

} 1.3.

A Filosofia da história portuguesa

Uma digressão com Leonardo Coimbra

Maria Manuela Brito Martins*

Justifica-se, em primeiro lugar, que expliquemos o título da nossa alocução. Na verdade, temos vindo a tratar a filosofia da história nalguns autores portugueses. Neste sentido, e numa linha de continuidade, queremos abordar esta mesma questão, começando, por fazer uma pequena digressão sobre o sentido da filosofia da história, no horizonte do pensamento português. Será, portanto, uma pequena digressão sobre o sentido da filosofia da história, baseando-nos, em primeiro lugar, nalguns aspetos da nossa identidade cultural, pois, como afirma Eduardo Lourenço: "Um povo tem igualmente uma história e, por comodidade hermenêutica, pode ser tentado a ler o seu percurso em termos subjetivos de afirmação de si, de presença mais ou menos forte entre outros ou de existência precária ou ameaçada neste ou naquele momento"¹.

É pena que não possamos aqui explanar todas estas variáveis relativamente à conceção de filosofia da história, quer na sua manifestação nacional

* Universidade Católica Portuguesa – Porto.

¹ Eduardo Lourenço, *Portugal como Destino, seguido de Mitologia da Saudade*. Lisboa, Gradiva, 1997, p. 9.

e particular, quer na sua manifestação universal e transterritorial. Na verdade, parafraseando o velho adágio, “os povos felizes não têm história”², Eduardo Lourenço reforça a ideia da necessidade da história enquanto exercício de memória da nossa cultura, exercício, por vezes, difícil e exigente, que deverá contrapor-se a figurações anómalas e por vezes patológicas³. É por esta razão que abordamos a filosofia da história, mais propriamente, uma filosofia da história produzida em Portugal e, portanto, fruto do trabalho de portugueses.

Em segundo lugar, deveremos também esclarecer que não temos a pretensão de falar sobre a ‘Filosofia da história’ em Leonardo Coimbra, em exclusivo, e muito menos em toda a obra do autor, pois não temos o conhecimento integral do seu pensamento. Por isso, falaremos, unicamente, da ideia de uma possível ‘Filosofia da história’ a partir de alguns textos de Leonardo Coimbra, em particular, naqueles que datam de 1919-21 e que estão incorporados nas *Obras Completas*, vol. IV, editadas pelo CEPP, em colaboração com a INCM.

A nossa alocução será dividida, portanto, em dois momentos: a primeira fará uma abordagem sobre os elementos que identificam uma filosofia da história portuguesa; a segunda explanará uma possível filosofia da história no texto *O pensamento filosófico de Antero de Quental*.

1. Filosofia e História

As relações entre a História e a Filosofia passaram a ser um facto marcante no período iluminista, em particular, a partir do momento em que filósofos como Kant e Hegel refletiram o produto do pensamento humano enquanto representação de um “fieri incessante”⁴. Contudo, a filosofia da história não tem a sua origem no período iluminista, tal como já demonstrei noutros estudos meus que abordam a sua génese no século XVI e XVII⁵. De facto, o impulso

² *Ibidem*, p. 135.

³ *Ibidem*, pp. 135 e 136. Há aqui alguma analogia entre esta observação de Eduardo Lourenço sobre a memória da nossa história e a conceção ricoeuriana da história que fala de uma história feliz ou infeliz, como exercício último da relação intrincada entre memória, história e esquecimento. Cf. Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*. Paris, Editions du Seuil, 2000, pp. 643-656.

⁴ Leonardo Coimbra, “O pensamento filosófico de Antero de Quental”, in *Obras Completas*, vol. IV (1919-1921). Lisboa, INCM, 2007, p. 337. Cf. Antero de Quental, *Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX*. Organização, apresentação e notas de Leonel Ribeiro dos Santos. Lisboa, Editorial Comunicação, 1989, p. 37.

⁵ Vejam-se, sobretudo, os estudos: *Em torno da filosofia da história: problemas e debates em autores portugueses na 2.ª metade de Oitocentos: Joaquim António da Silva Cordeiro* (no prelo); *A filosofia da história em Oliveira Martins a partir de uma leitura de José Marinho*, in *Nova Águia*, n.º 8, 2011, pp. 126-130; *A filosofia da história em Teófilo Braga* (no prelo). A filosofia da história é

dado por Hegel à filosofia da história vem dar uma nova compreensão dos acontecimentos humanos e, sobretudo, reclamar o plano de uma história reflexiva que transforma “os acontecimentos, as ações e as conjunturas atuais [...] numa obra de representação”⁶. Porém, a representação não significa ainda o último estágio da filosofia da história. Nesta, podemos ainda compreender como a relação entre “o que há de relativo na consciência que o pensamento humano tem de si mesmo”⁷ se conjuga com o valor perene da filosofia. É unicamente a partir daqui que podemos partir para uma história filosófica que comporta, inevitavelmente, uma consideração reflexiva da primeira, entendida, esta última, em função de uma razão crítica. Neste sentido, as relações entre a história e o ser são fundamentais, que, explicitados na linha kantiana, expressam uma razão que atingiu a sua ‘maioridade’, manifestando o momento da crítica, perpetrada pela crise da própria existência. Todavia, apesar desta íntima relação entre filosofia e história, não deixa, porém, de ser significativo o seu carácter paradoxal que, convenhamos, nem sempre os identificou. Há uma anterioridade do ser à própria história, pois é do seu distanciamento e da sua exteriorização que encontramos a identidade própria da consciência.

Este paradoxo pode ser entendido segundo as palavras de Leonardo Coimbra, quando efetua uma crítica à concepção de Hegel e de Antero sobre o valor e o significado da filosofia ao longo da história: “Ou o ser e saber não são idênticos, contra o que quer Hegel, e com ele Antero, e então o ser é irracional, gastando-se a razão num quimérico combate sem eficiência nem termo; ou o ser é a própria razão criadora e, coincidindo com o saber e nenhuns limites existindo para uma plena unidade, a intuição daria o pronto e completo saber; ou o ser é a razão experimental inventiva, o plural social dos seres e então são as relações que nascem e invenções que se aprofundam de ser para ser num compreensível infinito de perfeição excedente. Se pois o saber (e o saber duma razão não inventiva) e o ser coincidem, postulado de Hegel e Antero, não se compreende o desenvolvimento temporal quer da filosofia quer da realidade”⁸. Esta passagem citada, sobre a qual não podemos aqui

definida por Silva Cordeiro como uma investigação sobre as leis que regem a humanidade, num ideal contínuo, em direção da verdade. Já para Oliveira Martins o domínio da filosofia da história reporta-se, quer ao domínio empírico da história, quer ao domínio abstrato, que implica, necessariamente, um nível de generalização e de abstração. Quanto a Teófilo Braga, este fala, quer de uma história universal, quer de uma filosofia da história, onde os processos objetivos e subjetivos deverão explicar todos os fenómenos culturais e históricos da humanidade.

⁶ Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Traduction par. J. Gibelin. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1963, p. 18.

⁷ Leonardo Coimbra, “O pensamento filosófico de Antero de Quental”, in *Obras Completas*, vol. IV (1919-1921). Lisboa, INCM, 2007, p. 337.

⁸ *Ibidem*, p. 378.

desenvolver uma interpretação, na sua integralidade, expõe três hipóteses sobre a relação entre ser e saber. Só a última poderá aproximar-se da posição leonardina, ainda que as duas primeiras possam ser reajustadas à terceira. No entanto, e apesar da aparente contradição relativamente a Hegel, por parte de Leonardo, a expressão hegeliana da consciência não parece querer identificar completamente a sua essência, ainda que o pressuposto hegeliano admita uma totalidade absoluta sobre a qual Leonardo Coimbra discorda: "Não está tudo com efeito, em admitir a identidade do ser e do saber, esse como que dogma da moderna metafísica?"⁹. O próprio Hegel, ao considerar que o espírito se desdobra para fora de si como o outro de si mesmo, e como o negativo da consciência, não faz mais do que introduzir a experiência da alteridade no seio do dinamismo da consciência¹⁰. É, portanto, no espaço da cultura e da história que se dá a passagem de uma consciência pura para uma consciência mediata, mundana e não essencializada, que procura a própria efetivação e a sua própria realização no espaço temporal. Ou, à maneira husserliana, que considera que a consciência é sempre "consciência de alguma coisa", e que, por esta razão, a consciência procura os meios da sua própria realização e exteriorização. Numa linguagem platónica poderíamos compreender esta mesma relação no plano da filosofia da história e da filosofia com a história, como o confronto entre o Mesmo e o Outro. É precisamente desta forma que Leonardo Coimbra entende o platonismo, quando declara: "Assim o que hoje se chama idealismo parece corresponder ao que na idade média se chamava realismo. Os realistas eram os que admitiam a existência dos universais, ou seja, a realidade da ideia. Os platónicos eram realistas, os platónicos são para o pensamento moderno idealistas"¹¹. De facto, em Leonardo Coimbra, a ideia deverá ser realística, pois só assim o progresso na ciência, na filosofia, na arte e na cultura é possível¹². Parece haver no filósofo e professor português o interesse de intentar compreender a ideia segundo a expressão mais acabada do platonismo, como foi a do pensamento aristotélico. Neste sentido, a ideia desdobra já não em *eidos* e *eikon*, mas, preferencialmente, em forma e matéria,

⁹ *Ibidem*, p. 378.

¹⁰ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*. Traduction J. Hyppolyte, vol. II. Paris, Aubier, 1941, p. 50: "Mas este espírito, cujo em si é absolutamente discreto, tem o seu conteúdo em face dele como uma afetividade igualmente rígida, o mundo tem então a determinação de ser uma exterioridade, o negativo da consciência de si".

¹¹ Leonardo Coimbra, *A Rússia de hoje e o homem de sempre*. Porto, Livraria Tavares Martins, 1935, p. 11.

¹² Leonardo Coimbra, "O pensamento criacionista", in *Obras Completas*, vol. II (1913-1915). Lisboa, INCM, 2005, p. 35: "Ora o pensamento progride, o mundo mental é cada vez mais rico e realista. Cf. M. Cândido Pimental, *A ontologia integral de Leonardo Coimbra. Ensaio sobre a intuição do ser e a visão enigmática*. Lisboa, CLCPB/INCM, 2002, p. 380.

dando lugar ao carácter mais realizado da sua concepção, que, na linguagem aristotélica, se define pelo hilemorfismo¹³.

Mas, se é assim, como dar então sentido a esta exteriorização da ideia, ou como apreender a 'realidade da ideia' na realidade? A que espaço filosófico e cultural deverá ela pertencer principalmente, particular ou universal? É porque a ideia e as ideias deverão corresponder não a ilusões do mundo fenoménico, mas à realidade e a realidades específicas ou genéricas que se intenta através da filosofia da história perceber a sua real concretização num determinado espaço histórico. "Colocadas as ideias no mundo fenomenal, os indivíduos aparecem não como ilusões do espaço e do tempo, mas como realidades específicas ou genéricas"¹⁴. Por conseguinte, para darmos resposta a isto, teremos de apontar algumas vias, na linha da filosofia da história portuguesa:

- a) Olhar para o nosso passado, como povo que somos, desde cedo, obrigado a lutar pela sua identidade própria, parece ser a marca constante que não nos deixou nunca ou, pelo menos, que nos acompanhou durante oito séculos da nossa existência. Daí que nos interpelemos sobre a nossa ação no mundo e sobre a nossa própria identidade ôntica, como génese de todos os nossos problemas. Um dos primeiros aspetos a salientar sobre a nossa identidade cultural é a existência de um complexo tensional, ora de inferioridade, ora de superioridade pós-Descobrimientos e pós-Renascimento, que fizeram com que emergisse uma certa ambivalência quanto à nossa própria maneira de ser, quer quanto à nossa razão de ser como povo, quer quanto ao nosso modo de desenvolvimento cultural e científico. Uma das maiores críticas está patente nas análises de Luís António Verney, no seu *Verdadeiro método de estudar*. Mais tarde, essas mesmas críticas serão retomadas entre os nossos maiores escritores, que se colocaram numa posição por vezes de crítica radical, contrapondo a nossa cultura à cultura estrangeira.

¹³ "A forma e a matéria invadem-se. Aqui o interior avançou a recolher o exterior, eis a matéria evoluída; além o interior aprumou funduras novas, eis a forma abrumada, nevoenta de desconhecida matéria. Matéria e forma são fases contínuas duma atitude, que incessantemente se renova", *O Pensamento Criacionista*, pp. 168-169. Manuel Cândido Pimentel interpreta o pensamento filosófico de Leonardo Coimbra como um "hilemorfismo dialéctico, termo onde condensamos toda a reflexão Leonardina sobre o problema das relações que envolvem as noções de forma e de matéria, completa o quadro de compreensão da síntese criacionista", *A ontologia integral de Leonardo Coimbra*, p. 67.

¹⁴ Leonardo Coimbra, "A alegria, a dor e a graça", in *Obras Completas*, vol. III (1916-1918). Lisboa, UCP/CRP/INCM, 2006, p. 121.

- b) Este ideário está patente em todos os legados culturais dos nossos pensadores e homens da cultura, expressando assim a tensão vivida, quer conscientemente, quer inconscientemente; uma antinomia entre um complexo de inferioridade e um outro de superioridade que jamais parece ser ultrapassado. Esta tensão manteve-se num nível de vivência social e cultural, mas irá propagar-se, a partir dos séculos XIX-XX, para o plano de especulação e de reflexão filosófica. É certo, porém, também que as críticas, quer as que são negativas relativamente à nossa maneira de ser, de pensar e de viver, quer as positivas, demonstram as tensões pulsionais do drama português de ser e não ser, de querer e não querer ser aquilo que é. Por isso, já Verney aduzia a este respeito o seguinte: "sei que a maior parte dos homens vivem muito satisfeitos dos estilos e singularidades do seu país, mas não sei se há quem requinte este prejuízo com tanto excesso como os espanhóis e os portugueses"¹⁵. Porém, esta crítica é feita ainda em função de uma análise sociológica.
- c) A nossa história cultural tem e manteve uma relação intrínseca com o mito. Uma das dimensões que a caracteriza é o facto de ela estar indissociada dele. A história forja os seus próprios mitos e nós vivemos deles sem, no entanto, fugirmos do horizonte da história. O carácter ambivalente da natureza do mito poder-nos-á entrever o que se passa entre nós. Por um lado, há uma recusa do mito, na medida em que ele representa a pré-compreensão histórica; ela representa uma forma de anterioridade do tempo em face da história; mas, por outro, aceita-se o mito e os mitos criados dentro da história, porque estes já nascem moldados por um real. É o caso de alguns dos nossos historiadores que rejeitam o mito enquanto horizonte de explicitação a-histórica e a-racional, cujas formas se distinguem das formas lógico-racionais. Quando os mitos são um produto da história, aí sim, já há lugar para uma filomíia, que, no caso de Oliveira Martins, significa o cultivo de um certo tipo de mitos forjados na história e dentro dela. Desta feita, o mito permite quer a imagem mistificadora do real, cristalizada numa vivência radicada e situada numa pátria, quer a ocultação do ser como anterioridade em face do ente histórico totalmente desvelado. A história é assim o lugar do preenchimento total e definitivo do mito enquanto produto dessa história. Os mitos acalentados na nossa cultura, ora messiânicos, ora dos encobertos, são o resultado da nossa ânsia efetiva e empírica de vivermos com um universal concreto. O mito quererá antecipar quase sempre o futuro, mas um futuro que vive praticamente predeterminado, por um presente e passado reais.

¹⁵ L. António Verney, *O verdadeiro método de estudar*, vol. III. Lisboa, Editora Sá da Costa, 1950, p. 16.

- d) O universal real e concreto. É frequente, no nosso pensamento, uma preocupação constante com a conciliação entre o singular e o universal. O universal é concebido de forma a que o próprio universal seja essencialmente um universal concreto e *in re*. Não é por acaso que encontramos, nos nossos pensadores, o apreço pela formulação inicial platónica, como são os casos de Sampaio Bruno, Teixeira de Pascoais, Antero de Quental, Delfim Santos e Leonardo Coimbra. Todos eles têm como ideal (ainda que na elaboração dos seus "sistemas" haja uma excessiva preocupação pelo universal *in re*) um universal nas coisas, situado e encarnado, de tal maneira que a própria ideia, o próprio pensamento efetua dentro deste "humanismo" aquilo que José Marinho designa, a propósito de Sampaio Bruno, por conversão de uma antropologia numa antropolatria. Na verdade, é no interior de um universal concreto que a ideia, tornando-se autónoma, passa a concretizar-se em formas reais e específicas. Por outro lado, esta 'ideia', não totalmente abstrata ou formal, passa a ser constitutivamente híbrida, na medida em que partilha, simultaneamente, o elemento racional e o elemento da crença, permitindo que ela procure incessantemente a sua radicação concreta e que encarne. A partir desta encarnação, surge a 'criação', da mesma maneira que surgem a matéria e a forma, sendo como que o resultado de um sujeito pessoalizado e antropologizado. Declara José Marinho a respeito da ideia: "Leonardo Coimbra critica, por um lado, a maneira abstrata como o platonismo de Bruno resolve o mundo em ideias, sem explicar suficientemente o trânsito entre a imediata percepção e a mediada ideia"¹⁶.
- e) A relação entre ser e história – uma identidade monista. Inerente ao nosso ser próprio, ou no desejo mais escondido de procurar ser português, está a ideia de "pátria" e "patrialidade", que no seu dinamismo interno e externo vai obstruindo simultaneamente o carácter universal e "apátrido" do ser, que se esconde e que não se deixa mostrar, mas que, através de um fluir histórico e temporal, se vai desvelando como um ente concreto. A anterioridade do ser enquanto ordem universal, lógica e ontológica é relegada para um ser que se desvela totalmente, que não esconde, que não deixa nada escondido, um ser que se mostra e se radica. Ser e história coincidem praticamente e esta é uma das ideias constantes no nosso pensamento. Declara João Ferreira: "O histórico é a forma contracta e concentrada do ser. É um grau particular do ser. A nação portuguesa é um ser. O ser português está condensado e concentrado na sua história. Há pois um laço profundo entre homem e história e uma reciprocidade

¹⁶ José Marinho, "O pensamento filosófico de Leonardo Coimbra", in *Obras de José Marinho*, vol. IV. Lisboa, INCM, p. 144.

tão concreta que uma ruptura entre ambos seria impossível¹⁷. E salienta ainda mais João Ferreira, descrevendo esta relação intrínseca entre ser e história: "existe no seio da nação portuguesa uma alma portuguesa, fio condutor da história portuguesa com um carácter, uma personalidade espiritual donde tem precedido o seu destino social e humano"¹⁸. Quer queiramos quer não, é dentro desta constatação que os nossos pensadores mergulharam sempre. O sentido da história é assim definido como o próprio ser histórico, uma espécie de categoria absoluta sem a qual seria impossível encontrar o sentido da própria história e sobretudo, da nossa própria história. Há pois um laço profundo entre homem e história e uma reciprocidade tão concreta que uma ruptura entre ambos seria impossível. É por esta razão que Teixeira de Pascoais e Álvaro Ribeiro consideram que na filosofia da história "os fenómenos históricos são singulares", porque a história é o espaço de um universal concreto do singular. Porém, a ciência não pode existir no singular. Donde a necessidade da universalidade que apreende a realidade humana não tal qual ela é, mas segundo uma visão unitária apreendida numa ideia.

- f) Donde a necessidade de compreendermos para onde aponta o sentido da história, quer no espaço nacional, quer no espaço universal. Daí a relação entre história e escatologia. Concebida esta relação entre ser e história, que espaço haverá ainda para a escatologia? A escatologia surge do devir histórico no sentido teleológico ou não, no decurso do processo histórico e ontológico. Diz a dado momento João Ferreira: "A filosofia da história de um povo tem como intuito, apreender-lhe a razão movente da sua acção. Ora a acção humana, fruto da inteligência e dos desígnios do espírito, não obedece a fatalismos e determinismos nas suas manifestações essenciais"¹⁹. Convém realçar ainda que, na perspectiva de João Ferreira, a história tem um sentido definitivo, mas ao mesmo tempo nega os próprios determinismos históricos. Daí que coloquemos a questão: haverá lugar para uma escatologia, entendida no sentido da filosofia da história, como foi falado até aqui? Dá a entender que não, em particular em certos autores. Primeiro, porque há uma identificação entre ser e história e em segundo porque esta história delimita o próprio ser e absolutiza-o como ser histórico. Nada há fora da história e esta ideia é tanto ou mais flagrante no pensamento dos nossos pensadores, que quase sempre procuraram

¹⁷ João Ferreira, *Existência e fundamentação geral do problema da filosofia portuguesa*. Braga, Editorial Franciscana, 1965, p. 114.

¹⁸ *Ibidem*, p. 115.

¹⁹ João Ferreira, *Existência e fundamentação geral do problema da filosofia portuguesa*, p. 116.

uma compreensão real e concreta daquela. Além do mais, a própria ideia como categoria epistemológica e ontológica é a de uma ideia real e vital, cósmica e antropolátrica. Por esta razão, nada fica fora da história. Como afirma J. Moltmann: "O logos do eschaton é a capacidade de se libertar da história, o poder de desmundanizar a existência, a libertação da auto-compreensão do mundo e das obras exteriores"²⁰. É por isso que será legítimo que nos perguntemos: será que a perspectiva leonardina da filosofia da história poderá conduzir-nos a esta compreensão mais ampla da história, levando-nos a uma trans-historialidade permitindo-nos assim ultrapassar este fechamento da própria história? Esta questão permanecerá para nós o campo exploratório desta nossa alocução.

2. Leonardo Coimbra (1883-1935)

Segundo Manuel Ferreira Patrício, no seu estudo sobre Leonardo Coimbra, "lateja sempre [no seu pensamento] uma densa e profunda historialidade"²¹. Na verdade, esta historialidade anunciada é concebida no seio da conceção metafísica leonardina que está estritamente associada à teoria da história, tal como está patente no seu "Criacionismo". As diversas antinomias que aí são explicitadas demonstram a necessidade da superação, quer a nível de uma horizontalidade espacial e temporal, quer a nível de uma verticalidade, que se expressa num processo ascensional que transita de uma dialética científica para uma dialética filosófica, descobrindo-se em dialética positiva e metafísica²².

N' *O pensamento filosófico de Antero de Quental*, Leonardo Coimbra traça a figura ímpar de Antero como uma das mais importantes do panorama português dos finais do século XIX. Antero é, para o nosso filósofo português,

²⁰ J. Moltmann, *Teologia da esperança*. S. Paulo, Herder, 1971, p. 59.

²¹ M. Ferreira Patrício, *A pedagogia de Leonardo Coimbra*. Porto, Porto Editora, 1992, p. 62. A análise de Manuel Ferreira Patrício assenta essencialmente sobre a teoria da história em Leonardo Coimbra, num texto de 1916, *O sentido da Guerra*, que aborda a I Guerra Mundial de 1914-18. Declara M. Ferreira Patrício: "Quando eclode a Guerra de 1914-1918, Leonardo está frontalmente pela França contra a Alemanha. Nada resta de uma certa simpatia, ou compreensão anteriormente manifestada pela Alemanha. Subjacente à posição de Leonardo Coimbra sobre a Grande Guerra há uma teoria da história humana europeia, e até da história portuguesa. Na Grande Guerra de 1914-18 a França representa o Espírito e a Alemanha representa a Matéria. A Guerra é entre o Espírito e a Matéria, tal como Portugal. A Alemanha pertence a outra história."

²² Ângelo Alves, *O sistema filosófico de Leonardo. Idealismo criacionista*. Porto, Livraria Tavares Martins, 1962, p. 96.

um "dos raros espíritos de ilimitado anseio"²³ e um "namorado da Verdade"²⁴. É essencialmente por esta razão que merece ser considerado como um dos maiores vultos da nossa cultura. O estudo leonardino das *Tendências* indicia o tema de predileção de Leonardo, mas que é comum a Antero: a razão e as suas configurações na história.

Segundo o ponto de vista metodológico, Leonardo pretende expor e analisar o pensamento filosófico de Antero, segundo três diretrizes: "Faremos primeiro a exposição sintética das suas doutrinas reveladas nos estudos a que nos referimos. A seguir procuraremos marcar o espírito filosófico de Antero e a propósito de cada um dos grandes problemas filosóficos mostrar aquela sua doutrina, que possa deduzir-se da exposição feita. Por último, faremos a crítica e, à luz das nossas doutrinas 'criacionistas', mostraremos como as opiniões de Antero expurgadas de tendências contraditórias com o seu mobilismo ativista, poderiam receber a complementar harmonia duma universal sociedade de seres, cuja origem e regaço é a concreta unidade criacionista dum Deus, pura e continuada 'invenção de Amor'"²⁵.

Há quem refira que, nesta obra, Leonardo Coimbra, além de expor as linhas mestras do pensamento de Antero, se presta ainda mais a explicitar o seu próprio pensamento, tal como depreendemos da passagem citada. O primeiro capítulo mostra o elevado interesse da temática anterior relativamente aos problemas filosóficos emergentes, nos finais do século XIX. Podemos encontrar aqui uma breve história da filosofia, onde emergem os estádios mais significativos do pensamento filosófico. Associa-se a esta preocupação também a relação entre a filosofia e o génio de um povo (mas neste caso não é o povo português) e de uma época, que tem diretamente a ver com as considerações sobre a filosofia da história, que se poderão encontrar também noutros textos de Antero, como nas *Considerações sobre a filosofia da história literária portuguesa*²⁶.

Antero de Quental escreve este ensaio em finais de 1889. De facto, as *Tendências* são o resultado de "um esboço de ideias" que tinha como intuito ser um artigo, a pedido de Eça de Queiroz, para publicar na revista de Portugal. Antero acede a colaborar mas não aceita o tema proposto por Eça²⁷.

²³ Leonardo Coimbra, "O pensamento filosófico de Antero de Quental", p. 333.

²⁴ *Ibidem*, p. 334.

²⁵ *Ibidem*, p. 334.

²⁶ Cf. Leonel Ribeiro dos Santos, "Apresentação", in *Tendências, gerais da filosofia na segunda metade do século XIX*. Org., apresentação e notas de L. Ribeiro dos Santos. Lisboa, Editorial Comunicação, 1989, p. 17.

²⁷ Leonel Ribeiro dos Santos, "Apresentação", in *Tendências, gerais da filosofia na segunda metade do século XIX*, p. 1: "É fazendo um 'esforço de amizade' que Antero acede ao pedido de Eça para contribuir com um artigo seu para a *Revista de Portugal*. Mas se acede a colaborar, não aceita o

A segunda metade do século XIX verá nascer as figuras mais representativas do panorama filosófico europeu: M. Heidegger em 1889, E. Husserl em 1859, K. Jaspers em 1883, H. Bergson em 1859, M. Blondel em 1861. Época áurea do pensamento filosófico contemporâneo europeu, e contudo, momento de crise e de crises. Essas crises são vividas e são experienciadas pelos povos na sua marcha cultural, científica, tecnológica, artística e humana. Antero está consciente da evolução das ideias e da transformação social e cultural. Ora, é precisamente este debate entre a filosofia, a cultura e a ciência praticada em Portugal que é fonte do debate não só anterior como de outros vultos nacionais.

Transparece, claramente, ao longo do ensaio anterior, uma grande “preocupação com o destino histórico do pensamento humano”²⁸, cujo fio condutor leva à relação entre uma razão perene e duradoira e uma razão que se atualiza e progride. Na verdade, as *Tendências* representam, na linha do pensamento anterior e na interpretação leonardina, tanto a síntese da evolução intelectual do seu autor como a síntese das correntes fundamentais do pensamento da época. Estas correntes não são, contudo, as que vigoravam em Portugal, mas as correntes que Antero considerava como vigentes na Europa²⁹.

Sendo a filosofia a equação entre o pensamento e a realidade que numa dada época se produziu, cada etapa histórica manifesta, por isso mesmo, a sua filosofia e o seu próprio sistema. Contudo, apesar da variabilidade contínua da experiência e de sistemas, ainda que vigentes num mesmo período, há como que um “ar de família”, diz Leonardo parafraseando Antero. Daí que aquele se interrogue: “Será pois, possível, uma síntese de todos os sistemas dum época, dando assim a sua essência filosófica?”³⁰. Leonardo Coimbra parece sustentar a ideia de que certas épocas espelham um sincretismo que reflete uma pluralidade de doutrinas, como que renovando aquelas que já passaram, e antecipando outras que hão de vir. Esta a-cronia ou u-cronia³¹ que se introduz num dado momento parece levar a uma conceção de tempo e de história distinta, quer do *corsi* e *recorsi* de G. Vico, quer do tempo linear e intemporal da marcha evolutiva da história Iluminista. O professor português insiste numa síntese que, numa dada época, antecipa os momentos anteriores

tema proposto. «Quando eu, diz Eça, o convidava a traçar um 'Quadro da Sociedade Portuguesa', ele recusou asperamente, declarando que, a respeito de Portugal, só podia rugir, vomitar amargores, e esses rugidos e amargores, sem o aliviar, magoariam e contristariam outros». Veja-se, sobretudo: Antero de Quental, *In Memoriam*. Porto, 1896, p. 513.

²⁸ Leonel Ribeiro dos Santos, “Apresentação”, in *Tendências, gerais da filosofia na segunda metade do século XIX*, p. 15.

²⁹ *Ibidem*, p. 14.

³⁰ Leonardo Coimbra, “O pensamento filosófico de Antero de Quental”, p. 338.

³¹ A noção de Ucronia provém de Renouvier. Cf. *ibidem*, p. 340.

e posteriores, acabando por realizar o verdadeiro espírito da época. Por isso, afirma o filósofo portuense: "A história mostra-nos apenas uma penetração recíproca dos sistemas, de modo que em certos períodos aparece um sincretismo de todas as doutrinas, como no período alexandrino e na *Summa* de Tomás de Aquino. E hoje, ao fim de quatro séculos de elaboração do pensamento moderno, parece dar-se o mesmo. A história mostra-nos, com efeito, algumas noções capitais comuns aos sistemas e penetrando, até, todas as formas da espiritualidade moderna"³².

Já Antero não concebe exatamente como Leonardo a forma como se realizam estas sínteses e como se sucedem os diferentes sistemas que surgem ao longo da história. Declara Antero: "É por isso que a cada período histórico corresponde a sua filosofia; e se o espírito humano parece condenado a mover-se dentro de um certo número de formas fixas, de tipos fundamentais de compreensão, são sempre os mesmos e como que inquebrantáveis, esses tipos apresentam todavia uma feição particular em cada período histórico, e os sistemas que o traduzem, repetem-se sem serem idênticos. [...] É por isso que, entre os vários sistemas, que em cada idade se repetem, sistemas tipicamente distintos e, ao que parece, irreduzíveis entre si, há o que quer que é comum e como que um ar de família. [...] Sem o quererem [os sistemas] completam-se uns aos outros, e é só no conjunto deles que o espírito que anima a idade, o ciclo humano que os produziu, se encontra inteiro e pode ser bem estudado e compreendido. A expressão completa desse espírito seria pois uma teoria geral do universo, que formulasse superiormente, reduzindo-os à sua unidade, todos aqueles pontos de vista parciais, aqueles momentos limitados de compreensão que cada sistema representa isolada e divergentemente"³³.

A partir do que afirma Antero, parece supor-se, contrariamente ao que Leonardo defende, que os sistemas, quando aparecem, fazem-no porque assumem em si mesmos uma configuração que incorpora elementos comuns a todos, ainda que dispostos de forma diferente. Por isso mesmo, há uma identidade da razão em todos os tempos. Porém, a própria razão introduz ruturas ou descontinuidades: é o caso da diferença entre o pensamento antigo e o pensamento moderno. Enquanto o primeiro concebe a realidade como o resultado de uma emanção do ser em si absoluto, já o segundo concebe a realidade como um *feri incessante*, que se realiza continuamente num processo evolutivo até atingir a plenitude. Por outro lado, cada sistema é distinto e não é o resultado de um sincretismo momentâneo e epocal, como o concebe Leonardo. O "ar de família" de que falam tanto Antero como Leonardo a res-

³² *Ibidem*, p. 338.

³³ *Ibidem*, pp. 38-39.

peito dos sistemas que se produziram ao longo da história pré-anuncia algo de similar ao conceito de “semelhança de família” (*Familienähnlichkeiten*) a respeito dos jogos de linguagem e da sua complexa construção, levado a cabo pela razão transcendental³⁴.

Na verdade, ao contrário de Leonardo, Antero considera que em cada período surgem sistemas que são distintos entre si, irreduzíveis uns aos outros, ainda que, quando avaliados ao longo da história, possam adquirir algo de comum, acabando por se completarem uns aos outros. Todos esses sistemas isolados poderiam levar a uma teoria geral do universo, caso pudesse existir uma razão que admirasse e levasse a uma unidade todas as visões parciais dos sistemas. Mas até que ponto é isso possível? Numa ideia de substância absoluta à maneira espinosista, onde todas as outras consciências e ideias, todas as manifestações do real pudessem ser reduzidas a uma identidade única? O dilema anterior é este.

É certo, porém, que tanto Antero como Leonardo apontam para uma teleologia inerente ao processo evolutivo do pensamento humano, que se dá na história e com a história. Mas, enquanto para Antero essa teleologia se justifica num processo que se dá até atingir uma certa plenitude, já para Leonardo essa teleologia apresenta-se como uma memória inventiva e criativa que se efetua para além da antinomia entre o ser, concebido como absoluto, e a experiência, entendida como relativa e transitória, entre filosofia e ciência, entre matéria e forma. Na verdade, a teleologia leonardina não é nem totalmente funcional, nem instrumental, mas é, antes de tudo, uma teleologia imanente prenhe de transcendente. A ideia encarna-se verdadeiramente na pessoa. Exprime-se assim José Marinho a este propósito: “E como critica Leonardo Coimbra a concepção de Antero? Impugnando a ideia de uma Razão de absoluto. “A união da experiência com a razão será completamente impossível sempre que dum lado deixemos a razão como função do absoluto e, do outro, a experiência como a percepção duma realidade transitória. É o facto irreduzível da filosofia, como diz Antero, mas somente se fizermos tal irreparável disjunção”³⁵.

Mas como é que esta ideia, que tão harmoniosamente conjuga razão absoluta e experiência transitória, não se tornou ou torna mais evidente num povo e numa cultura, recriando e transformando o seu espaço vital? Por outras palavras, como é que Leonardo chega finalmente à ideia de pessoa e não última essa concepção na ideia de pessoa-povo ou de comunidade? E será que

³⁴ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, translated by G. E. M. Anscombe. Oxford, Basil Blackwell, 1963, p. 32.

³⁵ José Marinho, “O pensamento filosófico de Leonardo Coimbra”, p. 163.

esta mesma concepção de pessoa não aglutina, por si só, uma imanência na transcendência e um devir sem devir? Por um lado, um devir vulgar e nivelado por uma sucessão de tempos vulgares que deverá dar lugar a outro devir, e por outro, esse outro devir, que, saltando fora do tempo, provém do inesperado e do *kairós*³⁶. Não será que aquele primeiro devir, nivelado pela sucessão do tempo presente e na duração do tempo presente, não poderá levar-nos a repensá-lo segundo uma outra categoria que escapa ao tempo cronológico? Se assim é, podemos conceber a relação entre história e Metafísica segundo as palavras de Arnaldo de Pinho: “Esta abertura entre história e Metafísica, entre o quotidiano e o final, opõe-se, por um lado, à distinção rígida, típica do cientismo do seu tempo, que opunha sujeito e objeto. E pode apreender-se pelo reconhecimento da necessidade de postular desde o começo uma liberdade absoluta e criadora que exija um espaço de liberdade sem o qual a experiência de finitude (saudade ou exílio) não teria sentido”³⁷.

3. Razão e experiência

A perspetiva mais significativa de Leonardo Coimbra relativamente a Antero centra-se, particularmente, na concepção leonardina da razão experimental. É, de facto, na concepção de razão que Leonardo melhor articula os dados da experiência empírica com os factos e acontecimentos da experiência que prolongam o conhecimento, para além do âmbito fenoménico, sensível e racional. Será que Leonardo Coimbra estará na senda de uma afinada e ‘situada’ interpretação da Crítica da Razão Pura de Kant? Leonardo declara a respeito de Antero: “O pensamento filosófico de Antero recebe directa ou indirectamente influências do pensamento alemão da Crítica de Kant e do subsequente idealismo, principalmente o de Hegel e Schelling, da preponderância da mecânica e das ciências da natureza, do dinamismo de Leibniz e do cientismo da forma positivista de Comte. Subjacente ao idealismo germânico um espinosismo cónscio por vezes do seu papel, bem como um arremedo da sua forma externa, o seu monismo, animava já as teorias da evolução que iam aparecendo nas ciências da natureza. Esta finalidade existe apenas no Todo ou realiza-se pela evolução dos seres que são particulares determinações do pensamento divino?”³⁸.

³⁶ Aponta-se aqui para uma leitura heideggeriana da temporalidade, *Ser e Tempo*, §§ 81-82.

³⁷ Arnaldo de Pinho, *Leonardo Coimbra. Biografia e Teologia*. Porto, Centro Regional do Porto/UCP/Lello Editores, 1999, p. 236.

³⁸ Leonardo Coimbra, “O pensamento filosófico de Antero de Quental”, p. 409. Já n’*O Pensamento Criacionista*, p. 192, Leonardo Coimbra destaca a dificuldade maior do kantismo: “Uma das

A prodigiosa reflexão kantiana permitiu redescobrir as leis de funcionamento da própria razão em função de uma identidade entre o ser e o saber, que, no seu funcionamento natural, se efetua segundo a ideia de *força* e *imanência*³⁹. Daí que, segundo Antero, e segundo Leonardo, o idealismo transcendental kantiano forneça à razão hegeliana o motivo fundamental da sua razão dialética enquanto manifestação da sua própria história. Para além disso, os sucessivos registos antinómicos do processo evolutivo da razão manifestam o problema mais crucial da modernidade: o problema do conhecimento, que, na sua máxima expressão resulta do real problema entre os elementos naturais e o registo da unidade que lhes dá compreensão, como é a consciência. Por isso é que Leonardo se interroga, prolongando a sua reflexão muito para além da influência kantiana em Antero: "O fenómeno passa-se no tempo; mas é o tempo apenas um quadro da nossa sensibilidade ou do nosso entendimento, ou o próprio fenómeno dura?"⁴⁰.

Ao colocar a questão desta forma, o ponto de partida kantiano é sensivelmente prolongado, de forma que a própria fenomenalidade da duração temporal passa a ser forma constitutiva da consciência e do processo de aparecimento daquilo que *aparece*. Por outras palavras, a análise do tempo não se pode limitar, nem ao quadro da nossa sensibilidade nem ao quadro do nosso entendimento, na medida em que nos interrogamos não somente sobre o fenómeno que passa no tempo, mas porque o tempo é uma "adaptação teleológica", uma 'com-formação'⁴¹ finalística do mundo fenomenológico no qual nos é dado o fenómeno. Ora, quando, chegados até aqui, é o mundo fenoménico que se nos aparece, necessariamente há que nos interrogarmos sobre o sentido desse aparecimento no tempo. Porém, este tempo já é de segunda ordem, na medida em que já não se trata de um mero dado fenoménico, mas o 'aparecer do fenómeno'. "Mais: a teleologia não será uma aparência de segunda ordem mesmo dentro da aparência fenoménica?"⁴² No entanto, a interrogação leonardina vai mais longe, quando questiona o carácter teleológico das ideias que se dão *no* tempo e *com* o tempo. "As ideias são originalmente actos da vontade; as tendências, obscuras no desejo, são fim e meio no acto lúcido da vontade consciente. A ideia do tempo é penetrada da teleologia do desejo e da vontade, é o próprio caminho do querer iluminando o seu percurso, qualquer

dificuldades capitais do kantismo está na ligação das categorias com as intuições, do entendimento com a sensibilidade; dificuldade que é, ao mesmo tempo, geradora do ilusionismo fundamental do pensamento."

³⁹ *Ibidem*, p. 338.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 364.

⁴¹ A expressão é nossa.

⁴² *Ibidem*, p. 364.

coisa como alguém que antes de saltar um fosso o mede e aprecia"⁴³. Mas eis que um novo problema nos surge: como entender esta dupla valência do tempo, ora do tempo fenoménico, ora do tempo da consciência, nos seus atos desiderativos e volitivos? Segundo Leonardo, há uma irreversibilidade na consciência entre os fenómenos e as orientações da vontade. É essa irreversibilidade que nos impele a repensar o valor e a amplitude da razão enquanto instância não somente gnosiológica, psicológica e histórica. A razão não pode limitar-se, portanto, unicamente aos limites do estritamente teórico e estático, mas também ao domínio do social. "O problema de razão é um problema social"⁴⁴. Ela exprime não só o modo de ser do individuo mas também o modo de ser coletivo e do modo de ser social. Por isso mesmo também as transfigurações da razão devem ser compreendidas segundo um movimento não solipsista, que, na sua convivência constante com a Experiência, exprimam um modo de ser próprio da razão experimental, capaz de inventar e de recriar a realidade. Exprime-se assim Leonardo Coimbra sobre esta razão: "É este com efeito, o critério profundo da Razão experimental. Porque é Razão, é actividade espiritual, mas nem o espírito, nem a matéria, nem qualquer dos produtos da sua actividade pode pesar sobre a sua liberdade criadora com o absolutismo do seu corpo. Esta a alma do que chamamos criacionismo e que é a própria vida da Razão"⁴⁵.

⁴³ *Ibidem*, p. 364.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 411.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 419.