoje, nossa contemporânea, que passou pelos processos da *perestroika* e da *glasnost*, que ditaram o colapso da União Soviética, será a confirmação da intuição profética de Leonardo Coimbra, esperando e vaticinando a ressurreição do homem de sempre na Rússia?

## Capítulo XI

# A Grande Guerra

O primeiro texto de Leonardo Coimbra sobre a Grande Guerra, «O sentido da guerra», surge publicado no volume intitulado «Portugal e a Guerra», de *A Águia*, números 52, 53 e 54, de abril, maio e junho de 1916<sup>1</sup>, a par de outros colaboradores: Teixeira de Pascoaes, Teófilo Braga, Alberto de Oliveira, Raul Proença, Marcelino Mesquita, Jaime de Magalhães Lima, João de Barros, Mayer Garção e Henrique Lopes de Mendonça. No dealbar do conflito, em 1914, a revista *A Águia*, pela pena do seu diretor Teixeira de Pascoaes, toma partido pelo intervencionismo de Portugal na Guerra<sup>2</sup>, posição alinhada pelo governo da República, representada por Afonso Costa, a que se opôs Brito Camacho, que reivindicou a alternativa da neutralidade.

É significativo recuar ao número 36 de *A Águia*, de dezembro de 1914, e ler o artigo de Teixeira de Pascoaes, «Portugal e a Guerra e a orientação das novas gerações»<sup>3</sup>, uma longa meditação histórico-cultural, que reflete sobre as nossas origens civilizacionais europeias, contrastando-as com a cultura alemã, e avança na justificação da intervenção de Portugal na Guerra, num apelo às armas:

Portugal não pode ficar insensível a este terramoto; estremecerá também nos seus abalos. Chegou a hora do Sacrifício, e a hora do sacrifício é a hora da Redenção. [...] Se formos para a guerra, mostraremos ao mundo que estamos

---

<sup>1</sup> Cf. Leonardo Coimbra, «O sentido da guerra», *OC*, vol. III, pp. 27-36.

<sup>2</sup> Cf. Teixeira de Pascoaes, «A guerra», in *A Águia*, vol. IX, 2.<sup>a</sup> série, n.ºs 52, 53 e 54 (abril, maio e junho de 1916), pp. 109-111.

<sup>3</sup> Cf. idem, «Portugal e a Guerra e a orientação das novas gerações», *ibidem*, vol. VII, 2.<sup>a</sup> série, n.º 36 (dezembro de 2014), pp. 161-168.

prontos a morrer pela pátria, que somos Alguém que vive porque quer viver, e Portugal criará então novas raízes na História<sup>4</sup>.

Nenhum colaborador de *A Águia*, no citado volume de 1916, que é a resposta da Renascença Portuguesa à declaração de guerra da Alemanha a Portugal, mostra que alguma vez tenha sido partidário da não intervenção de Portugal na guerra, e nos mais entusiastas do orgulho nacional, como Marcelino Mesquita, que intitula significativamente o seu artigo, «Bendita guerra», é fácil de adivinhar que deveria ter sido Portugal a declarar guerra à Alemanha e não o contrário<sup>5</sup>. Os tempos eram, no entanto, muito difíceis para um Portugal que acabara de entrar na República, que tinha escassa riqueza, problemas políticos internos e um exército pobre de recursos de guerra e militarmente im-preparado, moeda de troca difícil para que o Portugal republicano enfileirasse com as potências estrangeiras aliadas, nomeadamente com a Inglaterra, com quem mantinha uma aliança que o governo republicano procurou por várias vezes acionar, dada a sua pretensão de entrar no conflito.

A pretensão, a que a Inglaterra várias vezes disse que não, tinha motivações particulares: o governo via na guerra uma possível oportunidade para se afirmar junto das potências estrangeiras e resolver problemas internos, políticos, sociais e económicos, defender a sua soberania no império colonial quando se sentasse, no pós-guerra, à mesa das negociações, assegurar o prestígio e a influência diplomáticos da República além-fronteiras, legitimar-se como Estado no concerto dos países europeus, que eram maioritariamente monarquias, defender os seus interesses coloniais, impedir o avanço militar alemão sobre as suas colónias e afirmar o poder político do Partido Democrático de Afonso Costa contra a oposição republicana e o prestígio dos monárquicos no exterior.

A oportunidade chegou apenas a 17 de fevereiro de 1916, quando a Grã-Bretanha, acionando o Tratado de Windsor, pediu a Portugal que apresasse

<sup>4</sup> Idem, *ibidem*, p. 166.

<sup>5</sup> «No dia em que a nossa colónia foi invadida pelos soldados alemães e trucidados, em cobarde surpresa, os nossos oficiais e soldados, Portugal, aproveitando as condições excepcionais do momento, devia ter tomado todos os navios alemães nos seus portos, proibida a saída de todos os naturais da Alemanha, para garantia dos portugueses em terras do Kaiser, e iniciado assim a guerra por uma declaração formal.» (Marcelino Mesquita, «Bendita guerra», *ibidem*, vol. IX, 2.ª série, n.ºs 52, 53 e 54 [abril, maio e junho de 1916], p. 131.)

os navios alemães nos portos portugueses, o que efetivamente veio a acontecer a 23 do mesmo mês, ao abrigo do Decreto n.º 2229. Foi este o acontecimento que levou o governo alemão a declarar a 6 de março de 1916 o estado de guerra com o governo português.

Foram estas as circunstâncias que explicam, sobretudo a relação com os britânicos, por que motivos Portugal entrou tardiamente na Grande Guerra e por que não foi ele a declarar guerra à Alemanha, apesar de ter tido, já em 1914, fortes razões para fazê-lo, nomeadamente por causa dos conflitos coloniais com a Alemanha, contra cujas tropas os portugueses cedo combateram em África, em situação de guerra não declarada.

Quando se dá a declaração de guerra, Leonardo Coimbra encontrava-se em Lisboa como professor do Liceu Gil Vicente, onde lecionou de 1915 a 1919. O acontecimento da Grande Guerra influenciou a vida especulativa do filósofo e contribuiu para uma clarificação pessoal da sua linhagem de pensamento, que ele próprio referiu à França. O registo da Grande Guerra está feito nas páginas de *A Alegria, a Dor e a Graça* (1916) e *A Luta pela Imortalidade* (1918)<sup>6</sup>, mas foi sobretudo no conjunto de quatro artigos, dispersos por periódicos, que melhor se revelou o filósofo no exercício de pensamento sobre a guerra: «O sentido da guerra» (1916), já referido, «Uma nova arma de guerra» (1917)<sup>7</sup>, «A insubsistência dos valores germânicos» (1917)<sup>8</sup> e «Sobre a guerra mundial» (1919)<sup>9</sup>. A este conjunto se deve acrescentar o registo jornalístico da conferência proferida em julho de 1918, no Centro Evolucionista, em Lisboa, sobre o significado da guerra europeia<sup>10</sup>, cujo original não chegou até nós.

O texto inserto na revista *A Águia*, «O sentido da guerra», começa por evocar a afirmação vulgarizada de ser a Grande Guerra «essencialmente comercial»<sup>11</sup>, no que também está de acordo com Pascoaes, que, no citado texto «Portugal e a Guerra e a orientação das novas gerações», confirma haver «criaturas ingenuamente dominadas pela preocupação do sentido real das cousas» que

<sup>6</sup> Cf. Leonardo Coimbra, «A Alegria, a Dor e a Graça», *OC*, vol. III, p. 176; «A Luta pela Imortalidade», *ibidem*, pp. 275, 318 (nota 1), 321 e 367.

<sup>7</sup> Cf. *idem*, «Uma nova arma de guerra», *ibidem*, pp. 202-206.

<sup>8</sup> Cf. *idem*, «A insubsistência dos valores germânicos», *ibidem*, pp. 212-216.

<sup>9</sup> Cf. *idem*, «Sobre a guerra mundial», [embora publicado em 1919, a escrita é de dezembro de 1918], *Atlântida*, Lisboa, ano III, vol. IX, n.ºs 33-34 (1919), *ibidem*, vol. IV, pp. 24-26.

<sup>10</sup> «Significado da guerra europeia: (Portugal na guerra)», *ibidem*, vol. III, pp. 403-411.

<sup>11</sup> Leonardo Coimbra, «O sentido da guerra», *ibidem*, p. 27.

têm chamado à guerra «uma guerra comercial e industrial»<sup>12</sup>. O comércio, viria acrescentar Leonardo, é «uma simples consequência da atitude do homem dentro da vida cósmica», pelo que a guerra, e todas as guerras, resultam «do sentido e do valor» que essa vida tem para os homens<sup>13</sup>.

Descendo à raiz metafísica de todas as guerras, é uma conceção antropológica que o filósofo desentranha para explicar o sentido maior da guerra, onde necessariamente implícita vai a justificação da Grande Guerra e, até, da entrada de Portugal nela. Por ser o homem um ser físico e pensante, ele é sujeito de ligações, as «que implicitamente [...] recebe com o corpo físico» e as que «implicitamente ele possui na compreensão afectiva dos seus sentimentos e na compreensão intelectual dos seus juízos»<sup>14</sup>.

Qualquer que seja a posição do homem na vida, ainda a do *comerciante*, ainda a do *rouxinol cantor*, qualquer homem tem «uma visão cósmica da sua existência»: se o universo «é um sistema de pesos e medidas, de interesses e combinações» para o comerciante, será para o cantor «a obscuridade ansiosa a destilar em harmonia infinita»<sup>15</sup>. Dentro da vida, sendo a visão cósmica da existência uma atitude total, ela será atitude religiosa. Compreender-se-á, então, que «toda a guerra é um drama religioso»<sup>16</sup>. O que se põe aqui em relevo é a tragédia cósmica da consciência humana lutando mão a mão com o destino, e nessa luta, de derrota e de vitória, a figura da guerra surge com o esplendor das glórias e das misérias do homem, o símbolo de uma agonia ou de um conflito: a posse da matéria pelo espírito ou a degradação do espírito pela sua queda na matéria, que equivale em linguagem humana a transferir o eixo dos valores do espírito para os valores materiais.

A Grande Guerra não é uma exceção: o seu palco é o da disputa do espírito e da matéria, uma verdade que transparece a par e passo na reflexão do pensador nortenho, que legitima que ele considere que o sentido atual da Grande Guerra está no facto de ser ela comercial e industrialista<sup>17</sup>, ao mesmo tempo que nesse pano de fundo dos interesses económicos e políticos, ou um pouco mais além dele, destaca o «esforço transcendente das formas

<sup>12</sup> Teixeira de Pascoaes, «Portugal e a Guerra e a orientação das novas gerações», *op.cit.*, p. 162.

<sup>13</sup> Leonardo Coimbra, «O sentido da guerra», OC, vol. III, p. 27.

<sup>14</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> Cf. *ibidem*.

espirituais contra a vertigem materialista do mundo moderno»<sup>18</sup>. Esse esforço é um esforço de combate, devendo ser permanente e sem quartel: um combate pela civilização, contra a barbárie, a assimilação do outro, a violência sistemática e a aniquilação brutal de povos, culturas e liberdade.

O símbolo concreto deste horror que é a subversão da vida do Espírito é, evidentemente, a Alemanha moderna, «o mais exacto representante do desvairamento dinâmico, da plena exteriorização da alma, espalhando-se em cousas e instituições que a esgotam e oprimem»<sup>19</sup>. Ao dizê-lo, Leonardo Coimbra tem a perfeita consciência de estar a opor ao paradigma da cultura alemã o paradigma da cultura greco-latina e cristã.

Já Pascoaes, meses antes, bem refletia sobre o combate de duas almas na Grande Guerra, a celto-romana e a germânica, notando que a primeira «é a actual representante da civilização greco-judaica, firmada no culto enternecido da Beleza, da Justiça amorável, da lei por todos consentida; a benéfica e fraterna civilização cristã», e que a segunda «representa uma civilização apoiada em princípios totalmente diversos», criada «por um povo de carácter violento e exclusivista», que «repele os sentimentos de simpatia e fraternidade, elegendo a Força material e insensível que quer construir a sua obra sobre a ruína dos outros Povos»<sup>20</sup>.

São, pois, os valores da cultura ocidental europeia, da fusão celta, grega, latina, semítica e cristã a que se faz referência, e que é o legado a proteger, nisto coincidindo Pascoaes e Leonardo. Igualmente Teófilo Braga, num artigo bem traçado e cheio de serenidade lúcida de análise, que intitulou «Qual será o novo equilíbrio europeu?»<sup>21</sup>, não se alheia do que está em jogo na conflagração universal da batalha no que respeita ao modelo civilizacional europeu e ao modelo civilizacional da própria Alemanha, o que parece extinguir ou, pelo menos, tornar relativa a tese de que a Grande Guerra é somente de carácter economicista.

Ora, o que está no âmago da Grande Guerra, pelo menos para os autores citados, é algo que ultrapassa o economicismo e o industrialismo das motivações das nações envolvidas no conflito: o que está no âmago é a substância

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>20</sup> Teixeira de Pascoaes, «Portugal e a Guerra e a orientação das novas gerações», in *A Águia*, vol. VII, 2.ª série, n.º 36 (dezembro de 2014), p. 161.

<sup>21</sup> Teófilo Braga, «Qual será o novo equilíbrio europeu?», *ibidem*, vol. IX, 2.ª série, n.ºs 52, 53 e 54 (abril, maio e junho de 1916), pp. 112-115.

mesma da cultura ocidental, os valores civilizacionais europeus do espírito cristão, que podem ser subvertidos ou aniquilados se na deflagração mundial pesar a vitória da guerra para a Alemanha, cujo povo está – di-lo Leonardo Coimbra – «menos embebido de cristianismo e cultura greco-latina, sem misticismo humilde e amoroso»<sup>22</sup> do que o povo de França, país que avulta para os colaboradores de *A Águia* no seu simbolismo de Luz, de farol civilizacional. Este é, de um modo tácito, o que justifica, para Leonardo e para os colaboradores de *A Águia*, a mundialização da guerra, o ponto de vista europeu sobre ela e a entrada de Portugal na guerra. Igualmente Raul Proença escreveria que a Grande Guerra, se quanto aos intuítos e causas iniciais era uma luta entre sistemas de interesses, quanto aos resultados passou a ser «uma verdadeira luta entre duas civilizações antagónicas – uma democrática, progressiva, anti-militarista, outra imperialista, medieval, caserneira», não sendo indiferente que um destes dois grupos aniquile o outro<sup>23</sup>.

Leonardo Coimbra é um pensador cristão, o que decidiria sempre o seu juízo a favor de um conceito da Grande Guerra como guerra pela vida da cultura e do espírito cristãos, embora tal não seja evidentemente líquido, pois que sempre poderia ter seguido a linha de interpretação estritamente economicista e industrialista do conflito. Há, pois, aí um pesar de motivações metafísicas que o levam, por um lado, a uma antropologia da guerra quando observa que na compreensão de qualquer guerra está presente o núcleo existencial da visão cósmica do homem e da sua luta na história e, por outro lado, a uma reivindicação da superioridade dos valores civilizacionais ocidentais cristãos sobre quaisquer outros, que opõe aos valores bárbaros do germanismo, o que é precedido e acompanhado pela persuasão de que é no pensamento greco-latino e no verbo cristão que se encontra o mais alto sentido das ligações do homem com o todo<sup>24</sup>, isto porque o primeiro soube dar a natureza ao homem pela revelação estética, e procurou unir socialmente os homens pelo direito e a justiça<sup>25</sup>, e porque o segundo descobriu ao ser humano a existência de uma comunicação universal em amor e bondade<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Leonardo Coimbra, «O sentido da guerra», OC, vol. III, p. 29.

<sup>23</sup> Raul Proença, «Unidos pela Pátria!», in *A Águia*, vol. IX, 2.<sup>a</sup> série, n.ºs 52, 53 e 54 (abril, maio e junho de 1916), p. 123.

<sup>24</sup> Cf. Leonardo Coimbra, «O sentido da guerra», OC, vol. III, p. 28

<sup>25</sup> Cf. idem, *ibidem*.

<sup>26</sup> Cf. *ibidem*.

O cristianismo faz tender a herança greco-latina para a superação pela transcendência: o vetor grego da beleza abre-se «em ternura e piedade» e «o sentimento da comunicação estética» faz-se «o sentimento da dependência transcendente, da humildade», levando as almas à busca incessante de intimidade entre elas<sup>27</sup>. Leonardo resume esta relação de almas à revelação de uma *equivalência* das almas perante a realidade cósmica central de um Deus de bondade e de perdão, de onde ser o cristianismo a única religião capaz de fundar uma verdadeira fraternidade<sup>28</sup>.

A digressão que acabei de fazer mostra satisfatoriamente como é que qualquer guerra tem valor existencial, cósmico e religioso e como a Grande Guerra compreende esse valor, a dimensão desse valor humano e do valor universal da própria civilização cristã.

Contrastando culturas e origens, Leonardo classifica a idolatria que o povo alemão faz da força e do movimento<sup>29</sup>, nele delírio, vertigem e loucura<sup>30</sup>, ou, numa palavra, barbárie: «Desde a velha Roma que esses bárbaros aparecem em delírio e gigantescas moles de quantidade e movimento.»<sup>31</sup> Eles são, «desde sempre, a massa compacta e bruta adorando a força e a violência»<sup>32</sup>, «um povo perto dos instintos primitivos, bárbaro e brutal sob uma cortesia de superfície»<sup>33</sup>.

Leonardo sempre admirou discretamente os pensadores alemães com quem especulativamente conviveu, também com um entusiasmo dirigido a alguns, passível de ser detetado nos seus escritos, dialogando com eles em momentos altos e frutuozos. Não há como desmenti-lo. É, no entanto, possível segui-lo no trajeto de uma crítica que lhes acusa fundamentalmente o hábito para o onirismo especulativo, a abstração conceptual, o voluntarismo, o gosto pela força e a violência, de Leibniz a Kant, de Kant a Hegel, Fichte e Schelling e destes a Schopenhauer e Nietzsche.

Creio que a Grande Guerra, se veio a consolidar a imagem da França para Leonardo como sua pátria espiritual<sup>34</sup>, veio em contrapartida consciencializá-lo

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>29</sup> Cf. *ibidem*, p. 29.

<sup>30</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>34</sup> Mostra-o bem em 1918: «[...] eu [...] amo filialmente a França [...] A França imortal do meu infinito amor [...]» (Leonardo Coimbra, «A Luta pela Imortalidade», *ibidem*, p. 367)

do seu latente antigermanismo, que se não o coloca ao lado do germanofilismo, no entanto não o desdiz na admiração pelos pensadores alemães, com os quais continuou o intenso diálogo que lhe conhecemos, até a Husserl e Heidegger. Assim, o que se repudia é uma forma de cultura e de civilização que se entende alheia ao espírito do helenismo e do cristianismo e que na hora trágica da Grande Guerra se mostra em ascensão e ameaça:

É bem o helenismo e o cristianismo em frente da idolatria e do barbarismo. Ser bárbaro não é somente andar de tanga, é sobretudo, inverter os valores e, contra o amor e a fraternidade, soltar a violência, o instinto, todas as forças elementares<sup>35</sup>.

O artigo «A insubsistência dos valores germânicos»<sup>36</sup> faz luz sobre o germanismo e a sua crítica. Centra-se sobretudo em Nietzsche, em cujo pensamento vê a sintomatologia do germanismo, pois que nele está o germanismo «em estado de natureza, sem artifícios», o que é diferente dos outros filósofos alemães, cujas teorias, «mais ou menos complicadas», mascaram «a mesma vontade depredadora dos valores espirituais»<sup>37</sup>. O germanismo, na ótica leonardina, tem a sua matriz inspiradora na fisiologia da força e da violência, para cuja ideologia o bem e o mal não têm qualquer qualificação ética<sup>38</sup>, vindo a diluir a pessoa moral num *panteísmo moral*, aniquilando-a<sup>39</sup>.

A insubsistência dos valores germânicos deve-se ao reducionismo da «simplificação biológica, de minguagem, desprezo e obscurecimento da experiência social»<sup>40</sup>. O que se entende aqui por experiência social, em contradição com a qual está o biologismo da força, é a experiência coletiva da centralização da sociedade, suas forças, instituições e pessoas, em torno de um núcleo de consciência moral, que dá à sociedade leonardina um carácter cósmico, de ideal convívio das mónadas humanas, uma fraternidade de que não se alheia a influência do cristianismo e, em particular, do franciscanismo. Tudo isto coloca o criacionismo, a posição filosófica de Leonardo, nos antípodas do germanismo.

<sup>35</sup> Idem, «O sentido da guerra», *ibidem*, p. 34.

<sup>36</sup> Cf. idem, «A insubsistência dos valores germânicos», *ibidem*, pp. 212-216.

<sup>37</sup> Idem, *ibidem*, p. 212.

<sup>38</sup> Cf. *ibidem*, p. 213.

<sup>39</sup> Cf. *ibidem*, p. 212.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 216.

Em «Uma nova arma de guerra», que contempla uma dedicatória «Aos soldados da minha Pátria»<sup>41</sup>, é sobretudo importante a menção ao conceito de «uma natureza darwinista e amoral»<sup>42</sup>, que parece ser, aliás, o fundo do voluntarismo germânico, contra o qual se deve erguer «uma mais alta natureza, onde a harmonia das leis físicas atinge a clara, a fraterna, a livre harmonia das leis morais»<sup>43</sup>. A conceção darwinista da natureza e da vida como *struggle for life* já horrorizara, noutros tempos, Antero de Quental. A sobrevivência do mais forte é acusada por Teixeira de Pascoaes, para o qual o germanismo não aceita nem o latinismo nem o eslavismo, e vê nas nações europeias forças contrárias, inimigas, que lhe restringem o domínio sobre o mundo<sup>44</sup>.

A atitude leonardina, que se compreende, do repúdio do germanismo, mas não do pensamento alemão em bloco, não é inteiramente esclarecida por Leonardo, tal como queda nele por esclarecer o contributo histórico desse mesmo pensamento para a própria civilização europeia, em balanço nas frentes da Grande Guerra, esclarecimento que foi, por exemplo, de forma emérita dado por Teófilo Braga no artigo que confeccionou para *A Águia*, admitindo que a Alemanha da Guerra é uma Alemanha degradada pelo prussianismo que a anima.

Sopesa, contudo, Teófilo o contributo da Alemanha para a civilização europeia, que historicamente partilhou no equilíbrio europeu com a França e a Inglaterra. O fenómeno da Grande Guerra é já o resultado do desequilíbrio que cumpriria ser restabelecido libertando a Alemanha do seu «canceroso *prussianismo*, expungindo a vesânia do seu imperialismo, voltando à confederação dos pequenos estados, onde surgiram homens como Goethe, Herder, Lessing, e esse filósofo Kant, que concebeu a *Paz universal*»<sup>45</sup>.

O próprio Pascoaes, num novo registo, assinala a existência de uma outra Alemanha, a Alemanha desprussianizada de Teófilo, a Alemanha de Goethe e Schiller, a Alemanha «romântica, revolucionária, europeia»<sup>46</sup>. Não se confunda, pois, a Alemanha, a sua cultura e civilização, com o germanismo, e isso é, até,

<sup>41</sup> Cf. idem, «Uma nova arma de guerra», *ibidem*, pp. 202-206.

<sup>42</sup> Idem, *ibidem*, p. 203.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> Cf. Teixeira de Pascoaes, «Portugal e a Guerra e a orientação das novas gerações», *op. cit.*, p. 162.

<sup>45</sup> Teófilo Braga, «Qual será o novo equilíbrio europeu?», *ibidem*, vol. IX, 2.ª série, n.ºs 52, 53 e 54 (abril, maio e junho de 1916), p. 115.

<sup>46</sup> Teixeira de Pascoaes, «Portugal e a Guerra e a orientação das novas gerações», *op. cit.*, p. 162.

para Pascoaes salutar, que não deixa de pensar o que seria um mundo que fosse latino, germânico e eslavo, uma síntese ou harmonia superior: «[...] eis o sonho fraterno e pacífico dos Países que se deram as mãos para a defesa da boa causa do Direito, da Justiça, da Liberdade, conforme o ideal latino»<sup>47</sup>.

Se nos socorrermos agora do disperso leonardino «O imperialismo e o criacionismo», de 1913, anterior, portanto, ao conflito<sup>48</sup>, podemos alcançar nele uma chave de leitura para a posição filosófica do criacionismo afrontando o conjunto variegado dos absolutismos e dos totalitarismos, a injustiça e a violência, onde enfileira o germanismo. Refere-se a Ernest Seillière (1866-1955) e à filosofia do imperialismo. Por imperialismo entende este autor uma moral étnica da dominação sobre si, sobre as coisas e sobre os outros. Trata-se, como bem vê Leonardo, de um imperialismo de raça que, como todos os imperialismos, é afim do desejo da posse, da força e da violência. Lembra Leonardo: «O imperialismo emerge dum apetite faminto, que tudo desejaria assimilar.»<sup>49</sup> Contradi-lo a posição do criacionismo, «que aflora dum pensamento livre, que se possui e se pode renovar em indefinidas reflexões, de molde a não haver uma parte a absorver um todo»<sup>50</sup>. O desejo do acordo, a razão experimental, a matriz da alteridade e do convívio, do diálogo, opõem Leonardo ao monolitismo da força, que esta sobrepõe à política do diálogo a violência.

É evidente que o traçado da argumentação de Leonardo Coimbra sobre o sentido metafísico e espiritualista da Grande Guerra é fundamentalmente moral, tal como o próprio confessaria, já em julho de 1918, na conferência sobre o «Significado da guerra europeia: Portugal na guerra»<sup>51</sup>, e como mais tarde viria a sublinhar, já em tempo de vitória e paz, por dezembro de 1918, no artigo que fez publicar na *Atlântida*, no ano seguinte, que intitulou «Sobre a guerra mundial», e onde taxativamente admite que o significado espiritual da guerra está em esta ser uma «experiência moral preparatória de novas sínteses religiosas e sociais, dum novo Direito humano»<sup>52</sup>.

É possível determinar no registo jornalístico da conferência proferida em julho de 1918 no Centro Evolucionista, em Lisboa, quais as ideias mais

<sup>47</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>48</sup> Cf. Leonardo Coimbra, «O imperialismo e o criacionismo», *OC*, vol. II, p. 129.

<sup>49</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> Cf. «Significado da guerra europeia: Portugal na guerra», *ibidem*, vol. III, pp. 403-411.

<sup>52</sup> Leonardo Coimbra, «Sobre a guerra mundial», *ibidem*, vol. IV, p. 25; cf. «A Luta pela Imortalidade», *ibidem*, vol. III, nota 1, p. 318.

impressionáveis de Leonardo: a distinção entre valores naturalistas e valores espirituais em oposição, o conceito de consciência moral, que opta na vida por um sistema de valores espirituais, que implica a ideia de que a vida humana é uma luta ou esforço para a consciência, e a convicção de ser a Grande Guerra uma experiência moral. Aprecia-se de forma palpável a crença de que do caos da guerra se há de erguer um novo amanhã, um futuro rasgado de promessas, um cosmo radiante de bem. Como Leonardo, muitos houve que sonharam com uma nova ordem para a Europa e para o mundo do pós-guerra. O filósofo veio logo depois a reconhecer que o mundo afinal não se apresentava tão criacionistamente como ele pensou ou sonhou alguma vez<sup>53</sup>.

É preciso apreciar a funda emoção do texto «Sobre a guerra mundial», que embora publicado em 1919, é, na escrita, de dezembro de 1918<sup>54</sup>. É o canto de vitória: «Chegou a Vitória!»<sup>55</sup> Aí de novo reflete sobre o germanismo como uma idolatria da força, para, em tom primaveril, reivindicar: «Quero o direito à minha Alegria, para que o riso seja exultante flor de vida e não simples ruído de loucura.»<sup>56</sup>

O texto é, pois, um hino à vitória da Civilização sobre a Barbárie, dos Aliados, símbolo do Espírito, sobre a Alemanha e a Áustria-Hungria, símbolos da Matéria, mutilações do Espírito, não sendo alheio a isso a visão diabolizante do caos que cobriu o planeta e da caracterização satânica das forças germânicas obscuras, que a nova aurora do pós-guerra diminui e afasta do futuro. Este futuro, que Leonardo antevê no fim do seu escrito, obriga, segundo ele, a uma «reconstituição social do planeta», que «terá de fazer-se dando amoroso espaço social a todos os povos e pátrias sob pena de os aliados não terem integralmente triunfado do sectarismo germânico»<sup>57</sup>.

Já na conferência sobre o significado da guerra europeia, em julho de 1918, Leonardo admitia, a escassos meses do fim do conflito (11 de novembro, com a assinatura pela Alemanha e os Aliados do armistício de Compiègne), que a

---

<sup>53</sup> «A humanidade está em Crise, isto é, no descontínuo e brusco saltar da evolução.» (Idem, «A crise social: O bolchevismo, as categorias colectivas ou os valores: A ciência, a arte, a religião nas transformações sociais», *ibidem*, vol. IV, p. 210.)

<sup>54</sup> Idem, «Sobre a guerra mundial», *ibidem*, pp. 24-26.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 26.

guerra trará consigo um renascimento dos valores, uma nova síntese de vida, uma nova experiência em direito, em moral, em arte e em ciência<sup>58</sup>.

É líquido que Leonardo teve do pós-guerra a visão germinal e auroral de um novo tempo de promessas criacionistas para a humanidade. Creio mesmo que o sonhou para o projeto da Sociedade das Nações, cuja alma inspiradora foi, como se sabe, o presidente norte-americano Woodrow Wilson, que sobre tal ideia pela primeira vez formalmente se pronunciou em mensagem enviada ao Congresso dos Estados Unidos, a 8 de janeiro de 1918. De facto, a visão auroral de Leonardo esboroou-se, tendo o filósofo olhado com amargura para a realidade de uma sociedade planetária recém-saída da guerra, já, porém, votada à órbita dos egoísmos e particularismos de interesses das nações.

Em 1920, no discurso «Louvor da Liberdade», proferido numa récita de gala em louvor do Presidente da República, publicado no jornal portuense *A Tribuna*<sup>59</sup>, considera ter sido o «individualismo degenerado em egoísmo» que «gerou um conflito social, de que a guerra europeia, eterna vergonha dos traidores e da Alemanha, glória eterna de todos nós – os amigos da Justiça e da Liberdade, foi o momento crítico, revelador e decisivo»<sup>60</sup>.

Apontava para uma conciliação do individualismo com o socialismo, que considerou estar na ordem do dia do mundo pós-guerra:

Sim, com efeito, é preciso defender o sagrado individualismo, sagrado pela ciência, que é a relação de *cada* inteligência, com o Universo, sagrado pelo cristianismo, que é a relação de cada alma com o Infinito; mas é preciso também, e por amor desse individualismo, atacar os egoísmos, levando os indivíduos à cooperação económica, à equitativa e justa posse dos meios exteriores da vida e da felicidade.

Resolver a insofismável contradição entre o egoísmo e a sociabilidade, aparente dilema entre o individualismo e o socialismo, é a tarefa em que a liberdade hoje anda interessada<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> Cf. «Significado da guerra europeia: Portugal na guerra», *ibidem*, vol. III, pp. 408-411.

<sup>59</sup> Cf. Leonardo Coimbra, «Louvor da Liberdade», *ibidem*, vol. IV, pp. 104-112.

<sup>60</sup> Idem, *ibidem*, p. 110.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

O lamento sobre a falha nesta articulação fez-se sentir quase de imediato, em 1921, no texto «A crise social: O bolchevismo, as categorias coletivas ou os valores: A ciência, a arte, a religião nas transformações sociais»<sup>62</sup>.

De facto, Leonardo dá-se conta de que no Ocidente a democracia está presa de «um conservantismo burguês inutilizando as primeiras grandes possibilidades de reorganização dos homens na grande associação de cultura humana»<sup>63</sup>, e suspira pelo património ideal da Sociedade das Nações, que vê já perdido, «senão inteiramente», no seu valor e significado<sup>64</sup>.

A Sociedade das Nações, que em 28 de abril de 1919, em Versalhes, deu o primeiro passo para a sua constituição, quando as potências vencedoras da Grande Guerra ali se reuniram para negociar um acordo de paz, viria a ser estabelecida aquando do Tratado de Versalhes, de 28 de junho de 1919, cuja carta foi assinada por quarenta e quatro Estados. O Conselho da Sociedade das Nações reuniu pela primeira vez, em Paris, a 16 de janeiro de 1920. Leonardo terá seguido as informações deste processo, cuja avaliação não foi, para ele, inteiramente positiva, tal como o manifesta no final do ano de 1920, no citado artigo «Louvor da Liberdade»:

Os egoísmos nacionais não foram disciplinados e assim, em duplo reflexo de simpatia e de consequência, os egoísmos individuais continuam soltos e agitados dentro das Nações<sup>65</sup>.

Não é, pois, exagero afirmar que, a dada altura, entre 1918 e 1919, alimentou Leonardo Coimbra esperanças justas sobre o projeto de criação de uma Sociedade das Nações, que ele compreendeu como um momento crucial da experiência moral do pós-guerra, uma sociedade de povos e nações como alteridades e inteligências cooperantes, em diálogo e fraternização.

---

<sup>62</sup> Cf. idem, «A crise social: O bolchevismo, as categorias colectivas ou os valores: A ciência, a arte, a religião nas transformações sociais», *ibidem*, pp. 209-210.

<sup>63</sup> Idem, *ibidem*, p. 209.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 210.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

## Capítulo XII

### O São Paulo de Teixeira de Pascoaes

Data de 1909 a primeira referência escrita de Leonardo Coimbra a Teixeira de Pascoaes, neste artigo publicado na *Ilustração Popular*, «O poeta Teixeira de Pascoaes», redigido por ocasião da publicação, no mesmo ano, do livro poético deste, *A Senhora da Noite*, do qual disse, em síntese, ser «um poema místico e pagão; onde, como sempre, o poeta procura pela espiritualidade vivificar a matéria, integrando-a na universal aspiração redentora»<sup>1</sup>.

Da impressão estética e da leitura ideativa que fez e foi fazendo à obra em gestação de Teixeira de Pascoaes, Leonardo Coimbra, desde as mais remotas aproximações, daria por adquirida a classificação de Pascoaes num novo paganismo estético-religioso ou místico-metafísico. Este paganismo, que está suficientemente indicado neste texto de 1909, nasceu para Pascoaes, tal como eu o interpreto, de uma síntese de tendências díspares, do ruralismo imediato da relação sensitiva com a natureza<sup>2</sup> 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 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<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Leonardo Coimbra, «O poeta Teixeira de Pascoaes», *OC*, vol. I, t. I, p. 136.

<sup>2</sup> Leonardo Coimbra chama a isso «lirismo pagão» num texto de 1922. Cf. idem, «*Regresso ao Paraíso*: Prefácio para a segunda edição», *ibidem*, vol. V, t. I, p. 112.

<sup>3</sup> «Cristo é o morador das brancas ermidas, o amável companheiro que vem pelos caminhos a conduzir os pobres, os cegos, as crianças e dá a toda a beleza da paisagem um grande regaço de amor em que mais se humaniza para a convivência das almas: o rosmarinho das

O paganismo<sup>4</sup>, na sua inspiração helénica, revela-se na interpretação que Leonardo avança da poética de Pascoaes como atenta «ao impulso do ser, sentido, vivido no ritmo do indivíduo», «Dionísios criando Apolo»<sup>5</sup>, uma fórmula bem adequada à conceção que Pascoaes exprime do real, fundamentalmente dinâmico ou, em essência, inebriante e trágico, mas apolíneo na manifestação das coisas, que são para o poeta como sombras, sonhos ou espumas, encrespamentos de superfície do oceano plétórico que é o ser.

O cristianismo de Pascoaes é aflorado em *O Criacionismo*, de 1912, onde o filósofo parece-me refletir o entendimento de que foi no seu veio que se enxertou o helenismo, a par da tendência semítica<sup>6</sup>. Para o paganismo caldeado de cristianismo se volve, no conceito, o olhar de Leonardo quando, a propósito da recensão que fez em 1912 de *O Regresso ao Paraíso* de Pascoaes<sup>7</sup>, e notando o quanto há de tributo da crença cristã ao saudosismo do poeta, evoca a *alma de saudade* do povo português, alma de «cristianismo intranho» ou de «cristianização inesgotável»<sup>8</sup>, com a qual se viriam casar o sebastianismo e a sua gnose panespiritualista, que ainda em Pascoaes foi beber na fonte do joaquimismo e se consumou no paracletismo. Este subsume a imagem do Cristo ensanguentado na mais apolínea do Deus Infante, dando a D. Sebastião uma sua face de resgate e ação salvífica.

Foi Leonardo Coimbra um leitor muito atento aos supostos filosóficos da obra pascoaesina, em prosa ou em verso, mas sempre recusou a Pascoaes o nome de filósofo, sendo permanente a sua atitude, refletida já em 1909, que apenas reconhece ao poeta o supor uma filosofia, não a sua procura. Não

---

encostas marca as pegadas de Cristo a caminho das ermidas dos píncaros.» (Idem, *ibidem*, pp. 112-113.)

<sup>4</sup> A propósito de *A Morte da Águia*, de Jaime Cortesão, Leonardo, em 1910, dá-nos pistas para uma inscrição do paganismo de Teixeira de Pascoaes num paganismo mais vasto, que ele concebia sob as valências de uma corrente estética portuguesa, nascida sob a égide da Renascença Portuguesa, e que designou por *paganismo espiritualista*, e onde, a par de Pascoaes, inclui poetas como, além de Jaime Cortesão, Guerra Junqueiro, Correia de Oliveira, Lopes Vieira e Augusto Casimiro. Cf. idem, «“A Morte da Águia”: Poema de Jaime Cortesão», *ibidem*, vol. I, t. I, pp. 184-189.

<sup>5</sup> Idem, «O poeta Teixeira de Pascoaes», *ibidem*, p. 135.

<sup>6</sup> Cf. idem, «O Criacionismo: Esboço de um sistema filosófico», *ibidem*, vol. I, t. II, p. 308.

<sup>7</sup> Idem, «O Regresso ao Paraíso por Teixeira de Pascoaes: Edição de “A Renascença Portuguesa”: 1912», *ibidem*, vol. I, t. I, pp. 309-313. Cf. também «*Regresso ao Paraíso*: Prefácio para a segunda edição», *ibidem*, vol. V, t. I, p. 112.

<sup>8</sup> Idem, «O Regresso ao Paraíso por Teixeira de Pascoaes: Edição de “A Renascença Portuguesa”: 1912», *ibidem*, vol. I, t. I, p. 311.

é isenta de verdade a afirmação de Leonardo de que a poesia de Pascoaes supõe uma filosofia. Publicado em 1937, no ano seguinte ao da morte de Leonardo, não conheceria este o texto de *O Homem Universal*<sup>9</sup>, onde Pascoaes procura de facto a filosofia que escondeu no verso, na biografia e na ficção, procurando aí trazer à luz, tal como também no postumamente publicado *A Minha Cartilha*<sup>10</sup>, o filosofema oculto sob o aparato da metáfora emotiva, do onirismo lírico e do simbolismo metafísico e teológico. Não sabemos como teria avaliado Leonardo Coimbra essas obras de teor filosófico explícito e intencional, mas estou convicto de que o filósofo não deixaria de olhar com simpatia para o poeta Pascoaes nas suas tentativas de mineração filosófica dos seus próprios livros, como um poeta que se aproxima da filosofia, tal como o químico se aproxima da biologia, sem, porém, tornar-se biólogo. Viria, porventura com convicção, a encará-lo no conjunto desses a que chamou «poetas filosóficos», entre os que mencionou Antero de Quental, Guerra Junqueiro, João de Deus, Teófilo Braga, ou a enfileirá-lo na galeria de poetas como António Nobre, Afonso Lopes Vieira, Jaime Cortesão, mas também Fausto Guedes Teixeira, João de Barros, Correia de Oliveira, Augusto Casimiro, João de Deus, filho, e Augusto Gil<sup>11</sup>?

Há uma passagem de *A Alegria, a Dor e a Graça*, de 1916, onde, expondo o que esteticamente pensava de Pascoaes e Junqueiro, avalia ser o primeiro um poeta de recetividade mais espontânea e de expressão mais difícil, e do segundo um poeta onde «é mais lúcida a expressão e mais intelectual e atenta a receptividade»<sup>12</sup>. Penso que nesta comparação não há somente um sopesamento de estilos, mas um juízo sobre a capacidade estética e ideativa do uso da língua em ambos, pendendo mais para Junqueiro a criação conceptual ao nível de expressão da língua e mais para Pascoaes uma recetividade, emotiva, mesmo vulcânica, que se exprime linguística e inventivamente de forma torrencial e, por isso, menos lúcida. Aliás, o próprio Leonardo o confirma: «Pascoaes não é dado às ciências, nem ao raciocínio analítico; é, sob a inspiração, um vidente, um condensador de recordações, em descarga...»<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Teixeira de Pascoaes, *O Homem Universal*, Lisboa, Edições Europa, 1937.

<sup>10</sup> Idem, *A Minha Cartilha*, Figueira da Foz, s.n., 1954.

<sup>11</sup> Cf. Leonardo Coimbra, «Leonardo Coimbra: Programa de conferências no Brasil», OC, vol. I, t. II, p. 407.

<sup>12</sup> Idem, «A Alegria, a Dor e a Graça», *ibidem*, vol. III, p. 164.

<sup>13</sup> Idem, «*Regresso ao Paraíso*: Prefácio para a segunda edição», *ibidem*, vol. V, t. I, p. 115.

A lucidez da expressão linguística é um sinal da tendência conceptual e analítica da filosofia, o que estaria de acordo em Junqueiro, ao nível da poesia, com o predomínio da representação sobre a sensibilidade, assim interpreta Leonardo, que comenta também estar tal predomínio de acordo com a promessa de Junqueiro de «um livro de filosofia – a Unidade do Ser – que será, por certo [antecipa aqui], um neo-espinoísmo platonizado, isto é, sem a idolatria cartesiana da matéria-cousa»<sup>14</sup>. A incidência da sensibilidade e da representação, que é sustentada como tese na interpretação que Leonardo faz da poesia e filosofia suas contemporâneas, põe Pascoaes no foco de ambas as tendências, falando então Leonardo de um Pascoaes que se caracteriza por uma «especial sensibilidade representativa»<sup>15</sup> ou, interpreto eu, uma sensibilidade em busca da representação.

A constatação de uma síntese entre a sensibilidade e a representação não deixa de subordinar a representação à sensibilidade, dado a representação se mostrar adjetiva daquela, o que concorda com a posição já avançada sobre a falta de expressão lúcida da poética de Pascoaes. A lucidez da expressão é um terreno onde parece perder o pé Teixeira de Pascoaes, ficando, todavia, em aberto saber se não reveria o pensador criacionista esta posição se confrontado com a obra filosófica de Pascoaes, de 1937. O que resta, pois, de líquido, é a indicação de que a filosofia de Pascoaes é a de um poeta, mas que pode ser lida como filosofia e até como tal exposta num programa de curso de filosofia, a avaliar pelo programa de filosofia da Universidade Popular do Porto, elaborado por Leonardo Coimbra, em 1913, que efetivamente contempla um tópico assim dito: «O idealismo – a nova atitude religiosa, o poeta Teixeira de Pascoaes»<sup>16</sup> – do que extraímos que para Leonardo a filosofia de Pascoaes classicamente se inclui no idealismo e é de feição religiosa.

Entre 1909 e 1934, ano da leitura de Leonardo Coimbra do *São Paulo* de Teixeira de Pascoaes<sup>17</sup>, são dois os traços permanentes da crítica leonardina a Pascoaes, que assinala o seu paganismo e a existência de uma filosofia subjacente à obra, da qual o próprio Leonardo vai dando notícia, como vemos, nas referências que lhe faz, por vezes contrastando os supostos filosóficos

<sup>14</sup> Idem, «A poesia e a filosofia moderna em Portugal», *ibidem*, vol. III, p. 218.

<sup>15</sup> Idem, *ibidem*, p. 219.

<sup>16</sup> Idem, «Curso de Filosofia: Universidade Popular do Porto», *ibidem*, vol. II, p. 41.

<sup>17</sup> Faço uso da seguinte edição: Teixeira de Pascoaes, *São Paulo*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1984.

do poeta com a sua própria filosofia criacionista, que sobretudo elaborou em 1912, na tese que intitulou *O Criacionismo*.

De Leonardo Coimbra recebeu atenção de forma permanente Teixeira de Pascoaes, que desde sempre reciprocamente se afirmaram amigos, não sendo incomum no trajeto intelectual do primeiro encontrar protestos de alma contra certas tendências anímicas e filosóficas do segundo, sobretudo nos domínios onde pleiteava a crença religiosa, manifestamente cristã e, mais tarde, católica em Leonardo, sendo já no esteio do cristianismo católico que este último procede à leitura da biografia romanceada de São Paulo por Pascoaes, um dado do percurso intelectual e religioso de Leonardo Coimbra que explica por que ele protesta com grande veemência junto do poeta amarantino, pelas suas concepções heterodoxas e gnósicas do cristianismo, de Jesus e de São Paulo, ao ponto de escrever: «Nós, que estamos ligados ao Poeta pela mais leal amizade e pela mais sincera admiração, temos, em nosso exemplar de *São Paulo*, notas íntimas tocadas quase dum protesto irritado.»<sup>18</sup>

Mas se esta amizade não oculta a palavra, a mais dura, que deve ser dita, o que se demonstra na crítica de Leonardo, que não poupa quando não tem que poupar o amigo, ela também se prova na defesa, quando esta se propõe necessária. Por isso, no texto «O poeta Teixeira de Pascoaes», de 1909, sai o filósofo a defender Pascoaes de Teófilo Braga, que havia classificado a poesia do poeta do Marão de «melancolia de provinciano»<sup>19</sup>. Esta melancolia, que Leonardo não nega, é para ele metafísica, sublime: a melancolia «do *encarcerado do homem* que quer ir a Deus; nostalgia sideral, saudade do seu espírito luminoso»; melancolia «fora do alcance dos que propositadamente se fizeram imunes contra tal doença»<sup>20</sup>.

A nota sobre a nostalgia de Deus como característica de Pascoaes emerge da pena de Leonardo e está bem afirmada no texto sobre o *São Paulo*: o que é que antagoniza neste Deus de Pascoaes com o Deus de São Paulo, que é também aqui o Deus de Leonardo Coimbra? A nostalgia de Pascoaes é pagã: ele ainda contempla a inscrição no altar helénico ao Deus que se mantém desconhecido, antes da sua revelação por Paulo aos atenienses. Pascoaes ficou no Areópago, mas muda à revelação do Deus de Cristo, em atitude muito diferente da de Dionísio, o Areopagita, o primeiro discípulo grego de Paulo

<sup>18</sup> Leonardo Coimbra, «*São Paulo* de Teixeira de Pascoaes», *OC*, vol. VI, p. 620.

<sup>19</sup> Idem, «O poeta Teixeira de Pascoaes», *ibidem*, vol. I, t. I, pp. 135-136.

<sup>20</sup> Idem, *ibidem*.

(At 17, 34), pelo que, neste sentido, o seu Deus, o Deus de Pascoaes, não é o Deus da revelação cristã, nem é tão-pouco o *Logos* de Filon iluminando as inteligências à luz da Hélade e da Alexandria. Não o diz Leonardo ao escrever que o poeta na sua biografia de São Paulo «ergue uma oração clamorosa ao Deus desconhecido»<sup>21</sup>?

O principal problema é o problema de Deus que a leitura do *São Paulo* traz a Leonardo Coimbra. Se o Deus de Pascoaes está longe do de Filon, de Paulo e do *Logos* joanino, ele estará mais próximo do *Logos* divino de Heraclito, mas filtrado por categorias neoplatónicas e, em especial, maniqueístas, que estão na base do conceito dialético de um Deus que consubstancia em si o eterno combate do bem e do mal, da criação e da destruição. As duas atitudes de Pascoaes são as do imanentismo e do maniqueísmo, como verifica Leonardo<sup>22</sup>, quase sempre oscilando entre elas «a emoção do Poeta»<sup>23</sup>. Isto determina o substrato especulativo da teodiceia de Pascoaes, cujo conceito de divino põe ao alcance da teoria os temas da criação e do mal, aos quais é chamado o *poeta filósofico*, a justificá-los ou a arguê-los como justificação do seu conceito de Deus. A criação não será para o poeta do Marão a dádiva do ser aos seres, como é em Leonardo, mas o que «separa a criatura do Criador»<sup>24</sup>, sendo, por isso, o mal; é assim que a criação cairá na categoria do pecado. *Criar é pecar*, resume Leonardo o ponto de vista<sup>25</sup>.

A lógica da separatividade, ao que interpreto de Pascoaes, tem na sua origem um conceito de uno, que reputo semítico, ao qual ele levou sub-repticiamente a ideia da divisão, pensando-a no interior plástico de uma substância divina que pode ser múltiplas coisas e criaturas, compreendendo em si a fonte da própria cisão. Não é alheio ao estilo de Pascoaes pensar a união-cisão como sendo a síntese e a antítese, a que assiste a gnose que ele adota da dialética maniqueia de Deus e Satã.

Leonardo Coimbra não desconhece os compromissos gnósticos do amigo e faz ressaltar aí, sobretudo, a insolubilidade ontológica do mal, cuja adoção, diz-nos, impede a saída do maniqueísmo «ou duma divindade alterada ou

<sup>21</sup> Idem, «*São Paulo* de Teixeira de Pascoaes», *ibidem*, vol. VI, p. 621.

<sup>22</sup> Cf. idem, *ibidem*, p. 616.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Cf. *ibidem*.

diminuída pela criação»<sup>26</sup>. No século xx português, este conceito dialético de Deus, como proposta para a solução do problema do mal encarado ontologicamente, irmana Pascoaes com o Sampaio Bruno de *A Ideia de Deus* e com Junqueiro, ambos proficientes pensadores da união e da cisão. Leonardo terá do mal um conceito ético, fruto da subjetividade livre, e ultimamente reconduzido, como em Amorim Viana, à deficiência da criatura.

Na leitura do *São Paulo*, a aproximação de Pascoaes a Bruno é significativa, pois que Leonardo interpretará o universo da criatura em ambos sob o signo de um saudosismo reintegracionista. A criação saudosa de ambos resgata-se ou procura esse processo de resgate, reintegrando-se em Deus<sup>27</sup>.

A afeição de Pascoaes a uma ontologia do mal, de pressupostos neoplatónicos e maniqueus, dificulta-lhe, segundo Leonardo, o convívio com São Paulo, tornando espinhosa, por exemplo, a compreensão do perdão, pedra de toque de Cristo, alheia à tragédia grega, que é, aliás, o cenário onde Pascoaes se move, como bem o mostra Leonardo ao designar o poeta como poeta-coro. Este tópico da tragédia grega como chave de Pascoaes para a biografia de São Paulo, onde o narrador-poeta se constrói como coro da tragédia nas observações e reflexões que faz, constitui um elemento hermenêutico de importância na leitura crítica de Leonardo, pois dá como compreendida no trágico a narrativa de Pascoaes, donde a crucialidade do destino para Pascoaes e a menorizada inteligência que tem da esperança cristã, cuja fonte de sentido está no Cristo ressuscitado.

É a versão maniqueia da tragédia grega e, creio, a noção de um destino que condena o homem e toda a criatura à fatalidade que são as figuras hermenêuticas limites da narrativa de Pascoaes no *São Paulo*, que Leonardo notavelmente assimilou ao notar que o perdão de Cristo não pode ser entendido no contexto do trágico e numa situação teórica que concebe o mal como substância. Escreve:

As Euménides não perdoam?

E porquê? Porque lhes é impossível perdoar, pois elas são a projecção do nosso crime e da vingança da vítima, elas, as Fúrias, de *olhar seco e sem lágrimas*.

E porque pode Cristo perdoar?

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Cf. ibidem*.

Porque o mal não é uma substância, mas o efeito duma liberdade negando, escusando-se, fugindo às solicitações dum amor operoso e onnipresente<sup>28</sup>.

A este amor, fundamentalmente crístico, motor da sociabilidade, do convívio com outro e da própria história, não acedeu Teixeira de Pascoaes, limitado que ficou pelo seu deus dialético e maniqueu. A tragédia grega em Pascoaes está, por exemplo, na atitude que o levou a interpretar a conversão de São Paulo como tendo na raiz o crime e o remorso do Apóstolo por ter sido o responsável pela execução de Santo Estêvão. Leonardo Coimbra notá-lo-á, e replicará ao poeta que 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 [que] torne eficiente»: «Em vez da cólera da vítima feita Fúria, o perdão do mártir feito amor de caridade.»<sup>29</sup>

O trajeto de Pascoaes é herético, diz-nos Leonardo. O livro em si é cristão e católico «no sentido profundo da inquietação e da pesquisa»<sup>30</sup>, mas envolvido por «heresias gnósticas, maniqueístas, marcionistas, docetas, etc.»<sup>31</sup>. A questão verdadeiramente final para Pascoaes ou que Leonardo formula como sendo a questão de Pascoaes é a de saber se a estrada de Damasco é apenas «o minguado milagre de puro humanismo», que a esta instância humanista fica reduzido, ou é «o autêntico milagre do real encontro, da alma e do corpo, de São Paulo com o Cristo da história, morto e ressuscitado»<sup>32</sup>. Eis a inquietação da pergunta pelo sentido da história, que ainda hoje não pode calar o coração do leitor que se aproxima do *São Paulo* de Teixeira de Pascoaes.

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 617.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 620.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 621.

## Capítulo XIII

### Filosofia criacionista e filosofia messiânico-profética

Não há qualquer relação de forma e conteúdo de *O Pensamento Criacionista*<sup>1</sup> de Leonardo Coimbra com a *Arte de Ser Português*<sup>2</sup> de Teixeira de Pascoaes, embora editados no mesmo ano. O primeiro é um livro estritamente filosófico, organizado a partir da reunião das lições que o autor pronunciou na Universidade Popular do Porto, em abril e maio de 1914, onde expõe os fundamentos e desenvolvimentos da sua filosofia, que designou de *criacionismo*, substantivo com que intitulou a primeira obra, de 1912, que tornou público o seu sistema. O segundo, editado como aquele em 1915, corresponde às preocupações programáticas de Teixeira de Pascoaes para a renovação cultural e política da nação portuguesa, que fixa na escrita os ideais da ação reformadora do poeta à frente do movimento cultural da Renascença Portuguesa, que chefiou até 1916 e cujas aspirações e objetivos identificou com o seu nacionalismo literário, filosófico e político.

O livro de Pascoaes, que constitui um marco da historiografia da ideia de Portugal no mundo, como pátria, nação e missão, retoma o que há de remoto e arquétipo da tradição portuguesa, que remonta em génese à nossa nacionalidade, cuja geografia física nasceu em simultâneo com a geografia do imaginário, que, pela crença e o fervor religiosos, a profecia e a lenda, singularizou o reino de Portugal como reino prometido a Cristo, sagrado pelo verbo de uma excecional missão no mundo, que o grandioso espírito do Padre António Vieira alcançou à universalidade na sua *História do Futuro*. Esta é, pois, a linha da nossa tradição messiânico-profética, a ressurgir pela pena de Teixeira de Pascoaes nas páginas de *A Arte de Ser Português* como o mais importante ingrediente de uma peça: a ontologia de Portugal.

<sup>1</sup> Cf. Leonardo Coimbra, «O Pensamento Criacionista», *OC*, vol. II, pp. 177-295.

<sup>2</sup> Cf. Teixeira de Pascoaes, *Arte de Ser Português*, Lisboa, Edições Roger Delraux, 1978.

Não será demais chamar a atenção para a posição emérita do livro de Pascoaes na construção de uma ontologia da pátria portuguesa pelo desbravamento ideativo, por vezes onírico, que faz do ser de Portugal. Animado, e uma vida de alma que ainda hoje nos desassossega, o poeta procura o ser de Portugal através e além da fenomenologia da cultura e da literatura, e daí a importância que nas suas páginas dá à tradição remota do messianismo português, matriz em que se vêm enxertar o sebastianismo, o saudosismo e o paracletismo, cujas razões, subterrâneas na cultura portuguesa, marcam a visão da história de Portugal e traduzem-na segundo o sentido do providencialismo.

O esteio da pedagogia, bem como da antropologia que lhe é adrede, está na vocação ontológica da *Arte de Ser Português* para instruir a viagem de desocultamento do ser de Portugal *comum* com a revelação do ser dos Portugueses. Esse «comum» ilumina a apologia de Pascoaes de uma *verdade portuguesa*, cujo conhecimento vem impor-se como «força reconstrutiva da Pátria, dentro do seu carácter, da sua alma tradicional evoluída até ao grau de perfeição atingido pelo espírito humano, no século presente»<sup>3</sup>. Não só necessita tal verdade de um ensino e de uma pedagogia, que Pascoaes contemplou no sistema de ensino português como possibilidade, se ele se abrisse às suas ideias, como exige um cultivo, a perseverança de um hábito bom, isto é, uma arte, um fazer, cuja *poiética* não acontece senão pela consciência do que se é e pelo agir no mundo em concordância com o que se é.

A arte de ser português, que implica o ser e o dever-ser, tem um fim, «a renascença de Portugal», que há que operar «pela reintegração dos portugueses no carácter que por tradição e herança lhes pertence, para que eles ganhem uma nova atitude moral e social, subordinada a um objectivo comum superior»<sup>4</sup>. Livro apologético ou de apologia da ideia de Portugal, até da Raça, livro que sinaliza uma ideologia nacionalista dos valores e da cultura de um povo, livro de esperanças de Portugal, como se diria glosando um Vieira, livro como conhecimento de verdades arquetípicas existindo além das transitórias, livro que é uma axiologia ou uma constelação dos valores pátrios, livro de culto e de cultivo, tudo isso é o livro de Pascoaes, a *Arte de Ser Português*.

A expressão eloquente do messianismo de Pascoaes, cujos delineamentos dão passagem a uma filosofia messiânico-profética, também saudosista, que

<sup>3</sup> Idem, *ibidem*, p. 12.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 18.

tem sido interrogada de Fernando Pessoa a Agostinho da Silva e que não se suspendeu nos limiões do século XXI, pois que não é indiferente a recentes gerações, não se encontra nem é suscetível de avistar-se nas linhas reflexivas de *O Pensamento Criacionista*, que, insista-se, é o livro de um filósofo e do trabalho grave da sua razão sobre a palavra, a metáfora e o conceito, sem desprezo para o valor filosófico da obra de Pascoaes e dos filosofemas que gravitam na sua poesia, que ele veio, aliás, a refletir em obras singulares como *O Homem Universal*<sup>5</sup> e *A Minha Cartilha*<sup>6</sup>.

No livro de Leonardo Coimbra há efetiva ausência de uma linha ideológica, de política programada, clara na *Arte de Ser Português*. Trata-se, de facto, de um livro não ideológico, que, na maioria das suas páginas, reflete sobre teoria do conhecimento, vindo a esboçar a sua própria tese filosófica nesse domínio, de signo idealista e espiritualista, para caminhar, por meditação alargada, para os universais problemas da filosofia, tais os do uno e o múltiplo, do mesmo e o outro, vindo a cingir o problema de Deus. Nele encontrará o leitor uma gnosologia, uma epistemologia e, finalmente, uma metafísica, desprendendo-se desta a visão ultimante, já ontológica, já teológica, do ser, do ser dos entes e do ser de Deus.

Se quisermos, *O Pensamento Criacionista* consagra e explica o apocalipse de uma ideia, que foi anunciada em 1912, no texto de *O Criacionismo: Esboço de um sistema filosófico*<sup>7</sup>, e que o pensador não deixou nos anos posteriores de aprofundar. É assim que o livro de 1915 se apresenta: «[...] um resumo e uma confirmação dos resultados anteriormente colhidos»<sup>8</sup>. E assim é. Não que traga algo de novo à obra anterior; pode dizer-se, porém, que é nova a sistemática de organização de ideias, traduzindo segurança no manejo dos conceitos e sua epistemologia, ora tornando claras muitas linhas de articulação da teoria do conhecimento, ora tornando visíveis as coordenadas de uma conceção dialética da realidade como sistema de pensamento – que é o sumo e a identidade do criacionismo – e das suas mais substantivas relações com a metafísica.

<sup>5</sup> Idem, *O Homem Universal*, Lisboa, Edições Europa, 1937.

<sup>6</sup> Idem, *A Minha Cartilha*, Figueira da Foz, s.n., 1954.

<sup>7</sup> Leonardo Coimbra, «O Criacionismo: Esboço de um sistema filosófico», *OC*, vol. I, t. II, pp. 9-378.

<sup>8</sup> Idem, «O Pensamento Criacionista», *ibidem*, vol. II, p. 180.

De nenhum modo penso que o criacionismo possa ser entendido como uma forma, esotérica ou não, de messianismo ou que proponha, ainda nos páramos da sua reflexão, tanto metafísica quanto teológica, uma forma de sabedoria convivente com o profetismo que é comum nas tendências sebastianistas, cuja fonte embriaga o messianismo de Pascoaes. O criacionismo, que quis manter-se sempre como filosofia – quer dizer, uma experiência da razão, embora uma razão convivente com o que constitui a alteridade de si (afetividade, emoção, comoção, lirismo, poesia...) –, não confunde o seu espiritualismo com qualquer forma de messianismo (que submeteu pela crítica em obra mais tardia do que aquela que comento, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*<sup>9</sup>, a propósito das tendências messianistas da alma russa) nem com o amálgama, por exemplo, do paracletismo, de que é parente o vertiginismo de Raul Leal, que o próprio Leonardo Coimbra criticou<sup>10</sup>.

Tal não significa que o criacionismo, que sempre se exprimiu cristão e que se confessou católico na última obra publicada em vida, repudiasse o veio semita da crença messiânica, com que convive pela esperança crística e pela centração da História em Cristo. O messianismo da sua esperança é essencialmente cristológico e jamais toparemos no criacionismo com outra coisa diferente disso. De facto, olhando agora para o seu pensamento político e as preocupações sociais que manifestou, nem aí encontramos formas explícitas ou sequer suspeitas de messianismo político, tal como não há nele qualquer conceção messiânica de povo e, em particular, do povo português, como em Pascoaes.

O crítico, hermeneuta do texto leonardino, há, pois, de notar que a obra do filósofo criacionista tornou marginal o núcleo mais grave do imaginário religioso e político de Teixeira de Pascoaes e da Renascença Portuguesa. A sua teoria da cultura, que a tem em alto grau especulativo, passa completamente ao lado do messianismo político e das suas formulações profetológicas. Esta constatação deve fazer-nos refletir, pois que nos revela o filósofo imune ao imaginismo filosófico-literário de Pascoaes e à tradição popular do sebastianismo que neste e por este se perpetua.

O que Leonardo terá aceitado de Pascoaes, que, no entanto, não está visível no texto de *O Pensamento Criacionista*, mas que se encontra noutros textos e passagens dispersas das suas obras (vejam-se os casos de *A Alegria*,

<sup>9</sup> Cf. idem, «A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre», *ibidem*, vol. VII, pp. 21-388.

<sup>10</sup> Cf. idem, «A Liberdade Transcendente: *De Raul de Oliveira Leal*», *ibidem*, vol. II, pp. 138-139.

a *Dor e a Graça*<sup>11</sup>, de 1916, e, de 1923, o disperso «Sobre a Saudade»<sup>12</sup>), nem foi o saudosismo na forma política, cultural e social com que o cunhou Pascoaes, mas o que dele aceitou foi o núcleo da saudade, o que quer dizer que se abriu a um conceito e realidade que superam a visão de Pascoaes, pois que a saudade antecede historicamente o saudosismo, sendo ainda pela pena do criacionismo – há que reconhecê-lo – que ela sobrevive como filosofia depois do saudosismo, cuja primeira influência se adivinhou na filosofia da saudade de António Dias de Magalhães, SJ, e veio a confirmar-se em Afonso Botelho, Dalila Pereira da Costa, Pinharanda Gomes, entre outros.

Leonardo, em verdade, dá uma interpretação não saudosista da saudade, revelando-a experiência pensável, e filosoficamente dela extraiu uma gnosiologia e uma metafísica, notavelmente estudadas por Manuel Barbosa da Costa Freitas, OFM, nos artigos que lhe dedicou<sup>13</sup>. Apesar de tudo, Teixeira de Pascoaes, de quem Leonardo Coimbra esteve sempre muito próximo – eram diletos amigos, conviventes pelo coração, a sensibilidade e o intelecto –, não deixou de olhar para o criacionismo, designando-o uma forma de saudosismo. 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.

Teixeira de Pascoaes viu em Leonardo Coimbra o filósofo consagrado da Renascença Portuguesa. Admitiu-o em 1913, no texto «O génio português na sua expressão filosófica, poética e religiosa», ao contemplar no criacionismo a forma filosófica suprema do *Génio da Raça*:

Em Leonardo Coimbra, a Saudade é já ideia, construído sistema dialéctico. [...] vede a que sublime altura filosófica Leonardo Coimbra elevou a alma da sua Raça, que é a Saudade e, por conseguinte, a matéria e o espírito cosmicamente fundidos num perpétuo abraço amoroso e criador!<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Idem, *A Alegria, a Dor e a Graça*, *ibidem*, vol. III, pp. 41-201.

<sup>12</sup> Idem, «Sobre a Saudade», *ibidem*, vol. V, t. II, pp. 318-342.

<sup>13</sup> Cf. Manuel Barbosa da Costa Freitas, *O Ser e os Seres: Itinerários Filosóficos*, vol. II, Lisboa, Editorial Verbo, 2004, pp. 377-408.

<sup>14</sup> Teixeira de Pascoaes, «O génio português na sua expressão filosófica, poética e religiosa», in *A Saudade e o Saudosismo: Dispersos e opúsculos*, compilação, introdução, fixação e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio & Alvim, 1988, p. 82.

Pode, pois, notar-se que a passagem da *Arte de Ser Português* – onde se pondera que no criacionismo «Já nitidamente se vê a aurora de um pensamento português, o qual representa a cristalização luminosa da penumbra sentimental e originária do ingénito lirismo religioso e saudoso dos lusíadas»<sup>15</sup> – prolonga e confirma o que sobre Leonardo dissera Pascoaes anteriormente. E o que foi que ele disse realmente? Que achava no criacionismo uma forma filosófica do saudosismo, o que consiste, no fundo, em sublinhar a ideia de uma filiação do criacionismo no saudosismo. Não penso ser possível consenti-lo.

Antes da formulação do saudosismo de Teixeira de Pascoaes como programa dos renascentes portugueses, já o filósofo na sua juventude dava os passos que haveriam de levá-lo à tese de 1912, *O Criacionismo*, que surge com total independência do ideário de Pascoaes e da Renascença Portuguesa. Por outras palavras, o criacionismo é anterior ao surgimento da Renascença, pelo que, em verdade, não nasceu do seu universo nem lhe respirou a atmosfera.

Deste modo, as aproximações que lhe fez Pascoaes, procurando defendê-lo como forma de saudosismo, e porque não encontram terreno favorável na cronologia dos factos, consiste numa interpretação do pensamento criacionista que cai sob o índice das apropriações ideológicas, o que a própria obra de Leonardo naturalmente nega pelo estatuto da sua filosofia, em geral, e pelo estatuto da sua filosofia da saudade, em particular. Acresce também dizer que o criacionismo de Leonardo Coimbra nunca surgiu no palco público da nação portuguesa enquanto programa de reabilitação do génio nacional, como o foi o saudosismo, apesar de Leonardo ter desenvolvido ação política, também como reformador de mentalidades e educador do povo.

Em síntese, as aproximações entre *O Pensamento Criacionista* e a *Arte de Ser Português*, apesar de convergentes no ano de edição e de terem sido obras escritas por autores que se reconheceram parentes espirituais, revelam caminhos e destinos diversos, vivem e experienciam universos e atmosferas de respiração que não são os mesmos, embora cada qual a seu modo tenha intentado conduzir-se à mais seleta e pura ordem da verdade.

---

<sup>15</sup> Idem, *Arte de Ser Português*, *op. cit.*, p. 97.

## Capítulo XIV

### O criacionismo em face do budismo

As referências de Leonardo Coimbra ao budismo são dispersas e desiguais ao longo da sua obra. Não configuram uma abordagem persistente ou sistemática da doutrina. Tal constatação não impede de reconhecer nelas a atitude inspetiva do pensador: sopesou criticamente os temas doutrinários fundamentais de Buda, importou-lhe o núcleo especulativo da metafísica religiosa que contém e visou as consequências, pensadas e de impensado, que essa metafísica gerou no Ocidente, em autores como Schopenhauer e Eduard von Hartmann ou, entre nós, Antero de Quental, Oliveira Martins, Sampaio Bruno, Guerra Junqueiro e Teixeira de Pascoaes, para referir os que mais insistentemente aparecem refletidos a tal propósito.

A crítica leonardina dessas consequências nos aludidos pensadores interessa-me menos e mais a posição do próprio Leonardo Coimbra, cuja matriz cristã de pensamento operou na forma como se abeirou do budismo. Não é difícil reconhecer, em virtude da opção religiosa de Leonardo pelo cristianismo, a inexistência de osmose entre o seu criacionismo e o budismo. Na leitura que faço, governam nesta relação os pressupostos metafísicos da filosofia criacionista e os da tradição semítica das religiões proféticas, relativamente aos quais Leonardo Coimbra não deixou também de operar na crítica.

A impermeabilidade da sua filosofia à noção teológica de criação *ex nihilo*, considerada, no problema, o mais *plebeu dos vícios* do pensamento por enclausurar no tempo o ato de criação, que não necessita nem do tempo nem de começo, mostra bem o pensador independente que foi<sup>1</sup>. Julgou o tema do

---

<sup>1</sup> Para o problema da criação do mundo a partir do nada, tenha-se em conta «O Criacionismo: Esboço de um sistema filosófico», *OC*, vol. I, t. II, p. 317.

nada como conceito limite da especulação humana e aplicou-o a traduzir o ser por outro, estanciando o criado nesse jogo penitente de luz e sombra, de ser e *não ser*, de dádiva e drama.

É precisamente a questão do nada como *não ser* ou *quase ser* e a amorosidade da dádiva criando e sustentando o criado que impõem por distinta da budista a visão criacionista do pluralismo ontológico, que reage, pelos laços substantivos do uno aos múltiplos, tanto ao vacuismo budista da existência quanto à velha doutrina hindu de *maia*. Este é um dos núcleos filosóficos do budismo que mereceu a atenção de Leonardo: o uno e o múltiplo ou a natureza do ser e a dos entes, com que se relacionam ainda os enigmas da individualização, da consciência e da pessoa.

A recusa, pelas sobreditas razões, do *ex nihilo* poderá levar a que se pense que o criacionismo leonardino possui do ato de criação divina um conceito menorizado. Em Leonardo, pelo contrário, o ato criador supõe a criação contínua, que não carece nem do tempo nem do nada, pois que não concebe o pensador um antes e um depois da criação. O divino criar é ato puro permanente. Recusa-se a ideia de um Deus criador que fosse pensável sem a criação e as criaturas, pelo que um vínculo de coeternidade do criador às criaturas cumpre ser admitido desde sempre. Aqui, a especulação leonardina, por esse vínculo de coeternidade, não deixou de experienciar dificuldades no que respeita à explicação cosmogónica do nascimento do mundo, que veio a solver ao admitir a cisão ética das almas pelo pecado do orgulho.

A separatividade introduziu o caos e fragmentou o Éden espiritual, habitação primordial das almas vivendo na luz do amor divino. Foi aí a origem da matéria. Transviadas, as almas, no seu arrependimento, clamaram do vácuo abissal pelo socorro de Deus. Este mundo e, com ele, o começo do tempo e da história, mas também do sofrimento, da dor e da morte, são a resposta divina ao apelo do ser humano. Deus ordenando o caos e resgatando as almas na sementeira dos corpos não necessita, para o pensamento de Leonardo, da explicação pelo ato que cria a partir do nada.

O criacionismo declara a impensabilidade do nada e não foi mais além, admitisse embora que, como conceito limite do pensar, pudesse o nada ser algo mais no *para além* do limite ou um pouco mais do que a fórmula categorial da negação. Pese o facto, a filosofia de Leonardo não ousou ver no nada a outra face do ser, o seu nome inominado ou a categoria ontológica que

traduzisse a insubstancialidade do *não nada*, tenha, no entanto, pensado essa insubstancialidade.

Uma das afinidades do criacionismo com o budismo está exatamente aqui, na explanação da insubstancialidade, que bem mostra, e no criacionismo, os extremos do pensar de que foi capaz. A fórmula, que se colhe nalguns dos seus textos, de que Deus não existe, *superexiste*, revela francamente a direção do seu olhar especulativo para o que, no limite do conceito, transcende o próprio limite e provoca o salto da visão ginástica ou a subida a imponderáveis alturas.

Tendo declarado a impensabilidade do nada, não foi na relação com este que o criacionismo pensou a insubstancialidade do ser, mas na relação com a categoria do excesso, categoria privada da filosofia leonardina que procura exprimir a diferença ontológica do ato ao atuado, do criar ao criado e do criador à criação. Como excesso, Deus é ato no ato, assim dito para marcar a desmesura do infinito ou a transcendência do absoluto. Mas este absoluto criacionista não é o absoluto búdico, a cuja insubstancialidade melhor acode a noção de vacuidade (*çûnyatâ*) do que as noções de ser e de não ser. Provavelmente, teria tido aqui o criacionismo, na penetração da doutrina de Buda, motivos para repensar o nada no além limite do seu conceito e chegado a preconizar o absoluto como o que é para lá do ser e do não ser.

Vários motivos impediram uma tal orientação do criacionismo, que não sopesou as possibilidades que o budismo lhe poderia ter oferecido nesta matéria: permaneceu no interior da ontologia clássica ocidental, apesar da crítica feita ao substancialismo, preso que ficou à fórmula ontológica do *ser enquanto ser* e a uma conceção do nada ou como ilusão entitativa do pensamento, ou como ausência psicológica do objeto, ou como experiência de negatividade, o que traz ao de cima, pelo menos para a categoria do nada, a tendência da lógica eleática.

A crítica de Leonardo Coimbra ao eleatismo é, neste ponto, plena de curiosidades, pois não viu que também, quanto à questão do nada, foi dele alvo a sua filosofia. Como tendência do pensamento, a lógica eleática informa as ontologias estáticas e dá lugar à conceção totalitarista do uno, que o filósofo vê presente no pensamento schopenhaueriano e hartmanniano, com o qual contraem também relação a metafísica naturalista do budismo e as metafísicas de pensadores e poetas portugueses como Antero, Junqueiro e Pascoaes.

Notável é o modo como Leonardo, na acusação de eleatismo por analogia, rejeita a doutrina de Buda quanto à forma como esta resolve os problemas da individuação e do pluralismo ontológico pela impermanência de todas as coisas e a redução de estas à unidade do absoluto. Leonardo mostra aqui conhecer o conjunto das verdades santas que Buda anunciou no Sermão de Benares e que dizem respeito à universalidade da dor, à sua origem, à sua supressão e à via que conduz à supressão.

A primeira verdade santa consiste na revelação da existência como dor – o nascimento é dor, a senescência é dor, a morte é dor, conhecer é dor, enfim, tudo é dor no que diz respeito a este mundo, ao corpo, às sensações, às representações.

A segunda verdade anuncia que a fonte da dor está na sofreguidão de existir, no querer viver que encarcera o ser humano no ciclo de mortes e renascimentos (*samsāra*).

A terceira verdade propõe a extinção daquela sede de existência, o aniquilamento do seu desejo, conhecida que é a raiz da própria dor.

A quarta e última verdade coloca-nos no caminho para a extinção da dor. O nirvana búdico, que constitui um estado que escapa ao infortúnio da existência e do tempo, liberta o ser humano do ciclo fatal da palingenesia.

Leonardo reage à doutrina da impermanência por considerar que há densidade ontológica dos plurais e vínculo a uma unidade que os sobrepua e que justifica aquela mesma densidade. Não só aquela unidade é definida no criacionismo como a presença do Ser nos seres como esta presença aponta radicalmente para um transcendente que não é o absoluto búdico nem o uno eleático, mas o Deus pessoal das religiões proféticas.

Os temas criacionistas da densidade dos seres, da diferença ontológica, da criação e do personalismo divino são aqui decisivos para estabelecer a diferença entre a soteriologia budista, que se faz pela proposição gnósica do conhecimento e a moral, e a soteriologia criacionista, que não desprezando as vias do conhecimento e da moral, exige, no entanto, a doutrina teológica da graça, o socorro da Caridade divina.

Do mesmo modo, a questão da imortalidade das almas tem o seu firme esteio naqueles temas, já que para Leonardo não há aniquilação das memórias pessoais. Não consentiu o pensador português a metafísica de resignação que se encontra na libertação búdica do eu pelo conhecimento da sua realidade não substancial, ou ilusória, e o trânsito que daí segue até à sua fusão no

absoluto, o que criticou, por exemplo, ao budismo ocidentalizado de Antero, em cuja ética e na noção de absoluto parece refratar-se a doutrina da aniquilação da consciência<sup>2</sup>.

O problema da consciência introduz o da relação da *realidade* com a *representação*, e a este último problema foi muito sensível Leonardo Coimbra. Das palavras de Buda no Sermão de Benares, quando revela aos discípulos a segunda e a terceira verdades santas, não é impossível deduzir os pressupostos de uma *fenomenologia do ser*, para aproveitar uma típica expressão anterior. Feita a aceitação de que a representação não é mais do que um espelho de ilusões ou o véu de maia cobrindo uma realidade mais essencial, quer na expressão de um Pascoaes quer na de um Schopenhauer, fica a descoberto, por analogia, o nexa kantiano entre o númeno e o fenómeno, o que, na leitura de Leonardo, representa, no Ocidente, uma resposta à questão da representação, similar da budista.

As gnosiologias ocidentais, de Kant aos nossos dias, procuraram vias de solução para a representação, ora recusando o númeno, ora propondo o fenómeno, ora estanciando na síntese entre eles. O criacionismo, embora recuse o conceito de númeno (prefere o mais clássico de «ideia» para definir-se *ideorrealista* em gnosiologia e ontologia) e suas eventuais aplicações categoriais, coloca-se do lado das gnosiologias da síntese ao admitir que o pensamento atinge o que quer que é de real no fenómeno, pelo que a representação, sempre inadequada na relação com o ser, que é excesso, não deixa de estar na órbita de este e na relação com ele. Com tal convicção não poderia Leonardo aceitar do budismo o conceito de que a verdade do fenómeno está na ilusão, mas na iluminação do ser no fenómeno, presença que anuncia que a representação (conceitos, percepções, sensações) no criacionismo institui uma das vias para o acesso ao ser, entre outras possíveis, como a cultura, a técnica e a linguagem.

A reflexão que moveu Leonardo, em *A Alegria, a Dor e a Graça*, a estabelecer e a pensar a arquitetura das representações sensíveis mostra em toda a sua suficiência um pensamento atento à reabilitação ontológica do corpo e da matéria. As sensações de alegria, de dor e de graça, com toda a sua força oceânica, poética e emotiva, constituem o que o filósofo designa por *núcleos*

---

<sup>2</sup> Mostrou-o Leonardo sobretudo no «Pensamento Filosófico de Antero de Quental», *OC*, vol. IV, pp. 329-448.

*de realidade*, quer dizer, são escoras ontológicas do ser, do estar, do agir e do pensar humanos, formas ou modos que refletem a íntima convivência com a presença e o seu excesso criador.

O tópico da representação sensível introduz-nos na simpatia de Leonardo pela visão dolorida da existência que há em Buda. Ainda que criticasse o seu núcleo pessimista, e fê-lo muito na relação mais direta com o budismo schopenhaueriano, é aqui o maior momento de afinidade metafísica entre criacionismo e budismo, naquele exato ponto que traduz Leonardo Coimbra como filósofo da dor. A dor que provoca o conhecimento de saber-se existindo, a dor da cisão, a dor do envelhecimento e da morte, a dor da união que há no amor e na separação, a dor do desejo, enfim, o sofrimento causado pelo mal, a angústia, o desespero e a saudade, preocuparam o pensamento criacionista.

Se na religião da dor, que é o budismo, a positividade da dor é encarada como conhecimento que opera a libertação e se igualmente a mesma forma de conceber se exprime no criacionismo, não poderiam ser mais diferentes como atitudes metafísicas perante o destino da dor. A dor no criacionismo, tal como as sensações de alegria e de graça, abre a visão do homem ao infinito. Este infinito é o infinito cristão do amor, da dádiva e da caridade, pelo que a dor é tocada pela esperança da remissão. No limite, não é Buda mas Cristo. No limite, não é o Nirvana mas a Redenção do Verbo. E no limite, a dor criacionista figura a *Mater Dolorosa* sofrendo a morte, a ausência e a esperança do regresso.

## Capítulo XV

### **Criacionismo, positivismo e pós-positivismo (1910-1940)**

O entendimento das relações críticas do criacionismo de Leonardo Coimbra com o positivismo excede o quadro cultural da primeira década do século xx e exige um recuo ao combate antipositivista que se manifestou nas últimas três décadas de Oitocentos, que se polarizou em torno do idealismo espiritualista de autores como Antero de Quental e José Maria da Cunha Seixas, do espiritualismo católico, onde avulta o Padre José Joaquim de Sena Freitas, até à crítica de Sampaio Bruno, que se manifesta em 1898, com a publicação de *O Brasil Mental* e se prolonga em *A Ideia de Deus* (1902) e *A Questão Religiosa* (1907).

Está aí o contexto de génese, explicativo de apresentar-se o criacionismo na cena cultural portuguesa do início do século xx como uma forma evoluída de antipositivismo, feita a passagem de Antero a Bruno, colhendo-se também aí, sobretudo pelo diálogo que Leonardo Coimbra enceta com estes, as filiações do filósofo criacionista, que estão na nascente da poderosa crítica que, mormente a partir de 1912, com *O Criacionismo: Esboço de um sistema filosófico*, moveria ao positivismo nas suas múltiplas tendências, num fôlego nunca desmaiado, que subsistiria ainda na sua última obra publicada em vida, de 1935, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, onde o cientismo positivista se queda criticado como uma forma de humanismo antropolátrico<sup>1</sup>.

A Antero de Quental, a figura mais marcante da reação cultural contra o positivismo, e a José Maria da Cunha Seixas, seu condiscípulo em Coimbra, que com aquele, nas duas últimas décadas do século xix, rivaliza em importância na crítica antipositivista – mas menos conhecido e, por isso, de impacto menor

---

<sup>1</sup> Cf. «A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre», *OC*, vol. VII, pp. 103-105.

na cultura do seu tempo –, associam-se Oliveira Martins, Francisco Machado de Faria e Maia e Domingos Tarrozo. São todos representantes ilustres do antipositivismo finissecular de Oitocentos. Avulta a seguir Sampaio Bruno, já nos fins do século e princípios do século xx, revelando na sua obra um consistente ataque aos pressupostos da corrente positivista, que não era mais uma entre as correntes de intelectuais que pretendiam a renovação da pátria em todas as suas esferas, mas um programa de teoria e de ação, que instalando-se na sociedade portuguesa, com eficácia invadiu e tomou posse da Primeira República, da vida política, das instituições, da educação, do pensamento e da cultura no país.

A refutação brunina do positivismo tem em consideração as figuras representativas do antipositivismo oitocentista, aquelas que enunciei, excetuando Faria e Maia, a que não alude. Mais do que o intencional esboço de uma continuidade entre eles e Bruno, o próprio Bruno reconheceu a sua crítica como distinta da daqueles, e tinha razão, pois que é nele que se exprime, pela primeira vez, a crítica vasta do positivismo como filosofia, ideologia e projeto de ação, sendo disso o maior exemplo o seu *O Brasil Mental*, onde ele próprio testemunha terem sido os trabalhos anteriores inconsistentes ou deficientes na refutação do positivismo, por isso incapazes de reconstruir o que o positivismo destruiu na nação portuguesa:

Este movimento reconstrutivo – escreve – operou-se deficientemente entre nós, porque quedou nas ambições metafísicas dos Srs. Domingos Tarroso e Cunha Seixas, nos raptos intermitentes de Antero de Quental e nas indecisões teóricas de Oliveira Martins<sup>2</sup>.

Em «Bruno, Filósofo», um texto de 1915<sup>3</sup>, Leonardo exalta *O Brasil Mental* de Bruno, onde «é notável o estudo sobre Spencer, e, muito particularmente, a crítica de Comte»<sup>4</sup>. Considera que o positivismo «magoava a natureza metafísica de Bruno»<sup>5</sup> e que este «ataca a Raiz do pensamento positivista, com a clara

<sup>2</sup> Sampaio Bruno, *O Brasil Mental: Esboço crítico*, Porto, Lello Editores, 1997, p. 186.

<sup>3</sup> É publicado em dezembro de 1915, em *A Águia*, ano VII, 2.ª série, n.º 48. Cf. Leonardo Coimbra, «Bruno, Filósofo», *OC*, vol. II, pp. 297-301.

<sup>4</sup> *Idem*, *ibidem*, p. 298.

<sup>5</sup> *Idem*.

consciência de que só assim evitará os seus maus frutos – os despotismos»<sup>6</sup>. Muito longe de considerar Sampaio Bruno como um positivista, apesar de metafísico, como o verã Amorim de Carvalho, em 1960<sup>7</sup>, Leonardo considerá-lo-á um antipositivista, assim como mais tarde o seu discípulo Álvaro Ribeiro, e, depois deste, passando por José Marinho, o considerariam do mesmo modo as gerações que no futuro receberam a herança do criacionismo.

Falando de positivismo e de antipositivismo em Portugal cumpre não esquecer que este último não visa naquele uma doutrina monolítica. Sob a designação de *positivismo* vivem ideários múltiplos, por vezes díspares e contraditórios, como o materialismo, o naturalismo, o evolucionismo, o biologismo, o pragmatismo, o utilitarismo, o cientismo, etc. O positivismo francês, de Comte e Littré – não o de Laffite, que se penetrou no Brasil, não deu entrada em Portugal –, divulgou entre nós, a partir dos finais da década de 60 do século XIX, as suas tendências materialistas, cientistas e ateias, no instante em que o mesmo acontecia com o positivismo evolucionista, de origem inglesa, darwinista e spencerista, facto que explica por que os principais intelectuais positivistas, como Teófilo Braga e Manuel de Arriaga, exprimam sínteses monistas, com valor metafísico, pois cruzam o materialismo positivista de Comte e Littré com o evolucionismo. Sobretudo nos Açores, além de Teófilo e Arriaga, se fez sentir tal síntese cientista, com as valências do comtismo, do darwinismo e do spencerismo, numa plêiade de intelectuais de que registo os nomes: Filomeno da Câmara Melo Cabral, Eugénio Vaz Pacheco de Canto e Castro, Francisco de Arruda Furtado, Pedro Jacinto Galvão e José Nogueira Sampaio.

A doutrina positivista conheceu, desde o momento em que se manifestou, a oposição de sectores importantes da vida do País, nomeadamente exprimindo-se nos círculos católicos, onde, a par de Sena Freitas, avultam Manuel Eduardo da Mota Veiga, Manuel Fernandes Santana e Joaquim Alves da Hora, o último com uma obra geralmente pouco conhecida, mas onde visa com profundidade as teses positivistas, *Critica hodierni positivismi analysis*, de 1879, que constitui também documento da crítica teológica ao positivismo feita em Portugal.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 299.

<sup>7</sup> Alude-se à obra de Amorim de Carvalho, *O Positivismo Metafísico de Sampaio Bruno: As influências de Comte e Hartmann: Crítica e reflexões filosóficas*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1960.

A reação também se fez sentir da parte dos intelectuais racionalistas, idealistas e espiritualistas, ligados ou não à Igreja Católica, como são os casos já apontados de Antero de Quental e outros, que permanecem à margem da Igreja, e é também o de Carlos José Caldeira, jornalista católico, que imprimiu a obra *O Positivismo e a Sociedade*, de 1882, com extensa introdução de Sena Freitas. Avultam nos Açores, para o espiritualismo católico, o Cónego António Maria Ferreira, que sustentou uma polémica com José Nogueira Sampaio a propósito das origens da vida, e o jovem pensador vilafranquense António Ernesto Tavares de Andrade, desconhecido na historiografia da cultura portuguesa, que se reivindica de um espiritualismo que tem raízes na atração que demonstrou pelo espiritualismo do filósofo brasileiro Gonçalves de Magalhães, tendo sido leitor atento de Descartes, Maine de Biran, Jouffroy e Gratry.

Podemos por aqui acrescentar que o criacionismo, mas na sua forma tradicional teológica e católica, antes da sua laicização pela pena e o pensamento de Leonardo Coimbra, alimentou, antes dele, e com denodo, a face espiritualista de um combate sem quartel contra o positivismo, que, não obstante o permanente afã apologético, triunfou na República e na sociedade portuguesas. Um tal triunfo não pode deixar de ver-se ligado à extinção da Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra. Pese o facto de os estudos teológicos terem alcançado um grau de depauperamento naquela Faculdade, não era o ambiente de 1910 propício à sua conservação ou renovação. O desaparecimento dessa instituição foi um rude golpe, com consequências devastadoras para os estudos teológicos no País. Esta verdade histórica não tem sido suficientemente sublinhada, embora represente uma séria réplica do positivismo ao espiritualismo católico pela eliminação do mais ilustrado bastião do saber teológico em Portugal, além da negação do estudo universitário da teologia, o que se prolongou por muito tempo, até ao aparecimento da Faculdade de Filosofia de Braga, quase percorridos os anos 40 (1947), ou um pouco antes, com o surgimento da *Revista Portuguesa de Filosofia*, em 1945, elementos preanunciadores do que aconteceria em 1967, a criação da Universidade Católica Portuguesa.

Fossem quais fossem as razões, hoje ocultas para nós, Leonardo Coimbra adotou o conceito de «criacionismo» para batismo da sua filosofia, dando-lhe, a partir de 1909, uma feição inteiramente nova, que concretizaria na sua tese de 1912, *O Criacionismo*. Mas é curioso observar que, à semelhança do criacionismo católico finissecular de Oitocentos, o criacionismo leonardino surge

## Criacionismo, positivismo e pós-positivismo (1910-1940)

no contexto cultural do início do século xx lutando contra os materialismos emergentes, mais precisamente, e ainda no quadro do seu inicial anarquismo, contra o positivismo.

Em 1908, o ano zero do criacionismo, isto é, o ano imediatamente anterior à primeira formulação da filosofia de Leonardo como *hipótese criacionista*, nesse ano as relações do anarquismo, que foi a sua primeira atmosfera intelectual, com o positivismo carecem ainda da atenta ou detalhada crítica que virão a receber a partir de 1909, nos textos que elabora contra Alfredo Pimenta, que abraçara a linha anarquista de Jean Grave, Malato, Bakounine e Kropotkine, caldeados com Nietzsche e Stirner, procurando deles dar a síntese com o positivismo de Auguste Comte.

Fica como primeiro indício da genealogia da ideia do criacionismo o texto intitulado «A Inquisição Positivista», publicado em janeiro de 1909, onde o novel filósofo alude de facto à sua hipótese, dita criacionista, como a filosoficamente mais viável. A intuição da hipótese surge como uma revelação: «[...] o Ser é irreduzível a fórmulas e [...] tentá-lo é sistematicamente empobrecê-lo, desprezando o que, por mais profundamente vivo e criador, mais longínquo está da inércia e da quietude.»<sup>8</sup> A intuição da filosofia dialética que irá desenvolver entre 1909 e 1912 está aí, num ápice, sintetizada, formulada na contenda das hipóteses filosóficas, entre as quais a mais notavelmente referida é o positivismo de Comte.

Leonardo Coimbra abre a sua tese de 1912 com um capítulo que intitula «O Método», mas cuja sequência de conteúdos e fundamentações se mostra alheia a todo o espírito do método positivista, mais e melhor se revelando contra este. A obra, que se apresentou a concurso para professor assistente do grupo de filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, mostrava-se, logo nas linhas iniciais, marcadamente desviante, tendo o filósofo, num episódio infeliz que teve por arguente Silva Cordeiro, desistido do concurso.

Atente-se, pois, no facto de a obra atacar diretamente o positivismo na sua própria casa, instalado que estava na cátedra do saber. A ortodoxia do positivismo jamais poderia ter aceitado a entrada de Leonardo, que talvez ali tivesse ido iludido, estimando inocentemente poder dialogar, nem aquela obra, fora dos cânones da doutrina, que começava pelo uso da ironia, afirmando que um dos maiores benefícios que o positivismo presta à filosofia «é o da atenção que

<sup>8</sup> Leonardo Coimbra, «A inquisição positivista», *OC*, vol. I, t. I, p. 117.

hoje desperta a metafísica»<sup>9</sup>, o que devidamente ponderado significa dizer que o maior mérito do positivismo está no que ele não é, ou seja, na metafísica, e que a negação que ele faz desta levou historicamente à sua emergência.

O criacionismo leonardino incide fundamentalmente a sua atenção sobre a classificação das ciências, a tríade dos estados, o problema da certeza e da verdade e a generalização do «facto», donde a factologia que Leonardo faz entrar no *cousismo*, a atitude mental que consiste em generalizar um dado de pensamento a princípio explicativo do real, correspondendo assim a uma distorção do dinamismo criador característico do pensamento, seja em filosofia seja em ciência, e sustentando-se numa lógica de *reificação* (ou *cousificação*), próxima do realismo vulgar, para a qual conceitos como espaço, matéria, tempo e movimento são *cousas* e não elementos do processo dinâmico do saber que nunca estanca no dado ou no adquirido, mas que leva este ao processo dialético ininterrupto da criação do real pelo pensamento.

A Comte aponta, entre outros, dois erros basilares, que enformam quaisquer doutrinas e autores positivistas: o desconhecimento do que seja o problema da certeza e a ignorância do valor e limites da ciência<sup>10</sup>, e estes revelam-se sobretudo no trabalho classificativo das ciências.

É pleno o equívoco em que cai Comte quando identifica a certeza com a verdade, dado que esta, por metafísica, excede aquela, irreductível que é ao plano científico ou experimental; a ciência compreende o acordo nocional ou lógico das construções experimentais com os axiomas de onde parte o sábio, enquanto a verdade se encontra num outro nível ontológico, pese o facto de estar implicada na dialética do saber científico como a garantia mesma da certeza em ciência, mas de que o sábio se despreocupa, pois que lhe basta o âmbito da coincidência lógica da verdade com o verdadeiro. Mostrá-lo-á Leonardo sobretudo em *A Razão Experimental*, de 1923.

Quanto ao valor das ciências, não se encontra na limitação que pelas ciências se possa fazer do saber nem constitui o saber positivo o horizonte de justificação integral do espírito humano. Além disso, o suposto em que a seriação das ciências assenta mostra-se incoerente com a aposta antimetafísica da doutrina: só se pode classificar o saber admitindo, no ponto de partida, a ideia

---

<sup>9</sup> Leonardo Coimbra, «O Criacionismo: Esboço de um sistema filosófico», *OC*, vol. I, t. II, p. 15.

<sup>10</sup> Cf. *idem*, *ibidem*, p. 286.

## Criacionismo, positivismo e pós-positivismo (1910-1940)

de uma realidade dada e estável, o que dá entrada à metafísica no comtismo, mas que este ignora e, por isso, não fundamenta.

Como vemos, o criacionismo levou muito longe a sua análise do positivismo, envolvendo-o nos múltiplos aspetos, e criticando-o vastamente, ultrapassando neste sentido a crítica mais sistematizada de Bruno por relação aos seus antecessores. Mas não esteve sozinho neste combate.

Dos finais do século XIX até aos finais da década de 30 do século XX, são significativos alguns acontecimentos a que a historiografia da nossa cultura filosófica deverá atender: a crítica do positivismo por Sampaio Bruno e por Leonardo Coimbra, e o surgimento de novas correntes culturais, estético-literárias, filosóficas e políticas, que sob diversos modos repudiaram o positivismo, onde se realçam o movimento da Renascença Portuguesa<sup>11</sup>, o Integralismo Lusitano, o grupo da *Seara Nova* e os grupos de tendências modernistas e futuristas, de *Orpheu* e *Presença*; e do saudosismo e sebastianismo de Pascoaes ao messianismo de Pessoa, do racionalismo de António Sérgio e seareiros, nomeadamente Raul Proença, ao criacionismo dos discípulos de Leonardo, Sant'Anna Dionísio, Álvaro Ribeiro, José Marinho e Delfim Santos, coroa-se o ciclo de uma crítica do positivismo que se estende de Leonardo Coimbra até 1938, e daqui, já no avanço além de 1940, onde começarão a fazer-se sentir as novas tendências da fenomenologia, do existencialismo e das filosofias da existência, culminará em 1951, na obra *Os Positivistas*, de Álvaro Ribeiro, onde, a par do estabelecimento da crítica, se procede, pela primeira vez, a uma história do positivismo em Portugal, redigida de forma desapassionada e imparcial na avaliação de ideários e correntes.

1938, que assinalei como importante no coroamento da crítica do positivismo que vem do criacionismo de Leonardo Coimbra, é o ano de publicação da *Situação Valorativa do Positivismo*, de Delfim Santos, que contém uma resposta ao pós-positivismo sob a forma do neopositivismo. Este estudo, que constitui o relatório de síntese do período em que Delfim Santos esteve, entre 1935 e 1937, como bolseiro da Junta de Investigação Nacional, em Viena e Cambridge, constitui, em Portugal, um ensaio único sobre as teses do positivismo lógico, que visa no seu reducionismo e estreitamento de

---

<sup>11</sup> Para uma avaliação de alguns aspetos críticos da ofensiva antipositivista da Renascença, cf. AA.VV., *A Reacção contra o Positivismo e o Movimento da Renascença Portuguesa*, coordenação de Maria Celeste Natário, António José de Brito e Renato Epifânio, Sintra, Zéfiro, 2008.

visão metafísica e epistemológica, entre outras, da realidade, da verdade, da certeza, da verificabilidade e da indução.

Não sendo um texto que diretamente reflita sobre quaisquer expressões do neopositivismo em Portugal, a sua presença na nossa cultura serve também à avaliação crítica do neopositivismo que entre nós começou a manifestar-se na década de 30 com Abel Salazar, sendo aqui importante referir a polémica deste com Adolfo Casais Monteiro sobre o estatuto da metafísica.

Finalmente, para a história do pós-positivismo em Portugal, isto é, da sua aceitação e da sua revisão crítica, são de realçar os nomes, além do citado Abel Salazar, de Diogo Pacheco Amorim, Vieira de Almeida, Edmundo Curvelo, Vitorino Magalhães Godinho e Egidio Namorado.

O próprio Delfim Santos, apesar de o seu livro visar o neopositivismo além-fronteiras, não deixou de inserir-se no quadro histórico de desenvolvimentos da crítica antipositivista em Portugal, agora ao pós-positivismo, remontando, precisamente, à herança do seu mestre Leonardo Coimbra, a avaliar por esta passagem de uma carta enviada a José Marinho: «Nada me fez o neopositivismo. Já todos nós o tínhamos ultrapassado e foi uma bela e sólida herança que Leonardo nos deixou.»<sup>12</sup>

Este tópico da herança de Leonardo Coimbra insinuar-se-á para além de 1940. A herança subsistirá nos seus discípulos diretos, Sant'Anna Dionísio, Álvaro Ribeiro, José Marinho, além de Delfim Santos, e transitará destes para pensadores como Afonso Botelho, António Quadros, Orlando Vitorino, António Braz Teixeira, Pinharanda Gomes, entre outros, conservando-se ainda nas tendências contemporâneas do nosso século, nomeadamente com a revitalização da metafísica e da ontologia, para o que têm importância as formas culturais e reflexivas da fenomenologia, do neotomismo, do existencialismo, da filosofia existencial e, em particular, no diálogo já último com estas tendências, da filosofia da saudade.

---

<sup>12</sup> Delfim Santos, *Obras Completas*, 4.º vol., correspondência, Fundação Calouste Gulbenkian, 1998, Carta n.º 52.

## Capítulo XVI

### Criacionismo e raciovitalismo

Pretendo refletir aqui sobre as afinidades e convergências das filosofias de Leonardo Coimbra e de José Ortega y Gasset, sem perder, porém, de vista o facto de terem os dois filósofos ibéricos trilhado caminhos de pensamento substantivamente diferentes<sup>1</sup>. Eles encontram-se num contexto histórico de tendências múltiplas de pensamento a que procuraram reagir, lançando soluções que não são filosoficamente distantes, no que sobretudo respeita ao debate do idealismo com o realismo, à crítica dos reducionismos, como o positivismo e outras formas de relativismo, ou ao conceito de *razão*, nos casos de a *razão experimental* (Leonardo) e a *razão vital* (Ortega), motivações de um pensamento arguto que procura a expressão de uma nova racionalidade, ou uma nova lógica de pensar, ou um novo método em filosofia, a que efetivamente se alcançaram, emparceirando as suas visões originais com filósofos seus contemporâneos, com quem criticamente dialogaram, como Dilthey (1833-1911), Bergson (1859-1941), Husserl (1859-1938), Scheler (1874-1928) e Heidegger (1889-1976).

Representantes do mais alto pensamento filosófico do século xx em Portugal e Espanha, pertencem a uma mesma geração, nascidos no ano de 1883, a 9 de maio, em Madrid, Ortega y Gasset, e a 30 de dezembro, em Borba de Godim (Lixa), Leonardo Coimbra. Alguns meses mais novo do que Ortega, Leonardo faleceria prematuramente aos 52 anos, enquanto Ortega ainda viveria mais vinte anos, desaparecendo do convívio dos homens aos 72 anos, a 18 de outubro de 1955, em Madrid. Os filósofos foram prolíferos escritores – de indiscutível sensibilidade literária e artística, com extensa colaboração

---

<sup>1</sup> Para outros aprofundamentos, cf. Susana Rocha Relvas, «Leonardo Coimbra e Ortega y Gasset: Entre a razão experimental e a razão vital», in *Nova Águia*, n.º 10 (2.º trimestre de 2012), pp. 52-63.

em periódicos –, ensaístas, professores universitários, ativistas políticos e líderes de movimentos de renovação cultural dos respetivos países, um facto que na comparação da atividade de ambos não pode olvidar-se, pois que assumiram missões de reforma da cultura nacional, a nível social, político, moral, pedagógico, estético e filosófico, em terminante oposição à *forma mentis* do positivismo, do cientismo em geral, do pragmatismo e do tecnicismo.

Enfileirando com intelectuais, do lado português, como Teixeira de Pascoaes (1877-1952), António Sérgio (1883-1969), Jaime Cortesão (1884-1960), Raul Proença (1884-1941) e Fernando Pessoa (1888-1935), e do lado espanhol, com Eugénio d'Ors (1881-1954), Américo Castro (1885-1972), Manuel García Morente (1886-1942), Salvador de Madariaga (1886-1978), Gregório Marañón (1887-1960) e Sánchez-Albornoz (1893-1984), Leonardo Coimbra e Ortega y Gasset partilham pontos de vista por uma abertura da cultura e da filosofia peninsulares ao mundo exterior e ao pensamento europeu e universal, ao mesmo tempo que procuram legitimar uma cultura consciente dos valores nacionais, contribuindo para a autognose mental e espiritual de Portugal e de Espanha, que prolonga o movimento de interrogação e autoconhecimento proporcionado, entre os portugueses, pela Geração de 70, a que pertencem Antero de Quental (1842-1891), Oliveira Martins (1845-1894), Eça de Queirós (1845-1900) e Ramalho Ortigão (1836-1915) e, entre os espanhóis, pela Geração de 98, marcada por figuras como Ángel Ganivet (1865-1898), Enrique de Mesa (1878-1929), Miguel de Unamuno (1864-1936), Ramón María del Valle-Inclán (1866-1936), Antonio Machado (1875-1939) e Ramón Menéndez Pidal (1869-1968).

Não há conhecimento de alguma vez ter Ortega y Gasset lido Leonardo Coimbra, embora a recíproca seja verdadeira, aludindo este ao texto orteguiano de *La Deshumanización del Arte e Ideas sobre la Novela*, de 1925, numa passagem de «A máquina e a alma», um disperso de 1929<sup>2</sup>. De todo o modo, é de observar que não há dos pensadores um interesse declarado pelas respetivas filosofias e não parece que o encontro de Leonardo Coimbra com Ortega y Gasset em Madrid tenha sido suficiente para acicatar um tal interesse. Foi em fevereiro de 1922 que um tal encontro se deu, aceitara Leonardo ir a Madrid no quadro de um intercâmbio intelectual entre Espanha e Portugal, para ali ir falar da cultura científica, filosófica e literária portuguesa,

---

<sup>2</sup> Leonardo Coimbra, «A máquina e a alma», *OC*, vol. VI, p. 337.

tendo sido recebido pelo então reitor da Universidade Central de Madrid, atual Universidade Complutense de Madrid, José Rodríguez Carracido (1856-1928), mas também, além de Ortega, por Adolfo Bonilla y San Martín (1875-1926), Ramón María del Valle-Inclán e Manuel García Morente (1886-1942). Encontrou-se aí com outros intelectuais espanhóis como Santiago Ramón y Cajal (1852-1934) e um então muito jovem Xavier Zubiri (1898-1983).

A imprensa madrilena e a portuguesa noticiaram o impacto das conferências que Leonardo, acolhido pela nata da intelectualidade de Espanha, ali fez versando os temas de «A contribuição das modernas teorias científicas para uma nova concepção espiritualista do Universo», «O sentido religioso das modernas correntes literárias portuguesas» e «A Lógica das Ciências». Estas conferências, acompanhadas pela oração de sapiência que proferiu, na Universidade do Porto, na abertura do ano escolar de 1921-1922, deram origem à obra *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, que redigiu em setembro e outubro de 1922 e que conheceu publicação no ano seguinte. Ortega y Gasset esteve presente na terceira conferência, de natureza epistemológica, sobre a lógica das ciências.

As formas filosóficas de pensar, o criacionismo de Leonardo Coimbra e o raciovitalismo de Ortega y Gasset, constituem propostas que visam, cada qual a seu modo, dar respostas à situação do homem no mundo enquanto ser livre, ser histórico e temporal, constituindo-se as filosofias de ambos baluartes reflexivos de defesa da liberdade. Especialmente preparados para o combate intelectual com os grandes sistemas históricos da filosofia, Leonardo e Ortega, no que respeita à originalidade das respetivas filosofias, instauraram novas formas de pensar que perduraram no tempo, atingindo discípulos e influenciando a cultura filosófica dos seus países. O discipulato de Ortega y Gasset compreende nomes como Manuel García Morente, Joaquim Xirau (1895-1936), Xavier Zubiri, José Gaos (1900-1996), Pedro Laín Entralgo (1908-2001) e Julián Marías (1914-2005), e o de Leonardo inclui como principais Álvaro Ribeiro (1876-1929), Sant'Anna Dionísio (1902-1991), José Marinho (1904-1975), Agostinho da Silva (1906-1994) e Delfim Santos (1907-1966), continuando, através dos seus discípulos, a exercer uma fecunda e duradoura influência nas gerações portuguesas seguintes até hoje.

Leonardo Coimbra e Ortega y Gasset, respirando a atmosfera de pensamento da primeira metade do século xx, reveem-se no espelho da crítica de sistemas e doutrinas, destacando-se no modo similar como repudiam as

formas gnosiológicas, ontológicas e antropológicas do reducionismo, como é exemplo a repulsa da doutrina positivista, então em voga na Europa, relativamente à qual Ortega se pronuncia sobretudo no âmbito da filosofia da ciência, que será também um dos quadros do exercício crítico de Leonardo. Este erigirá uma consistente crítica à epistemologia do positivismo de Comte e seus discípulos que se pode apreciar nos tentames iniciais da sua tese de 1912, *O Criacionismo: Esboço de um sistema filosófico*, obra de um antipositivismo inteligente, atacando, como noutros textos, os princípios positivistas fundamentais, da factologia à classificação das ciências, vindo assim a aprofundar o julgamento histórico da doutrina, que vinha de José Maria da Cunha Seixas e Sampaio Bruno, para realçar e defender a importância da metafísica.

Ortega y Gasset, por seu turno, visaria a *forma mentis* do positivismo como um reducionismo do pensamento à factologia científica e ao utilitarismo, no que é acompanhado por Leonardo Coimbra, que nesse tipo de reducionismo viu uma forma de *cousismo*, isto é, na expressão do pensador português, a atitude de pensamento antidialética que aborta o movimento do pensamento para os patamares superiores da vida reflexiva, estanciando em noções e generalizando-as a explicações universais, tal como a *matéria* para o materialismo, o *facto* para o positivismo, a *vida* para o biologismo, etc. O pensador espanhol, contornando as suspeitas do relativismo cientista que repudia a metafísica, vem igualmente a defender a metafísica como ínsita à vida do pensamento, isto é, a título de metafísica do vital.

Ortega critica a interpretação gnosiológica do positivismo segundo a qual é o desiderato de dominar o mundo que leva o homem a conhecê-lo. Assim se exprime contra o utilitarismo da visão positivista «En torno a Galileo»<sup>3</sup>, onde também colhemos que os factos por si sós não são realidade<sup>4</sup> e, por isso, devem ser integrados num sistema interpretativo que lhes proporcione a realidade de que eles próprios carecem. Isso significa que o positivismo é para Ortega um realismo ingénuo e que a crítica orteguiana produzida contra o realismo atinge também o positivismo, o qual se mantém absorvido, como qualquer realismo, pelo mundo exterior. Também a relação do positivismo com

---

<sup>3</sup> «Para caer en la cuenta de que el saber produce dominio sobre las cosas es preciso que haya primero un saber conquistado sin miras utilitarias, una vez poseído el cual se advierte que rinde utilidad.» (Ortega y Gasset, «En torno a Galileo», *Obras Completas: 1933-1941*, t. V, Madrid, *Revista de Occidente*, 1947, p. 84.)

<sup>4</sup> «Los hechos, los datos, aun siendo efectivos, no son la realidad [...]» (Idem, *ibidem*, p. 15.)

o poder queda-se criticada nas formas do antropolatrismo da ciência, tal como Leonardo expõe nas páginas de *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*. Esta linha de reflexão contém uma lúcida abordagem de ambos das receitas dogmáticas do cientismo positivista, sendo-lhes comum a defesa de critérios fundamentais e metodologias em investigação científica como a verificação observacional, a matematização das teorias e a compreensão do carácter instrumental e simbólico das explicações científicas.

As filosofias de Leonardo Coimbra e Ortega y Gasset são racionalismos e desenvolvem uma fórmula de razão que sucessivamente se exprime na forma como se aproximam da ciência, da gnosiologia e da metafísica. Esta razão, depois da crítica e superação do kantismo pelos filósofos, feita também a crítica do realismo e da razão idealista, é fundamentalmente dialética, verificando-se a sua oposição, enquanto razão experimental e razão vital, à razão pura ou conceptual, uma oposição que arrasta necessariamente uma teoria do pensamento e do conceito, que implica uma epistemologia do sujeito e do objeto.

Em «El tema de nuestro tiempo»<sup>5</sup> escreve o filósofo espanhol que a razão pura tem de ser substituída por uma razão vital<sup>6</sup>. A razão pura para Ortega é uma razão ultravital, extra-histórica, atemporal e utópica. Trata-se de uma razão com pretensões à universalidade, mas querendo o universal enjeita o eu concreto ou vital, colocando-se acima das circunstâncias particulares de cada sujeito. Ortega, em face desta razão pura, cujo símbolo maior designa em Kant, reivindica uma razão vital, ou impura, que nasce da circunstância de cada homem. Se o racionalismo se configura como uma utopia por colocar a razão fora de qualquer lugar concreto, a razão orteguiana é, de signo contrário, perspectivista, quer dizer, ela parte do meio vital e cultural do sujeito, ou seja, desde o seu ponto de vista. Esta tese consiste no conhecido perspectivismo de Ortega, a pedra angular da sua teoria do conhecimento, que desenvolveu entre 1910 e 1923, mas que é fundamental para as proposições gnosiológicas do raciovitalismo, doutrina que, na indicação de Ferrater Mora, foi desenvolvida a partir de 1923<sup>7</sup>. Pelo perspectivismo se opõe Ortega ao realismo, ao racionalismo e ao idealismo.

<sup>5</sup> Idem, «El tema de nuestro tiempo», in *Obras Completas: 1917-1928*, t. III, Madrid, *Revista de Occidente*, 1947, pp. 141-203.

<sup>6</sup> Cf. *ibidem*, p. 201.

<sup>7</sup> Cf. José Ferrater Mora, «Ortega y Gasset, José (1883-1955)», in *Diccionario de Filosofía*, vol. 3, Madrid, Alianza Editorial, 1988<sup>6</sup>, p. 2458.

A perspetiva é o modo do sujeito conhecer a realidade, captando-a parcialmente, desde, pois, um ponto de vista (ou perspetiva). O conhecimento exige uma pluralidade de perspetivas e a realidade dá-se em múltiplas perspetivas. A perspetiva mostra-se, assim, uma estrutura da realidade, no que tem valor ontológico e não só epistemológico. Ontológico, porque o real é constituído por múltiplas perspetivas, e epistemológico, porque o real não é conhecido a não ser através de perspetivas múltiplas. Este conceito de perspetiva relaciona-se ainda com o tema da verdade, que consiste em saber dar conta da realidade a partir da perspetiva vital em que nos situamos. Neste aspeto, cada sujeito, cada povo, cada época, cada geração, têm um ponto de vista distinto da realidade. A verdade não é dada uma vez por todas nem é pré-dada, mas construída na história e no tempo do esforço e labor humanos. Assim sendo, a verdade é vital, histórica e perspetivista. O sujeito que a conhece está imerso na sua circunstância vital e histórica. Este sujeito não é o *eu puro*, no sentido do eu kantiano da aperceção transcendental ou mesmo do eu fenomenológico de Husserl, distinguindo-se ainda do eu substancialista cartesiano ou do eu ontológico do idealismo alemão, mas é o sujeito radicado na circunstância, visado pela relação intrínseca e inultrapassável do eu com as suas circunstâncias. A adjectivação de «puro» significa que o *eu* não é contaminado pelo corpóreo, o vital e o histórico, que é o que precisamente exige a razão vital.

A teoria da razão vital com os seus supostos epistemológicos sustenta uma posição diferente do racionalismo conceptual acerca do pensamento e do trabalho do pensamento com os conceitos, e desde a imediatidade da impressão ou percepção sensível. A razão criacionista ilustra igualmente uma vasta tese sobre a atividade dialética do pensamento e sobre a natureza omniativa do próprio pensamento.

Nas *Meditaciones del Quijote*, Ortega considera o conceito e escreve que a missão dele não está em desalojar a intuição, a impressão real<sup>8</sup>. Diz-nos que o que dá ao conceito o seu carácter espectral é o seu «contenido esquemático»<sup>9</sup>, que o conceito retém da coisa meramente o esquema<sup>10</sup>. Aqui opõe conceito e impressão, dizendo então que «Jamás nos dará el concepto lo que nos da

<sup>8</sup> Cf. Ortega y Gasset, «Meditaciones del Quijote», in *Obras Completas: 1902-1916*, t. I, Madrid, *Revista de Occidente*, 1946, p. 353.

<sup>9</sup> *Idem, ibidem*, p. 353.

<sup>10</sup> *Cf. ibidem*.

la impresión, a saber: la carne de las cosas». <sup>11</sup> Mas isso não significa uma insuficiência do conceito; apenas que o conceito não pretende tal desiderato <sup>12</sup>. Há aqui uma crítica ao racionalismo e ao ver conceptual do pensamento, uma intenção de destronar a razão, pondo-a no seu lugar: «Pero al destronar la razón, cuidemos de ponerla en su lugar. No todo es pensamiento, pero sin él no poseemos nada con plenitud.» <sup>13</sup>

Nem tudo é, pois, pensamento, mas o facto é que sem o pensamento nada possuímos com plenitude. O texto das *Meditaciones* é muito significativo e vale a pena refleti-lo:

Esta es la adehala que sobre la impresión nos ofrece el concepto; cada concepto es literalmente un órgano com que captamos las cosas. Sólo la visión mediante el concepto es una visión completa, la sensación nos da únicamente la matéria difusa y plasmable de cada objeto; nos da la impresión de las cosas, no las cosas <sup>14</sup>.

Apesar de terem sido estas palavras escritas em 1914, Ortega manter-se-ia fiel ao que elas têm de programático e doutrinário quanto ao raciovitalismo como superação da oposição dilemática do realismo e do idealismo. Este ponto é favorável à aproximação dos filósofos ibéricos, pois que também Leonardo apontará, como se pode apreciar em *O Pensamento Criacionista*, redigido em 1914, mas publicado em 1915, datas próximas das *Meditaciones del Quijote*, que o pensamento assiste à sensação e que a impressão não é nua de pensamento, uma tese, aliás, expressa em 1912, em *O Criacionismo*, que se articula com a ideia de que à génese do objeto está presente a atividade sintética do pensamento, isso significando que o objeto é uma unidade de real e de ideal, o que seria posteriormente atendido em *A Razão Experimental* (1923), apontando o criacionismo para a ideia do objeto como um incindível ideorreal, uma síntese.

O criacionismo como um ideorrealismo pretende, como o raciovitalismo orteguiano, superar o realismo e o idealismo por uma nova forma de racionalidade que não tenha os defeitos e os excessos delas. Assim colocado o

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 354.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

problema, a razão criacionista declarará que só é real o pensamento e que o real é pensamento, mas evita o excesso idealista ao apontar para o real como o que entra na síntese do pensamento, ao mesmo tempo que abandona o defeito do realismo ao mostrar que o real não é independente do pensamento e exige, desde a postulação do sensível, a idealidade do inteligível e, portanto, da vida conceptual.

Quando, nas *Meditaciones*, Ortega nos afirma, como acima se transcreveu, que a missão do conceito não nos poderá dar nunca a carne das coisas ou «la carne del universo»<sup>15</sup>, o que exprime não é tanto um imperativo de conceitualismo, antes uma visão estrita de que não há racionalidade conceptual sem relação com o que supera o conceito e não é pensamento, mas que sem este não seria. Portanto, «miramos con los conceptos»<sup>16</sup>, como já Platão defendera no *Teeteto*, e «Cada nuevo concepto es un nuevo órgano que se abre en nosotros sobre una porción del mundo, tácita antes e invisible»<sup>17</sup>.

Num outro texto, sobre «Kant» (1929), na parte intitulada «Filosofia Pura: Anejo a mi folleto “Kant”»<sup>18</sup>, nota Ortega que todo o conceito, ou significação, «concibe o significa algo objetivo», no sentido de que «toda idea lo es de algo que no es ella misma»<sup>19</sup>. Ora, de um modo geral considerado, o conhecimento «consiste en actividades de un sujeto que es el hombre», pelo que o conceito, ou significação, «existe como pensado por un sujeto, como *elemento de la vida de un hombre*»<sup>20</sup>. Esta afirmação conduz-nos à tese raciovitalista segundo a qual não só o conceito é simultaneamente subjetivo e objetivo<sup>21</sup>, mas também o sujeito e o objeto devem ser vistos segundo o entendimento de que o primeiro é «un ente que consiste en estar abierto a lo objetivo», ou, por outras palavras, consiste o sujeito «en salir al objeto»<sup>22</sup>.

O sujeito de que fala Ortega é a vida humana ou o homem como razão vital<sup>23</sup>. Neste contexto se compreende o repúdio do eu cartesiano, que é «una

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 356.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 358.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> Idem, *Obras Completas: 1929-1933*, t. IV, Madrid, *Revista de Occidente*, 1947, pp. 48-59.

<sup>19</sup> Idem, *ibidem*, p. 57.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>23</sup> Cf. *ibidem*.

abstracción que acaba siendo un error»<sup>24</sup>: «El *je ne suis qu'une chose qui pense* es falso»<sup>25</sup>. Assim, ao eu substancial cartesiano Ortega oporá que «Mi pensamiento es una función parcial de “mi vida” que no puede desintegrarse del resto»<sup>26</sup>. Pensa que este *cogito* de que fala não é puro pensamento mas *cogito quia vivo*, apontando assim para uma preexistência da vida, uma prevalência desta ao pensar. Uma tal prevalência é, na intenção filosófica, paralela da de Leonardo, que, em textos como a *Razão Experimental* e *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* (1935), apontará para uma instância fundadora do pensamento, a que chama *espírito*, palavra que por razões similares é adotada por Max Scheler para traduzir o *logos* pelo qual o ser humano se diferencia dos outros seres vivos.

Assinaiei, creio com alguma suficiência, que as afinidades e convergências do racionalismo de Ortega com o de Leonardo se situam sobretudo ao nível da teoria da ciência, no que concerne à crítica dos reducionismos cientistas e ao peculiar entendimento de que a razão científica é hipotética, histórica e construtiva, e ao nível da teoria do conhecimento ou, se se preferir, da metafísica do conhecimento, que põe o problema da relação do sujeito e do objeto como relação dialética, que se constrói na e pela experiência do pensamento, sendo esta experiência ora a atividade teórica e prática da razão experimental criacionista ora a vida da razão vital orteguiana, histórica e perspectivista. A eles um terceiro nível se pode associar, que diz respeito à antropologia filosófica, que tem a ver com uma noção de homem enquanto este é um ser que habita no aqui e agora do mundo a braços com a sua situação ou circunstância.

De facto, para a noção de homem contribuem os dois pensadores com a ideia de que o homem não tem natureza, não tem essência; mas tem história. O homem para Ortega não é nada de conceptual, de estático, mas é um ser dinâmico, vivo, e em constante movimento, agindo desde a sua perspectiva, desde a sua circunstância. Diz-nos Leonardo que «O homem parece um ser dado em natureza para que se reencontre e possua em consciência e liberdade»<sup>27</sup>, e o que está aqui implicado em significação, mas não acode à pena do filósofo português, é a palavra *projeto*, a ideia existencial do ser humano como projeto, posta na liça do pensamento pelas filosofias da existência,

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> Leonardo Coimbra, «A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre», in *OC*, vol. VII, p. 26.

para significar que o ser humano é um ser que se constrói no tempo e na história, que se *pro-jeta*, sendo-lhe essencial, como o é para a razão vital, a dimensão do futuro e de abertura para o futuro.

Acresce dizer que o *cogito* leonardino, que é como o orteguiano um *cogito* impuro, nunca admitiu, como o admitiria o de Husserl, a dimensão propriamente egológica e solitária de fundamento originário de tudo, mas é um *cogito* em companhia, para o que conta uma metafísica do corpo e da incarnação, pois que é pelo corpo que eu estou aí no mundo e na vida. Ortega formulará esta exigência de companhia pela assunção da alteridade, registando-se o tema do mesmo e do outro como tema ancilar da filosofia leonardina.

Ortega, tal como Leonardo, dá um alto valor sociológico à consciência humana, penetrada pelos valores do altruísmo. De facto, o criacionismo, nomeadamente em 1912, aparece a teorizar uma monadologia que preserva o valor da alteridade e da relação social das consciências, o que está nomeadamente presente no conceito de razão experimental como razão social.

Ortega escreve que «La vida es el hecho cósmico del altruísmo, y existe sólo como perpetua emigración del Yo vital hacia lo Otro»<sup>28</sup>. Esta afirmação do filósofo madrileno ilustra muito bem o que pretendi mostrar acerca da pertinência teórica da alteridade na filosofia dos dois pensadores ibéricos, aqui irmanados na defesa de uma existência incarnada e situada.

---

<sup>28</sup> Ortega y Gasset, *Obras Completas: 1917-1928*, op. cit., p. 187.

## Capítulo XVII

### Delfim Santos e o mestre

Nas primeiras linhas do texto de Delfim Santos sobre a «Actualidade e valor do pensamento filosófico de Leonardo Coimbra» (1956) podemos apreciar um dos vivos testemunhos da sua relação com o Mestre da velha Faculdade de Letras do Porto, de onde, em 1931, saiu licenciado em Ciências Históricas e Filosóficas:

Conhecemos Leonardo Coimbra nesta cidade do Porto, seguimos os seus cursos na Faculdade de Letras desta Universidade, no seu convívio forjámos uma vocação e um destino<sup>1</sup>.

Outros mestres ele teve: Teixeira Rego, Luís Cardim, Newton de Macedo, Aarão de Lacerda... Foi, porém, de Leonardo Coimbra que guardou a mais perdurável memória, situando no seu magistério filosófico o desabrochar das próprias motivações especulativas.

A exegese da obra filosófica de Delfim Santos não pode ignorar a presença de Leonardo na sua formação de pensador, um dado que ele não deixou de reconhecer, e em momentos distintos da sua vida, quer no convívio que manteve com o Mestre até à morte deste em 1936, quer nas referências que se dispersam na correspondência com os companheiros da sua geração, quer no modo como o valorizou, em Portugal e além-fronteiras, ora realçando-lhe, em fundada apreciação e crítica, a atualidade da obra no contexto do pensamento europeu, ora introduzindo-lhe o nome junto de pensadores da predileção do próprio Leonardo, como Bergson e Berdiaeff, que Delfim Santos

---

<sup>1</sup> Delfim Santos, «Actualidade e valor do pensamento filosófico de Leonardo Coimbra», in *Obras Completas*, vol. II, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982<sup>2</sup>, p. 225.

conheceu em França, tendo mesmo oferecido ao último, com recomendações de leitura, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* (1935).

De todos os discípulos de Leonardo Coimbra, Delfim Santos não só foi quem melhor incarnou a apologia da continuidade e harmonia da obra do Mestre – em oposição à interpretação desta por fases, como propusera, em 1945, o esquema hermenêutico de Marinho em *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*<sup>2</sup> –, mas aquele que se mostrou o mais compreensivo no que respeita às suas disposições espirituais e religiosas, dissentindo de Marinho, Álvaro Ribeiro e Sant’Anna Dionísio. No texto já citado, valorizando obras como *Jesus, S. Francisco de Assis e A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, esclarece não haver desvios de trajetória do filósofo no intervalo entre 1912, data de edição de *O Criacionismo*, e 1935, ano da sua última obra.

A dita «conversão» ao catolicismo, o facto central que dividiu os discípulos de Leonardo, só foi contraditória e surpreendente para os que interpretaram mal o seu pensamento e a sua insatisfação espiritual. Ao referir-se assim à «conversão», Delfim Santos desdizia os que a consideravam produto de uma crise. Esta crise, que efetivamente se manifestou em princípios da década de 20 e esteve na origem dos textos sobre as figuras de Cristo e São Francisco de Assis, já havia passado quando Leonardo Coimbra se dedicou à redação de *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, pelo que o humanismo católico que nesta se reflete tem relação direta com o cristianismo do pensamento que lhe é anterior e não é, por isso, circunstancial ou episódico.

As considerações de Delfim Santos sobre a «conversão» do Mestre não representam o núcleo central da exegese a que submeteu a filosofia leonardina. Testemunhe a posição do discípulo, a alusão que a ela faço serve sobretudo para vincar a ideia, subsistente nas análises de Delfim Santos, de que há no pensamento de Leonardo Coimbra uma persistente unidade de temas e problemas que conhecem evoluções e aprofundamentos no tempo, que não oferecem a dificuldade das súbitas transmutações, mas que provam ainda a singular correspondência da vida com a obra.

---

<sup>2</sup> Trata-se de José Marinho, *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*, Porto, Livraria Figueirinhas, 1945. Para uma informação mais vasta sobre as posições deste autor, cf. José Marinho, *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e Outros Textos*, edição de Jorge Croce Rivera, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.

A visitação de Delfim Santos à filosofia criacionista aconteceu na década de 50, nos textos «Aporética criacionista» (1950)<sup>3</sup>, «Actualidade e valor do pensamento filosófico de Leonardo Coimbra» (1956)<sup>4</sup>, prefácio à segunda parte de *O Criacionismo* (1958)<sup>5</sup> e «Leonardo Coimbra e o sentido da sua contribuição filosófica» (1959)<sup>6</sup>. Apesar de ter sido chamado a pronunciar-se sobre o criacionismo e não tenha, de moto próprio, decidido a dedicar-se a obra de vulto sobre o Mestre, como aconteceu com José Marinho, os textos, nascidos da circunstância, não são, porém, circunstanciais.

Refletem uma estruturada exegese, que pode, aliás, ser seguida do primeiro ao último texto, em torno de núcleos temáticos e de dificuldades que Delfim Santos concebe serem os essenciais na preocupação filosófica de Leonardo Coimbra. Mas há aqui duas ordens de resolução que interferem na triagem de Delfim Santos, que explicam porque são aqueles e não outros os núcleos e as dificuldades que toma por objeto de estudo: a primeira ordem, intencional, tem a ver com a urgência do intérprete em sublinhar a atualidade do criacionismo no quadro europeu do pensamento; a segunda, já a do domínio do impensado da relação do discípulo com o Mestre, já a das inquietações especulativas comuns ou familiares, diz respeito às preocupações originais do pensador que foi Delfim Santos, que, de facto, interferem na sua exegese do criacionismo e estão presentes naquela seleção de núcleos e dificuldades. Passemos em revisão esta exegese ao mesmo tempo que nos aproximamos das afinidades especulativas entre os pensadores e dos distanciamentos filosóficos respetivos.

Sem ser pobre em análise e em sugestões interpretativas, «Aporética criacionista» é, no entanto, a primeira tentativa de séria compreensão da filosofia de Leonardo Coimbra, mas respira as dificuldades inerentes a um texto de afloramentos e aproximação. O seu projeto situa-se metodologicamente em 1912, centrando-se numa reflexão sobre *O Criacionismo* com o objetivo de

<sup>3</sup> Cf. Delfim Santos, «Aporética Criacionista», in *Obras Completas*, vol. II, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982<sup>2</sup>, pp. 71-77.

<sup>4</sup> Cf. idem, «Actualidade e valor do pensamento filosófico de Leonardo Coimbra», *ibidem*, pp. 225-238.

<sup>5</sup> Cf. idem, «Prefácio a Leonardo Coimbra, *O Criacionismo (Síntese Filosófica)*», *ibidem*, pp. 263-266.

<sup>6</sup> Cf. idem, «Leonardo Coimbra e o sentido da sua contribuição filosófica», *ibidem*, pp. 281-294.

nele detetar as mais singulares aporias da filosofia leonardina no tempo da primeira gestação. A *aporética* compreenderá, assim, o conjunto das dificuldades com que o criacionismo se defrontou, que permaneceram irresolvidas, mas a que o pensamento posterior haveria de dar resposta.

Não nos diz Delfim Santos qual seja essa resposta do pensamento tardio de Leonardo, por estar analiticamente circunscrito a esse texto. Parte dessas dificuldades não é de Leonardo, antes das tentativas de compreensão reagente de Delfim Santos perante um livro que ele classificaria de muito difícil nos textos seguintes. Algumas das dificuldades então detetadas não seriam mais tarde entendidas como tais, nomeadamente as que dizem respeito ao estatuto ontognosiológico da noção e, correspondentemente, às ligações cognitivas do pensamento e do ser ou, simplesmente, às relações do conhecimento com a realidade, tema essencial do mesmo Delfim Santos.

O primeiro livro de Leonardo Coimbra é, no seu entender, uma obra que se norteia para uma fundamentação cognoscitiva da condição e da existência humanas, que tanto o *conceitismo* cientista quanto o idealismo filosófico desvirtuam. Esta procura de fundamentação atraiu Delfim Santos, que não só com ela se identifica pela importância que o seu próprio pensamento concede à gnosiologia e às instâncias fundadoras da subjetividade, mas também porque nela viu pontos de contacto do criacionismo com o pensamento fenomenológico pós-husserliano, mormente por causa da orientação das gnosiologias e das antropologias para as filosofias do ser e da existência da segunda metade do século xx, pelo que classificaria o pensamento de Leonardo como *pensamento existencial* ou um pensamento que, iniciando-se com a problemática da ciência, derivou para o predomínio do aspeto existencial.

Outro ponto relevante está em ter visto corretamente no criacionismo uma metafísica nocional e intuitiva, também um ensaio de psicanálise do *constitutivismo conceitista*, que existe em *O Criacionismo* sob a designação geral do *cousismo* para classificar as inclinações de pensamento para a reificação dos conceitos, a substantivação do real e a generalização explicativa, esta consistindo na atitude de universalizar uma dada noção, tal a de matéria, no materialismo, a de vida, no biologismo, para a explicação integral do cosmo e do ser humano. O *cousismo* assinala a tendência abortiva da dialética do pensamento e o recolhimento deste nos estratos inferiores do pensamento pensado, furtando-o assim ao vetor de transcendência que caracteriza a sua verticalidade para o questionamento perene e o infinito.

Quer em «Aporética criacionista» quer nos textos posteriores, nomeadamente no prefácio a *O Criacionismo*, Delfim Santos não se cansa de sublinhar o nocionalismo leonardino. Se no primeiro texto ele se ressentia em dificuldades na forma como o compreende, chegando a acusar Leonardo de falhas na explicitação ontognosiológica da noção, deficiências que o aproximariam do conceptualismo tradicional e, no limite, do acosmismo berkeliano, no texto seguinte, escrito oito anos após, e em fórmula mais correta ou adequada aos desígnios da tese de 1912, reflete sobre aquela explicitação ontognosiológica, que afinal encontraria em Leonardo, ao definir a noção de *noção* como o *núcleo da aperceção transcendental*, a origem fontal do que se diversificará em ôntico e em lógico, assim considerando que, com o nocionalismo, o pensamento criacionista não é apenas regulativo do conhecimento: é constitutivo da realidade. Certificava por aqui a interpretação, que pode apreciar-se em «Actualidade e valor do pensamento filosófico de Leonardo Coimbra», de 1956, de que o pensamento criacionista está fortemente penetrado pela ideia de que há *criação conubial* do sujeito e do objeto, do pensamento e do não-pensamento, isto é, do pensamento com o que lhe resiste e que nele constitui o *núcleo de realidade*.

Delfim Santos pôde, a partir deste esclarecimento do nocionalismo, lançar pontes para uma interpretação fenomenológica da teoria criacionista do conhecimento, já que o que nela detetou pela expressão «núcleo de realidade» não é diferente do *mínimo ontológico*, conceito que forjou em obra própria, *Conhecimento e Realidade*, de 1940, para assinalar a presença da realidade no pensamento, tanto no que ela tem de engendrável quanto de inengendrável pelo próprio pensamento. Pena é que não tivesse explorado mais vastamente as possíveis convergências e divergências do criacionismo com a fenomenologia, relativamente à qual o seu próprio Mestre se pronunciou em *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* (1935) e no texto «Acção e pensamento», publicado por António Dias de Magalhães em 1945, é certo que dela se demarcando pela crítica que lhe fez tanto aos supostos empiristas de que Husserl partiu quanto à tendência deste para a leitura do ser pela univocidade do fenómeno.

Leonardo não considerou o idealismo fenomenológico de Husserl parente do criacionismo, exatamente em virtude da univocidade do ser e dos supostos empiristas, mas não deixou de reconhecer analogias fecundas entre a sua forma filosófica de pensar e a de Husserl, notasse embora que para o problema da relação entre o fáctico e o eidético melhor se posicionaram as soluções

criacionistas do engendramento do real pelo pensamento, onde se atende à noção de síntese, já bem explorada em *O Criacionismo* e de que tanto depende o seu nocionalismo, o que, a propósito da fenomenologia e da sua crítica criacionista, com alguma vastidão explorei na minha *Ontologia Integral de Leonardo Coimbra*<sup>7</sup>.

É, aliás, essa noção de síntese que justifica a interpretação da *noção* como fonte do ôntico e do lógico, ou *núcleo de realidade*, proposta por Delfim Santos, e que na linguagem deste corresponde ao seu *mínimo ontológico*. O problema da relação do fáctico com o eidético, que recoloca superiormente uma outra questão, a da existência e da essência, nunca foi vivido pelo criacionismo de forma dramática, ciente que sempre esteve das possibilidades ontognosiológicas da síntese, o que, de certo modo, coloca o criacionismo na esteira das filosofias da existência posteriores a Husserl e confirma a exegese de Delfim Santos de que sempre o pensamento criacionista procurou a fundamentação cognoscitiva da existência e da condição humana.

Outro ponto de notável interesse para as afinidades do discípulo com o Mestre está na descoberta que Delfim Santos faz de que o criacionismo é uma filosofia atenta ao pluralismo ontológico, que neste âmbito não desconhece o que se encontra implicado no pensamento fenomenológico dos estratos ou regiões da realidade. Não só em *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* se teoriza uma ontologia atenta aos planos do ser, da matéria ao espírito, mas todo o criacionismo, deste a sua aurora, foi sensível, quer pela noção de *excesso* quer pela negação do *cousismo* e das dialéticas da *cousa*, aos graus de diferenciação ontológica das regiões de realidade, pensando para cada grau os saberes que lhe são adequados ou equivalentes.

Assim, a fenomenologia delfinina que encontramos em *Regiões da Realidade* (1939), com largos contributos das filosofias husserliana, hartmanniana e heideggeriana, não deixa de acordar ecos das posições do Mestre, mormente na consideração que este fez acerca do grau analógico de correspondência que cumpre ser observado em cada esfera de consideração da realidade pelo pensamento. O próprio Delfim Santos o reconhece em «Leonardo Coimbra e o sentido da sua contribuição filosófica» (1959) ao refletir que a razão de que

---

<sup>7</sup> Manuel Cândido Pimentel, *A Ontologia Integral de Leonardo Coimbra: Ensaio sobre a intuição do ser e a visão enigmática*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

trata *A Razão Experimental* (1923) contém, como essencial, o sentido da sua adequação plástica aos diferentes níveis de realidade.

Consideradas as afinidades, vejamos, agora, as opções dos filósofos para apurarmos no que divergem e se mostram inconciliáveis. Há, essencialmente, dois caminhos por onde se apartam. O primeiro diz respeito ao aporetismo do filosofar. Consiste o segundo no problema da transcendência.

Foi sobretudo em *Da Filosofia* (1939) que Delfim Santos levou a cabo uma intensa reflexão para demonstrar o carácter aporético, problematizante e não solucionista, do filosofar, concentrando na aporia a atitude interrogativa perene da filosofia e definindo-a como o que resulta da inadequação do *ontos* e do *logos* ou da realidade e do pensamento. É dessa inadequação que nasce o que quer que é de irredutível ao pensamento e que o desafia incessante e inextinguivelmente, convocando-o ao trabalho assíduo da interrogação. Em verdade, para a tese da aporeticidade do pensar filosófico não há soluções; há o esforço contínuo da problematização. Esta teoria não se encontra no criacionismo, embora este não deixe de defender que o pensamento está em trânsito de interrogação perene e não desconheça a inadequação entre ser e pensar, fundamente proposta na sua teoria do excesso e na sua compreensão do ser como enigma e como mistério, que abrem a filosofia leonardina à desmesura do infinito ou à desproporcionalidade que ausculta entre o humano *logos* e o *logos* ontológico.

Leonardo Coimbra entendeu o aporetismo no sentido em que Delfim Santos o criticou e recusou. Para o Mestre, o aporetismo é do domínio das contradições lógicas do pensar, e se com o discípulo também entende que nada há no real de contraditório entre si, não viu, no entanto, como possível ligar a interrogação filosófica à aporia ou assimilar a aporeticidade à interrogação inventiva. A interrogatividade da filosofia vem-lhe do carácter de excedência do ser na relação com o pensamento ou do carácter de excedência do pensamento na relação com o pensado. A crítica das aporias como dificuldades do pensamento num dado momento da dialética pensante encontra-se vastamente feita por Leonardo na análise das aporias de Zenão de Eleia e do antinomismo de Antero. O aporetismo é para o criacionismo uma face do *cousismo* e o seu *anticousismo* contém uma parte crítica que visa o aporetismo. A noção de aporia nos pensadores é, pois, diferente e tem aplicação e destino distintos. Assim visto o problema, a teoria criacionista da razão experimental e da memória inventiva é uma teoria que visa o solucionismo das aporias do

pensamento. O solucionismo dos problemas não é, contudo, extremo, pois o criacionismo está, como se disse, fortemente influenciado pela categoria do excesso, que também lhe explica o vetor da transcendência e o seu rumo para os imponderáveis abismos do ser.

Dos discípulos de Leonardo Coimbra, Delfim Santos, provavelmente pela sua aproximação da filosofia alemã, é o menos aberto ao valor ontológico e teológico da transcendência. Nele, a noção de transcendência é fundamentalmente fenomenológica, repousando o seu pensamento num imanentismo tendencial que lhe impediu o voo para o que o lirismo metafísico e a visão ginástica leonardinos propõem tanto quanto supõem: a rota última do pensar para o mistério e para uma filosofia do mistério. No limite, Deus.

## Capítulo XVIII

### A «pedagogia profunda»

Escrito em 1983, o texto da tese de doutoramento de Manuel Ferreira Patrício foi publicado em 1992 pela Porto Editora, num volume de cerca de 700 páginas. A obra, que tem por título *A Pedagogia de Leonardo Coimbra: Teoria e prática*, foi orientada pelo Padre Manuel Antunes, mais tarde sucedido, por questões de saúde, por Francisco da Gama Caeiro, e apresentada à Universidade de Évora. Ela constitui, nos inícios da década de 90 do século xx, o mais importante contributo para a hermenêutica do pensamento filosófico de Leonardo Coimbra pela investigação que opera sobre a totalidade da obra do filósofo ao tempo conhecida, embora subordinada ao escopo do seu estudo à luz da pedagogia ou com o objetivo de compreender e expor a filosofia criacionista como pedagogia. Na «Nota preambular» do livro é, com efeito, esta a ideia que se testemunha:

Trata-se de um estudo que visa apreender e compreender a totalidade do pensamento filosófico e pedagógico de Leonardo Coimbra, nas duas vertentes teórica e prática, dialecticamente articuladas<sup>1</sup>.

Não é apenas sob o ponto de vista da historiografia filosófica portuguesa que cumpre realçar a suma importância da tese de Manuel Ferreira Patrício. Naturalmente inscreve este a sua capital relevância para o desenvolvimento dos estudos do pensamento filosófico de Leonardo Coimbra, nomeadamente os que se fizeram no decurso da última década da anterior centúria até entrado o século xxi, entre os quais me incluo, a par de Maria Celeste Natário e Samuel

---

<sup>1</sup> Manuel Ferreira Patrício, *A Pedagogia de Leonardo Coimbra: Teoria e prática*, Porto, Porto Editora, 1992, p. 5.

Dimas, nomes que se vêm juntar aos contributos mais clássicos, anteriores a esta década, de José Marinho, Álvaro Ribeiro, Sant'Anna Dionísio, António Dias de Magalhães, Delfim Santos, Manuel Barbosa da Costa Freitas, Ângelo Alves e João Ferreira, e a outros mais ou menos recentes, onde também os três últimos estão incluídos: Afonso Botelho, Alexandre Fradique Morujão, António Braz Teixeira, António Quadros, António Martins da Costa, Arnaldo Cardoso de Pinho, Carlos H. do C. Silva, Eduardo Abranches de Soveral, Joaquim Cerqueira Gonçalves, Miguel Spinelli e Pinharanda Gomes. Nem todos com obras de fôlego sobre a filosofia leonardina, todos, porém, com estudos de assinalável interesse para o aprofundamento e a compreensão especializada da obra do filósofo português.

A tese de Ferreira Patrício, se teve o arrojo de apresentar-se no início de 80 como o estudo até então mais completo da totalidade da obra de Leonardo, mérito que não é possível sofismar, conserva ainda, para o ponto de vista sobre o próprio Manuel Ferreira Patrício, a marca de uma audácia de pensamento que cumpre sublinhar, tanto quanto enaltecer, sobretudo quando esse pensamento, que porventura é auroral em 1983, é visto e avaliado à distância de pouco mais de trinta anos, e com o conhecimento do percurso intelectual entretanto feito e da obra que conseqüentemente foi gerando até hoje.

Por outras palavras, se não é possível duvidar da importância do lugar historiográfico que a tese de Ferreira Patrício ocupa no panorama das ideias filosóficas em Portugal, impossível é não reconhecer hoje que também ela é deveras importante para a compreensão e estudo do pensamento de Manuel Ferreira Patrício, nomeadamente o pensamento que maturou e desenvolveu no campo da teoria pedagógica e sua prática.

Com efeito, a leitura atualizada da tese do autor pelo conhecimento da sua obra posterior impõe a severa verdade de que foi no intensíssimo colóquio com o criacionismo de Leonardo Coimbra que o então jovem professor da Universidade de Évora alcançou os fundamentos do seu próprio pensamento pedagógico, a par do diálogo espiritual e ideativo a que nessa época também se deu com autores como Rudolf Eucken, Max Scheler e Martin Heidegger. Sobretudo aos dois últimos aproximou Leonardo Coimbra, chamando a atenção para aspetos particulares entre eles, como a relação da filosofia com a literatura, nomeadamente a poesia, ou com a arte, em especial a música, ou de campos de saber de proximidade, como a antropologia, a metafísica da existência, a ontologia fundamental e a reflexão sobre a técnica. Neste

contexto, e entre os portugueses, avultam Sampaio Bruno, Fernando Pessoa e Delfim Santos.

A importância de Sampaio Bruno, espiritualista a seu modo, está na ofensiva crítica que o teísmo de Leonardo move ao seu emanatismo, ao visar a ontologia do mal e a niilização das almas no absoluto, a que se oporá, teorizando no sentido da compreensão ética e insubstancialista do mal e da esperança na Dádiva, que tendo dado a vida por amor, por amor a não aniquila. Manuel Ferreira Patrício abunda nesta referência, sobretudo porque ela se mostra ilustrativa do otimismo espiritualista que embebe a dialética do criacionismo indo no sentido da perfeição da consciência ética para a maior perfeição que eleva a própria consciência ao seio, por permanente anagogia, da consciência divina.

A referência a Fernando Pessoa assinala na tese uma atração de Ferreira Patrício que virá a afirmar-se no futuro. De Pessoa escolhe o heterónimo de Alberto Caeiro para o contraste de posições entre uma visão, que identifica como análogas a superfície e a profundidade das coisas, e a visão ginástica leonardina, que se afunda nas coisas e descobre o mistério ontológico na sua mesma raiz de coisas, o que, de certo modo, explica o conceito de *razão poética*, noção que vem da forja do pensamento de Patrício, como razão aberta sobre o mistério, sempre num ver além de si, ou da palavra para o enigma, ou da coisa para o enigma, e do enigma para o mistério.

Delfim Santos, um dos discípulos de Leonardo Coimbra, entra no principal jogo das referências bibliográficas pelo exercício com que Manuel Ferreira Patrício interpreta a relação da filosofia com a metafísica e a conceção de uma pedagogia de base antropológica (que ele próprio também identifica no Mestre de Delfim Santos, Leonardo Coimbra); a isso acresce a leitura que o próprio Patrício faz da filosofia antropológica delfinina pelo conceito heideggeriano de ontologia fundamental. Muito importante é notar que esta leitura expõe exatamente o pensamento de Ferreira Patrício, que intui que a pedagogia, se tem uma base antropológica, conflui ou deve confluir com a ontologia. Em tal sentido diremos que o pressuposto essencial da pedagogia que Patrício quer pensar está numa ontologia fundamental, a qual é uma *ontologia do espírito*, conceito já do signo de Leonardo Coimbra.

Para a interpretação da ontologia do espírito como ontologia fundamental contribuiu a ousada interpretação dela por Álvaro Ribeiro, que de facto a aproximou da antropologia, vendo numa ontologia de valor antropológico o

ponto de partida para a interrogação das relações veritativas do homem ao ser, da verdade como ser e do ser com a verdade. Neste sentido entendo que a pedagogia como antropagogia – valendo este último conceito, como pretende Patrício, por uma conceção espiritualista integral do ser humano e da humanidade do homem – vem a afirmar o seu esteio numa ontologia que, sob o impulso da vida do espírito, é a única instância de saber capaz de satisfazer a visão do homem e da sua humanidade a partir do fundamento.

Se tal fundamento é religioso, eis o que quer também a ontologia, a antropologia, a ética e a pedagogia de Leonardo, como nisso igualmente consiste a antropagogia de Patrício, que iniciando-se na humildade da contemplação sensível e do corpo como modo do espírito, nutre-se numa visão da dádiva generosa da vida pelo ser, dádiva e vida dadivosa que implicam, como em Leonardo, uma cosmo-antropologia e uma visão de tudo em Deus.

O patente e empapante espiritualismo que vai sempre no sentido da hierarquia das perfeições, do menos para o mais, do inferior para o superior, do inferno para o superno, da matéria para a vida, da vida para o espírito, é, em Patrício, e ao longo de toda a sua obra (e não apenas na tese que diretamente considero aqui), irmão gémeo do espiritualismo criacionista, o qual preparou Patrício para o fascínio que sobre ele terá exercido a filosofia espiritualista de Rudolf Eucken.

De facto, no filósofo alemão pôde Manuel Ferreira Patrício escrutinar o espírito como a dimensão suprema das realidades e como uma realidade que, sob o estrito ponto de vista cognitivo, não se identifica com o lógico e o racional, ou não consiste na razão lógica, mas que é algo que transcende o racional e o lógico, no que há pontos de vista de grande proximidade com a teoria do irracional de Leonardo Coimbra, que Patrício maneja com evidente saber quanto às consequências para uma cognição aberta à intuição e aos valores mais poéticos do ser, do fazer e do agir humanos, que nenhuma prisão lógica de conceitos acrisola, por ser excesso sobre o dito, o conhecido, o fabricado ou o feito.

Regressando ao conceito de razão poética, ele será o que Patrício tem de mais próximo com a ideia da razão experimental leonardina em voo metanóico para o ser, no sentido do que Leonardo definiu como sendo o lirismo metafísico da razão, uma razão que, no limite da própria razão, dança sobre o abismo do ser e fita de forma comovida, ou emotiva, ou orante, o mistério ontológico, à luz do qual tudo se deslumbra e transfigura.

## A «pedagogia profunda»

É essa razão poética que Patrício quer afirmar como a Razão que preside à antropagogia e à sua conceção antropagógica, por antropagogia entendendo a ciência e a arte de instruir e educar o homem em qualquer período da sua vida, da infância à senectude. Nas suas próprias palavras, que pensam por insuficiente o termo «pedagogia», que se refere à criança apenas e, portanto, a um lapso da existência: «Por antropagogia entendemos a teoria e a prática da formação do homem na plenitude da sua humanidade.»<sup>2</sup>

É como antropagogia, guiada por uma razão poética, que é feito o estudo da pedagogia de Leonardo Coimbra, forma imprópria, mas em uso para designar a ciência e a arte da formação educativa do ser humano na sua humanidade e para a plenitude da sua humanidade. É, pois, como antropagogia que deve ser entendido o conceito essencial com que Patrício submete a pedagogia de Leonardo Coimbra a estudo: o conceito de «pedagogia profunda». Este conceito nasceu de uma original leitura feita por Ferreira Patrício da obra *A Alegria, a Dor e a Graça* de Leonardo Coimbra, que ocupa um vasto conjunto de páginas da sua tese, compreendendo toda a terceira parte, justamente intitulada «A pedagogia profunda de Leonardo Coimbra».

A noção de pedagogia profunda acorda ecos da psicologia das profundezas de Carl Gustav Jung. Embora esta referência não se verifique no texto da tese sobre a pedagogia leonardina, a ideia de uma profundidade da psique humana que nos orienta para os grandes arquétipos do inconsciente coletivo está lá, todavia.

De facto, a insinuação de que o espírito humano é como o *logos* heraclitiano que dilui no cosmos ou na realidade as fronteiras individuais da alma deixa passar a ideia de que há presença em nós de estruturas, verdades arquétipas, formas simples ou princípios de realidade. Embora consideradas sensações, experiências nucleares, não prolongarão do real em nós linhas arquétipas a alegria, a dor e a graça, por Leonardo Coimbra designadas «núcleos de realidade»?

A ser verdade isso, a falar-se de uma assistência cósmica e ontológica do real ou do ser em nós, aí estaria o terreno fértil de fundamento para a experiência antropagógica da alegria, da dor e da graça, como, aliás, pretende Manuel Ferreira Patrício, quando mostra, e bem, a existência de uma pedagogia

---

<sup>2</sup> Idem, *ibidem*, p. 9.

da alegria, de uma pedagogia da dor e de uma pedagogia da graça, que acompanham, como fases, a existência humana, fases que, no entanto, não são sucessivas, mas que se imbricam, que dialeticamente parecem opor-se para imbricar-se novamente. Assim, na alegria há dor, na dor há formas de alegria; e a graça, se ilumina a haustos de luz, por súbita, a treva da dor, regressa pelo conhecimento à posse plena da alegria.

Uma pedagogia profunda existe quanto ao valor antropagógico dos núcleos de realidade destacados, pois que a formação do homem não pode ou não deve ignorar a possível valia das relações que os núcleos impõem desde a vida; donde uma filosofia da existência como pedagogia dos núcleos ser possível, a mesma que Patrício destaca pela leitura que faz da obra leonardina, e que pretende aplicar.

É aqui muito curioso observar, já por sugestão posterior dos interesses de Patrício, como tão bem entronca nessa pedagogia dos núcleos da realidade a ideia de que a filosofia não é apenas uma ciência dos adultos, da memória e da senescência, segundo a ideia clássica de que a filosofia deve ser arte de ajudar a morrer, mas deve ser filosofia voltada também para a infância e a consciência da infância, para a interrogatividade emergentemente consciente do sentido da vida e da existência. Daí a pertinência pedagógica da filosofia para crianças, que, no testemunho que colhi do próprio Ferreira Patrício, o atraiu, ao ponto de ter trabalhado com crianças, levando-as pela leitura, a fantasia e o conto a distinguir conceitos tão básicos como o bem e o mal, o feio e o belo, a verdade e o erro.

Na mais valia do testemunho de Ferreira Patrício está a ideia preciosa de uma pedagogia profunda, em exercício na filosofia e pela prática da interrogação filosófica. Significa também que essa pedagogia não fica apenas por uma teoria, o que seria insuficiente para a aspiração da pedagogia, que realmente quer ser prática. É também substancial observar que Ferreira Patrício, das indicações de Leonardo, sabe extrair a ideia de uma aplicação da pedagogia profunda às idades do homem, infância, puberdade, adolescência, juventude, idade adulta e senescência, donde uma filosofia possível também para cada momento da existência.

Finalmente, e já em jeito de conclusão, na pedagogia profunda de Leonardo estão, bem o penso, os fundamentos da antropagogia e da prática antropagógica de Manuel Ferreira Patrício. Noções e realidades posteriores, que ele foi trabalhando, como a de escola cultural, ou o pensamento que veio

## A «pedagogia profunda»

desenvolvendo até ao conceito de uma antropagogia coletiva para Portugal e os Portugueses, carecem, necessariamente, para a compreensão da génese e desenvolvimento das suas posições, de ser reconduzidas ao cadinho genésico de ideias em que consiste o livro *A Pedagogia de Leonardo Coimbra: Teoria e prática*.

## Índice remissivo

### A

Academia Politécnica do Porto 18, 19, 34, 45, 54  
acordo social 61, 62, 78, 88  
agnosticismo 69, 73, 122, 123  
Agostinho (Sto.) 59, 63  
Aguiar, J. A. de 47  
Albornoz, S. 182  
Almeida, V. de 180  
alteridade 79, 82, 88, 124, 149, 164, 190  
Alves, Â. 16, 30, 33, 59, 70, 200  
Amigos do A.B.C. (Os) 19, 45, 54  
amor 29, 36, 37, 38, 47, 50, 51, 55, 62, 66, 68, 69, 77, 78, 79, 85, 88, 89, 102, 109, 110, 125, 131, 145, 147, 153, 160, 168, 172, 201  
Amorim, D. P. 180  
anarquismo 19, 22, 29, 45, 46, 48, 49, 50, 53, 57, 69, 81, 82, 127, 130, 177  
anarquismo romântico 49  
Andrade, A. E. T. de 176  
antiagnosticismo 72  
anticousismo 197  
antipositivismo 42, 173, 174, 175, 184  
antropagogia 202, 203, 204, 205  
antropolatrismo 78, 135, 185  
Antunes, M. (Pe) 199  
aporetismo 197  
Araújo, L. de 59, 81, 85  
Aristóteles 63

aristotelismo 71  
Arriaga, M. de 175  
ateísmo 69, 70, 73, 120, 122, 123, 125  
Ateneu Comercial do Porto 21, 56, 132  
Ateneu de Madrid 26, 118

### B

Bakounine, M. 29, 49, 50, 53, 130, 177  
Barros, J. de 95, 140, 155  
Basto, C. 18, 45, 46  
Beirão, M. 20, 95, 102  
Beires, S. 102, 119  
Berdiaeff, N. 33, 63, 86, 132, 191  
Bergson, H. 25, 27, 30, 43, 44, 54, 63, 65, 181, 191  
Berkeley, G. 69  
Biblioteca Nacional 24, 113  
biologismo 60, 82, 147, 175, 194  
Biran, M. de 176  
bolcheviques 133  
bolchevismo 131, 132, 133, 134, 135, 137, 138  
Bonilla y San Martín, A. 26, 118, 183  
Borges, P. A. E. 33, 59  
Botelho, A. 33, 59, 165, 180, 200  
Boutroux, É. 32, 44  
Braga, T. 121, 140, 144, 148, 155, 157, 175  
Brandão, R. 112, 121  
Brito, A. J. de 59, 115, 179  
Bruno, S. 29, 30, 32, 42, 43, 44, 53, 59, 63, 65, 66, 67, 69, 75, 99, 121, 159, 167, 173, 174, 175, 179, 184, 201  
Büchner, L. 29, 49  
Buda 167, 169, 170, 171, 172  
budismo 167, 168, 169, 171, 172

### C

Cabanis, P. 49  
Cabeçadas, J. M. 17  
Cabral, F. da C. M. 175  
Caeiro, A. (heterónimo de F. Pessoa) 201

- Caeiro, F. da G. 38, 59, 199  
 Calafate, P. 34, 59  
 Caldeira, C. J. 176  
 Camacho, B. 140  
 Câmara Municipal de Felgueiras 25  
 Camoesas, J. 24  
 capitalismo 136  
 Cardim, L. 25, 27, 191  
 Carneiro, A. 20, 100  
 Carvalho, A. de 59, 175  
 Casimiro, A. 18, 45, 95, 102, 107, 112,  
 113, 154, 155  
 Castro, A. 182  
 Castro, Á. de 112  
 Castro, E. V. P. de C. e 175  
 Castro, J. A. A. de 59  
 catolicismo 27, 29, 50, 69, 70, 71, 73,  
 74, 78, 121, 123, 127, 153, 192  
 Centro Comercial do Porto 23  
 Centro Evolucionista (Lisboa) 24, 142,  
 149  
 César, O. 20, 95, 96, 97  
 Chestov, L. 132  
 Chevalier, J. 27  
 Cidade, H. 25, 100  
 cientismo 52, 77, 78, 81, 133, 173,  
 175, 182, 185  
 cisão 65, 66, 138, 158, 159, 168, 172  
 Coelho, A. 19  
*cogito quia vivo* 189  
 Coimbra, António Inácio (pai de  
 Leonardo Coimbra) 16  
 Coimbra, António José (irmão de  
 Leonardo Coimbra) 17  
 Coimbra, D. Bernardina Teixeira Leite  
 (mãe de Leonardo Coimbra) 16  
 Coimbra, D. Maria Amélia (mulher de  
 Leonardo Coimbra) 18, 54  
 Coimbra, Leonardo Augusto (filho de  
 Leonardo Coimbra) 23, 27, 74  
 Colégio dos Órfãos (Braga) 20, 21  
 Comte, A. 20, 44, 49, 50, 52, 54, 174,  
 175, 177, 178, 184  
 comtismo 175, 179  
 comunismo 131, 132, 133, 134, 135,  
 136, 137  
 Conservatório de Música de Lisboa. *Ver*  
 Conservatório Nacional de  
 Música  
 Conservatório Nacional de Música 24  
 Cordeiro, J. A. da S. 19, 22, 177  
 Correia, M. 25  
 Cortesão, J. 18, 19, 20, 23, 24, 45, 46,  
 95, 97, 98, 102, 107, 112, 113,  
 114, 116, 117, 154, 155, 182  
 Costa, A. 46, 47, 120, 122, 123, 124,  
 125, 140, 141  
 Costa, A. M. da 59, 200  
 Costa, D. P. da 59, 165  
 Costa, E. 19  
 cousismo 31, 60, 71, 109, 178, 184,  
 194, 196, 197  
 cousismo moral 31, 60  
 criação *ex nihilo* 167, 168  
 criacionismo (clássico) 30  
 criacionismo (como filosofia e método)  
 28  
 criacionismo (ideia do) 28, 45, 53, 54,  
 55, 177  
 cristianismo 50, 54, 70, 71, 73, 74, 77,  
 80, 85, 122, 128, 131, 136, 138,  
 145, 146, 147, 151, 153, 154,  
 157, 167, 192  
 Cristo 122, 131, 137, 153, 154, 157,  
 159, 160, 161, 164, 172, 192.  
*Ver* Jesus Cristo  
 Cristo, H. 25, 26  
 criticismo 61, 79, 92  
 Cruz, Francisco Rodrigues da  
 (Pe). *Consulte* Padre Cruz  
 Cunha, J. T. da 59, 81, 85  
 Cunha, M. da 115  
 Cunha, N. 59  
 Curso Superior de Letras 19  
 Curvelo, E. 180
- D**
- Darwin, C. 29, 49

darwinismo 175  
deísmo 30  
Descartes, R. 176  
Deus 29, 30, 47, 48, 50, 61, 64, 65,  
69, 70, 71, 72, 74, 75, 77, 78,  
83, 84, 85, 86, 90, 99, 107, 110,  
121, 122, 125, 127, 130, 138,  
146, 153, 154, 155, 157, 158,  
159, 163, 168, 169, 170, 173,  
198, 202  
Deus, filho, J. de 155  
dever 84, 89, 90, 91, 94  
dever-ser 91, 162  
Dilthey, W. 181  
Dimas, S. 33, 59, 81, 200  
Dinis, A. 16, 59  
Dionísio, o Areopagita 157  
Dionísio, S. A. 27, 34, 35, 45, 59, 63,  
65, 100, 112, 113, 115, 116,  
117, 119, 179, 180, 183, 192,  
200  
D. Manuel (infante) 18  
dogma 53, 72, 74, 123, 127  
Domingues, J. 27, 59  
Dostoiévsky, F. 29, 49, 130, 132  
Duarte, A. 24, 106  
Duhem, P. 32, 44  
Dumas, G. 25  
Durão, A. 102

## E

Editora Calpe 25  
egoísmo 31, 32, 49, 52, 60, 66, 79, 151  
Einstein, A. 32, 82  
*élan vital* 70, 75  
eleatismo 169, 170  
emanatismo 30, 69, 201  
empirismo 69  
energetismo 60  
Engels, F. 133  
Epifânio, R. 179  
Escola Naval 17, 18  
Escola Portuguesa 59

Escolas Primárias Superiores 24, 112,  
114, 115  
espaço 67, 178  
Espinosa, B. de 30, 69, 75  
espírito 189  
espiritualismo 23, 43, 44, 75, 122, 164,  
173, 176, 202  
Estaline, J. 133, 134, 136  
estalinismo 133, 134  
Estêvão (St.) 160  
Eucken, R. 200, 202  
evolucionismo 30, 175  
excesso (categoria do) 31, 33, 58, 68,  
69, 75, 169, 171, 172, 196, 197,  
198, 202  
existencialismo 76, 86, 179, 180

## F

Faculdade de Ciências da Universidade  
de Coimbra 24  
Faculdade de Filosofia de Braga 176  
Faculdade de Letras da Universidade de  
Coimbra 24, 112  
Faculdade de Letras da Universidade de  
Lisboa 21, 42, 177  
Faculdade de Letras da Universidade do  
Porto 25, 26, 27, 35, 38, 40, 41,  
100, 101, 112, 114, 191  
Faculdade de Teologia da Universidade  
de Coimbra 176  
Fátima 120  
fenomenologia 63, 80, 162, 179, 180,  
195, 196  
fenomenologia do ser 171  
Fernandes, A. T. 59  
Ferrater Mora, J. 59, 185  
Ferreira, A. M. 176  
Ferreira, J. 59, 62, 200  
Ferreira, S. P. 32, 59  
Ferrer y Guardia, F. 18, 19  
Fichte, J. G. 146  
Fílon de Alexandria 158  
filosofia existencial 180  
Fiolhais, C. 59

Fourrier, C. 53  
 Fragata, J. 59, 63  
 franciscanismo 29, 147  
 Francisco de Assis (S.) 62, 192  
 Franco, J. 18  
 Freire (Mário), J. P. 59, 129  
 Freitas, J. J. de Sena (Pe) 173, 175, 176  
 Freitas, M. B. da C. 16, 33, 59, 165, 200  
 Furtado, F. de A. 175  
 futurismo 107

**G**

Galvão, P. J. 175  
 Gama, J. 16, 59  
 Gama, M. 59  
 Ganho, M. L. S. 33, 38, 59  
 Ganivet, Á. 182  
 Gaos, J. 183  
 Garção, M. 140  
 Garcia, M. 59  
 García Morente, M. 182, 183  
 Geração de 70 59, 182  
 Geração de 98 182  
 germanismo 145, 147, 148, 149, 150  
 Gil, A. 155  
 Ginásio Académico de Coimbra 17  
 Ginásio da Estrada da Beira 17  
*glasnost* 139  
 Godinho, V. M. 180  
 Goethe, J. W. von 148  
 Gomes, P. 20, 27, 48, 59, 99, 115, 124, 132, 165, 180, 200  
 Gonçalves, J. C. 59, 200  
 Gorki, M. 29, 49  
 Graça, A. dos S. 22  
 Grande Guerra 23, 100, 120, 140, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 152  
 Grande Oriente Lusitano Unido 23  
 Gratry, A. 176  
 Grave, J. 177  
 Grémio de Educação Racional 19  
 Gurian, W. 134

**H**

Hartmann, E. von 167  
 Hegel, G. W. F. 30, 63, 146  
 Heidegger, M. 33, 63, 76, 147, 181, 200  
 helenismo 147, 154  
 Heraclito 106, 158  
 Herder, J. G. von 148  
 hipótese criacionista 28, 45, 53, 177  
 historicismo 138  
 homem 189  
 Hora, J. A. da 175  
 Hospital de Santo António (Porto) 27  
 Hugo, V. 19, 29, 45, 49, 53, 103  
 humanismo 29, 53, 78, 160, 192  
 humanismo antropolátrico 173  
 Husserl, E. 33, 63, 147, 181, 186, 190, 195, 196

**I**

ideorrealismo 187  
 Igreja 46, 72, 74, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 176  
 Igreja Ortodoxa 131, 136, 138  
 Iluminismo 126  
 imanentismo 30, 69, 121, 158, 198  
 imperativo categórico 85, 88, 89, 92  
 Ingenieros, J. 56  
 Integralismo Lusitano 179  
 intuição 31, 33, 60, 62, 66, 80, 93, 104, 105, 202  
 intuicionismo 76, 80, 92, 93, 104, 106  
 irracional 60, 106, 202  
 irracionalismo 60, 106

**J**

Jardim, E. 59  
 Jaurès, J. 63  
 Jesus Cristo 30, 153, 157  
 Jouffroy, T. S. 176  
 Jung, C. G. 203  
 Júnior, T. 119  
 Junqueiro, G. 30, 51, 59, 63, 65, 67, 68, 99, 103, 108, 109, 154, 155, 156, 159, 167, 169

## **K**

Kant, I. 20, 23, 54, 63, 67, 80, 82, 83,  
84, 85, 88, 89, 92, 93, 146, 148,  
171, 185

kantismo 185

Kierkegaard, S. 33, 63, 86

Kokovtsoff, C. W. N. 134

Kropotkine, P. 29, 49, 50, 53, 130, 177

Kuhn, T. 32

## **L**

Lacerda, A. de 25, 191

Laffite, P. 175

Laín Entralgo, P. 183

Lapa, R. 117

Leal, R. 59, 164

Leibniz, G. W. 51, 146

Lei da Separação 120, 124, 125, 128,  
129

Lenine, V. 131, 133, 134

leninismo 133

Lessing, G. E. 148

Lévinas, E. 33, 88

liberdade 26, 29, 37, 38, 46, 49, 50,  
54, 55, 60, 62, 69, 74, 76, 79,  
82, 83, 85, 86, 87, 89, 103, 107,  
120, 121, 128, 134, 138, 139,  
144, 151, 160, 183

Liceu Central do Porto 17, 20

liceu da Póvoa de Varzim 19, 22

Liceu Gil Vicente 23, 24, 142

Liceu Rodrigues de Freitas 22, 23,  
27. Consulte Liceu Central do  
Porto

Liceu Sampaio Bruno 22

Lima, A. 19

Lima, J. de M. 140

lirismo metafísico 62, 84, 198, 202

Littré, E. 175

*logos* 189

Loja Luz e Caridade (Póvoa de Varzim)  
23

Loja Madrugada (Lisboa) 23

Loja Redenção (Coimbra) 23

Loja Renascença (Lisboa) 23

Lúcio, J. 102

## **M**

Macedo, F. de 112

Macedo, N. de 25, 191

Machado, A. 182

Maçonaria 22, 23

Madariaga, S. de 182

Magalhães, A. D. de 59, 69, 70, 71, 75,  
165, 195, 200

Magalhães, G. de 176

Magalhães, J. de 95

Maia, F. M. de F. e 174

Maia, J. 59

maia (véu de) 168, 171

Malato, C. 177

mal (conceção do) 31, 32, 65, 66, 77,  
87, 147, 158, 159, 160, 172, 201

maniqueísmo 137, 158

Marañón, G. 182

Marcel, G. 33, 86

Marías, J. 183

Marinho, J. 14, 15, 32, 33, 34, 37, 39,  
44, 59, 63, 175, 179, 180, 183,  
192, 193, 200

Martins, A. 18, 20, 45, 95

Martins, O. 167, 174, 182

marxismo 133, 134, 135, 136

Marx, K. 133, 135

materialismo 19, 31, 60, 69, 77, 78, 81,  
128, 133, 136, 175, 194

materialismo histórico 133

Mattoso, J. 42

Maxwell, J. C. 136

MED (Movimento da Esquerda  
Democrática) 26, 27, 128

memória inventiva 30, 60, 61, 66, 68,  
197

mencheviques 134

Mendes, G. C. 24

Mendonça, H. L. de 140

Menéndez Pidal, R. 182

Mérekowsky, D. 132

Merleau-Ponty, M. 33  
 Mesa, E. de 182  
 Mesquita, M. 140, 141  
 messianismo 138, 162, 164, 179  
 Meyerson, É. 32  
 mónada 51, 79, 98  
 mónadas 61, 62, 68, 90, 110, 125, 147  
 monadologia 51, 68, 88, 110, 190  
 monismo 51, 67, 68, 108, 109  
 Monteiro, A. C. 59, 117, 180  
 Monteiro, A. E. 52, 59  
 Morente, G. 26, 118  
 Morujão, A. F. 59, 200  
 Morujão, C. 15, 59  
 Mounier, E. 86

**N**

nada 168, 169  
 Namorado, E. 180  
 Natário, M. C. 33, 59, 179, 199  
 naturalismo 122, 153, 175  
 neopositivismo 179, 180  
 neotomismo 180  
 Neto, C. 56  
 Nicolau II (czar) 131  
 Nietzsche, F. 33, 49, 50, 52, 54, 63, 82,  
 146, 147, 177  
 nirvana 172  
 Nobre, A. 18, 25, 26, 67, 103, 108, 155  
 nocionalismo 195, 196  
 Nossa Senhora do Carmo (Colégio de)  
 16, 29, 123  
 Nóvoa, A. 27  
 núcleos de realidade (alegria, dor e  
 graça) 39, 62, 172, 203, 204

**O**

Oliveira, A. C. de 95, 107, 154, 155  
 Oliveira, A. de 140  
 Oliveira, F. J. de J. 59  
 Oliveira, J. J. de 24  
 ontologia do espírito 74, 75, 76, 77, 201  
 ontologia fundamental 76, 200, 201  
 Ornelas, A. de 118

Ors, E. d' 182  
 Ortega y Gasset, J. 26, 118, 181, 182,  
 183, 184, 185, 186, 187, 188,  
 189, 190  
 Ortigão, R. 182

**P**

Pacheco, M. C. M. 59  
 Padre Cruz 27  
 paganismo 98, 106, 109, 153, 154, 156  
 Pais, S. 24  
 palingenesia 170  
 panteísmo 30, 51, 67, 68, 69, 70, 99,  
 108, 109, 110, 122, 147  
 panteísmo amoroso 51, 68, 69, 98, 109,  
 110  
 paracletismo 154, 162, 164  
 Parúsia 138  
 Pascoaes, T. de 18, 20, 21, 30, 36, 37,  
 42, 51, 54, 59, 63, 67, 68, 95,  
 97, 98, 99, 102, 103, 104, 105,  
 106, 107, 108, 109, 111, 113,  
 117, 122, 140, 142, 143, 144,  
 148, 149, 153, 154, 155, 156,  
 157, 158, 159, 160, 161, 162,  
 163, 164, 165, 166, 167, 169,  
 171, 179, 182  
 Pasteur, L. 136  
 Patrício, M. F. 14, 16, 30, 33, 38, 44, 59,  
 70, 199, 200, 201, 202, 203, 204  
 Paulo (S.) 156, 157, 158, 159, 160  
 pedagogia 17, 38, 39, 123, 124, 162,  
 199, 201, 202, 203, 204  
 Pedro, V. de 25  
 Perdigão, J. de A. 112  
 Pereira, D. L. 24, 112  
 Peres, D. 25, 27  
*perestroika* 139  
 personalismo 52, 77, 79, 82, 85, 136,  
 170  
 perspectiva 186, 189  
 perspetivismo 185  
 pessoa 30, 51, 66, 69, 77, 79, 85, 110,  
 179

Pessoa, F. 107, 163, 182, 201  
Pimenta, A. 52, 53, 177  
Pimentel, M. C. 16, 32, 33, 34, 36, 44,  
46, 58, 60, 62, 63, 64, 67, 71,  
81, 82, 84, 87, 93, 132, 135, 196  
Pina, A. A. 58  
Pinho, A. C. de 16, 25, 27, 59, 200  
Pinto, Á. 18, 19, 20, 45, 46, 95, 96  
Platão 63, 188  
Plekhanov, G. 134  
Poincaré, H. 32, 44, 136  
positivismo 19, 21, 43, 52, 53, 69, 77,  
78, 80, 90, 122, 127, 173, 174,  
175, 176, 177, 178, 179, 182,  
184  
positivismo lógico 179  
pragmatismo 28, 55, 78, 175, 182  
Proença, R. 20, 24, 95, 97, 112, 113,  
114, 116, 117, 140, 145, 179,  
182  
providencialismo 162  
PRP (Partido Republicano Português)  
22, 23, 26, 27, 122, 128  
prussianismo 148

## Q

Quadros, A. 59, 180, 200  
Queirós, E. de 182  
Quental, A. de 29, 30, 32, 43, 44, 53,  
59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 67,  
103, 108, 148, 155, 167, 169,  
171, 173, 174, 176, 182, 197

## R

raciovitalismo 183, 185, 187  
Ramón y Cajal, S. 183  
Ramos, R. 42  
razão comovida 62  
razão experimental 30, 60, 61, 62, 80,  
83, 85, 86, 88, 149, 181, 185,  
197, 202  
razão idealista 185  
razão poética 201, 202, 203  
razão pura 185

razão ultravital 185  
razão vital 181, 185, 186, 188, 189, 190  
Real Ginásio de Lisboa 17  
realismo ingénuo 184  
Rego, J. T. 20, 25, 100, 191  
Reis, L. da C. 95, 112, 117, 118, 119  
relatividade (teoria da) 32, 63, 67  
religião 37, 47, 71, 73, 75, 120, 121,  
123, 124, 125, 126, 127, 128,  
136, 146  
Relvas, S. R. 181  
Renascença Portuguesa 20, 22, 23, 41,  
46, 56, 95, 96, 97, 98, 99, 100,  
101, 102, 104, 107, 111, 113,  
119, 141, 154, 161, 164, 165,  
166, 179  
Renouvier, C. 63  
República 22, 34, 37, 46, 100, 120,  
122, 140, 141, 174  
Ribeiro, A. 112  
Ribeiro, Á. 15, 27, 32, 34, 35, 38, 43,  
45, 46, 48, 59, 63, 175, 179,  
180, 183, 192, 200, 201  
Ribeiro, Â. 24, 25, 102  
Rivera, J. C. 14, 33, 192  
Rocha, A. 16  
Rodrigues, A. M. M. 59  
Rodrigues, J. R. 59  
Rodríguez Carracido, J. 26, 118, 183  
Rozanov, V. 132, 137  
Ruas, H. B. 59  
Russell, B. 63

## S

Salazar, A. 117, 180  
Sampaio, J. N. 175, 176  
*samsāra* 170  
Samuel, P. 20, 59, 95, 97, 98, 115, 132  
Santana, M. F. 175  
Santos, A. R. dos 28, 59, 95  
Santos, D. 59, 179, 180, 183, 191, 192,  
193, 194, 195, 196, 197, 198,  
200, 201  
Sarmiento, F. M. 59

Sartre, J.-P. 33, 86  
 saudade 99, 154, 157, 165, 166, 172, 180  
 saudosismo 97, 98, 99, 107, 113, 154, 159, 162, 165, 166, 179  
 Scheler, M. 93, 181, 189, 200  
 Schelling, F. 146  
 Schiller, F. 148  
 Schopenhauer, A. 63, 146, 167, 171  
 Seabra, J. A. 59  
*Seara Nova* 100, 111, 114, 118, 119, 179  
 sebastianismo 154, 162, 164, 179  
 Seillière, E. 149  
 Seixas, J. M. da C. 30, 59, 173, 174, 184  
 sentimento religioso 47, 126, 127, 129  
 Sérgio, A. 17, 20, 42, 95, 100, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 179, 182  
 sidonismo 24  
 Silva, A. da 59, 163, 183  
 Silva, A. M. da 26, 113, 128  
 Silva, C. H. do C. 59, 200  
 Silva, L. C. da 59  
 Soares, C. 25  
 socialismo 46, 53, 132, 136, 151  
 Sociedade das Nações 151, 152  
 sociolatrismo 135  
 Soloviev, V. 133  
 Sousa, E. de 59  
 Soveral, E. A. de 59, 200  
 Spencer, H. 49, 174  
 spencerismo 175  
 Spinelli, M. 34, 59, 200  
 Spir, A. 133  
 Stirner, M. 29, 49, 52, 53, 130, 177

**T**

Tarrozo, D. 174  
 Teatro Nacional Almeida Garrett 24  
 Teatro Sá da Bandeira (Porto) 51  
 tecnicismo 182

teísmo 29, 30, 51, 68, 69, 70, 71, 75, 98, 99, 109, 110, 201  
 Teixeira, A. B. 15, 16, 34, 44, 59, 81, 83, 85, 132, 180, 200  
 Teixeira, F. G. 155  
 Teixeira, M. 59  
 Teles, B. 59, 121  
 Telmo, A. 59  
 tempo 29, 32, 45, 46, 64, 65, 66, 67, 68, 75, 77, 87, 94, 108, 123, 130, 151, 167, 168, 170, 178  
 Tipografia Costa Carregal 22, 41  
 Tolstoi, L. 29, 49, 53, 130, 133  
 Tomás de Aquino (Sto.) 63  
 tomismo 29, 70, 71, 75  
 Torrinha, F. 25  
 Tratado de Versalhes 152  
 Tratado de Windsor 141  
 trotskismo 133  
 Trotsky, L. 133, 134

**U**

Unamuno, M. de 25, 182  
 União Soviética 139  
 Universidade Católica Portuguesa 16, 132, 176  
 Universidade Central de Madrid 26, 118  
 Universidade de Coimbra 17, 24  
 Universidade de Évora 199, 200  
 Universidade do Porto 18, 24, 26, 27, 114  
 Universidade Popular da Póvoa de Varzim 22, 23  
 Universidade Popular do Porto 21, 22, 23, 156, 161  
 utilitarismo 175, 184

**V**

vacuidade 169  
 Valle-Inclán, R. M. del 26, 103, 118, 182, 183  
 Vanzella, J. M. M. 59  
 Vasconcelos, F. de 112  
 Veiga, M. E. da M. 175

Manuel Cândido Pimentel

Veloso, A. 59  
vertiginismo 164  
Viana, A. 30, 32, 43, 59, 159  
Viana, M. C. 45  
Vieira, A. L. 95, 103, 106, 154, 155  
Vieira, A. (Pe) 161, 162  
visão ginástica 62, 169, 198, 201  
Vitorino, O. 59, 180  
Vromans, M. C. 25

## **W**

Whitehead, A. N. 32, 63, 67  
Wilson, Woodrow (presidente) 151

## **X**

Xirau, J. 183

## **Z**

Zamiatine, Y. 133, 135  
Zenão de Eleia 67, 197  
Zinoviev, G. 134  
Zola, É. 29, 49  
Zubiri, X. 183



