



E  
S  
C  
do PORTO  
L  
e de MADRID  
S

Organização de António Braz Teixeira, Celeste Natário, José Carlos Pereira e Renato Epifânio

**Instituto de Filosofia da Universidade do Porto**  
RG "Raízes e Horizontes da Filosofia e da Cultura em Portugal"



Edição conjunta de:

Instituto de Filosofia da Universidade do Porto  
Via Panorâmica s/n  
4150-564 Porto

e

DG Edições  
Av. D. Pedro V, 15 - 5.º Esq.º  
2795-151 Linda-a-Velha

Composição e maquetagem: DG edições

Fotografia da capa: Ortega y Gasset, Leonardo Coimbra e

Garcia Morente

Impressão e acabamento: VASP DPS

ISBN: 978-989-53284-5-1

Depósito Legal: 491048/21

Primeira edição: Novembro de 2021

DOI: <https://doi.org/10.21747/978-989-53284-5-1/esc>

O presente livro é uma publicação do Grupo de Investigação “Raízes e Horizontes da Filosofia e da Cultura em Portugal”, financiada por Fundos Nacionais através da FCT/MCTES - Fundação para a Ciência e a Tecnologia/ Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior, no âmbito do Projeto do Instituto de Filosofia com a referência UIDB/00502/2020.

# **ESCOLAS DO PORTO E DE MADRID**

Organização de António Braz Teixeira, Celeste Natário,  
José Carlos Pereira e Renato Epifânio

2021



## ÍNDICE

PREFÁCIO   Maria Celeste Natário .....	7
A ESCOLA DO PORTO: UMA PERSPECTIVA HISTÓRICA   António Braz Teixeira .....	9
LEONARDO COIMBRA, O MESTRE   Manuel Cândido Pimentel .....	22
A DIALÉCTICA DO SENTIMENTO EM AARÃO DE LACERDA E O SENTIDO NOOLÓGICO DA BELEZA EM XAVIER ZUBIRI   José Carlos Pereira .....	33
ÂNGELO RIBEIRO (1886-1936) E A ESCOLA DO PORTO   Manuela Brito Martins .....	42
NEWTON DE MACEDO: O FILÓSOFO MORAL DA ESCOLA DO PORTO   Jorge Teixeira da Cunha .....	58
ÁLVARO RIBEIRO: SITUAÇÃO E DESÍGNIO   Joaquim Domingues .....	70
JOSÉ MARINHO, UM FILÓSOFO INTEGRAL, UM FILÓSOFO DO ESPÍRITO E DA TERRA   Renato Epifânio .....	80
DELFIN SANTOS: O LEGADO DA 1ª FACULDADE DE LETRAS DO PORTO E DO IDEÁRIO DA RENASCENÇA PORTUGUESA   Artur Manso .....	90
JOSÉ SANT'ANNA DIONÍSIO E OS AFLUENTES DO RIO DE HERACLITO   António Aresta .....	108
AUGUSTO SARAIVA: REFLEXÕES SOBRE O HOMEM DE UM FILÓSOFO HUMANISTA   Miguel Real .....	115
AGOSTINHO DA SILVA: O “ÚLTIMO DISCÍPULO DE LEONARDO COIMBRA”   Renato Epifânio .....	122
TRANSCENDÊNCIA E RELIGIOSIDADE, EM ANTÓNIO DIAS DE MAGALHÃES: ANOTAÇÕES DISPERSAS   José Gama .....	132

EUDORO DE SOUSA E A ESCOLA PORTUENSE   Luís Lóia . . . . .	139
RAZÃO VITAL E RAZÃO HISTÓRICA EM JOSÉ ORTEGA Y GASSET   José Esteves Pereira . . . . .	147
A RELAÇÃO DE COMPLEMENTARIDADE ENTRE A RAZÃO E A FÉ NA METAFÍSICA REALISTA DE GARCIA MORENTE   Samuel Dimas . . . . .	156
XAVIER ZUBIRI: A HISTÓRIA COMO POSSIBILIDADE   Joaquim Pinto . . . . .	173
O PERCURSO ESPECULATIVO DE JOSÉ GAOS   António Braz Teixeira . . . . .	179
MARÍA ZAMBRANO REVISITADA: A REFLEXÃO FILOSÓFICA COMO GERMINAÇÃO E PADECIMENTO   Luísa Borges . . . . .	189
DA CONCRETUDE DA CIRCUNSTÂNCIA À INFINITUDE (DA PERSONA) FILOSÓFICA – JULIÁN MARÍAS OU DA RES À PERSONA, BREVE CONTRIBUTO PARA UMA REFLEXÃO ACERCA DE UMA FILOSOFIA PÓS-MODERNA OU... RADICALMENTE METAFÍSICA   Luísa Borges e Joaquim Pinto . . . . .	195
VALORES, CIDADANIA E POLÍTICA EM ARANGUREN: CULTURA PARA UMA TEORIA DA EDUCAÇÃO   Emanuel de Oliveira Medeiros . . . . .	204
A ANTROPOLOGIA COSMOLÓGICA E EVOLUTIVA DE PEDRO LAÍN ENTRALGO   Samuel Dimas . . . . .	226
RECASENS SICHES – A RAZÃO JURÍDICA: O LOGOS DO RAZOÁVEL   Ana Paula Loureiro de Sousa . . . . .	240

## PREFÁCIO

No âmbito do centenário da criação da Faculdade de Letras do Porto, que se assinalou em 2019, publicam-se aqui uma série de estudos sobre as figuras mais conhecidas da denominada “Escola Portuense”, algumas das quais frequentaram essa Faculdade, quer enquanto professores quer igualmente como alunos, sobretudo como alunos-discípulos de Leonardo Coimbra.

Quando se fala de “Escola Portuense”, expressão consagrada por Pinharanda Gomes, é precisamente de todo o escol formado nessa Faculdade a que se alude. Mas não apenas, já que merece menção especial a figura de Pedro Amorim Viana, também ele Professor da Escola Politécnica do Porto, que pode ser aqui concebida como um embrião da própria Universidade do Porto. É verdade que a Universidade é criada em 1911 sem uma Faculdade de Letras, lacuna que, naturalmente, teria que ser suprida, pela incontornável importância das Humanidades no interior de uma Universidade que se queria vir a constituir uma referência no desenvolvimento do conhecimento.

Em 1919, ocupava Leonardo Coimbra o cargo de Ministro de Instrução Pública e, nessa condição, supre finalmente essa ausência. Todavia, o filósofo nortenho mantém-se por pouco tempo no Governo (das duas vezes em que foi Ministro), tendo vindo, entretanto, a desempenhar as funções de Director desta Faculdade que, em boa medida, está na origem de uma plêiade de pensadores originais e de uma elite de autores que vêm a destacar-se no panorama da cultura portuguesa e brasileira – considerando que vários deles vieram logo depois a emigrar – e que intérpretes posteriores – incluindo discípulos – designaram como a “Escola Portuense”.

São esses os autores aqui abordados, em diálogo com autores espanhóis seus contemporâneos, designados como integrando, sob a égide de Ortega y Gasset, a “Escola de Madrid”.

*Maria Celeste Natário*

Instituto de Filosofia da Universidade do Porto



## A ESCOLA DO PORTO: UMA PERSPECTIVA HISTÓRICA

António Braz Teixeira

(Instituto de Filosofia Luso-Brasileira)

*À memória de Pinharanda Gomes*

1. Ao iniciar este Congresso, cujo objectivo é realizar um primeiro estudo comparativo das chamadas “Escola do Porto” ou “Escola Portuense” e “Escola de Madrid”, quando se cumprem cem anos sobre a criação da primeira Faculdade de Letras do Porto, afigura-se conveniente começar por esclarecer o sentido em que, aqui, usamos o termo “escola”, uma vez que, como é sabido e reconhecido, este tem sido utilizado em muito diversos sentidos e com diferentes amplitudes.

Em ambos os casos, não se trata, aqui, de empregar o termo “escola” naquela acepção estritamente escolástica com que o usamos quando falamos, entre nós, de *Escola Conimbricense* ou *Eborensis* ou de *Escola de Salamanca* ou, no nosso tempo, de *Escola Bracarense*, mas, no que toca à da capital espanhola, como notou José Luís Abellán, do ambiente criado, na Universidade de Madrid, em torno de Ortega y Gasset e da influência que ele e o seu pensamento tiveram sobre um amplo grupo de pensadores, em que é possível identificar “a inspiração numa mesma orientação doutrinal e a adopção de uma metodologia nela inspirada”<sup>1</sup>, enquanto o que se tem chamado Escola do Porto constituiu, acima de tudo, uma corrente de pensamento ou uma tradição especulativa que tem a sua origem ou a sua matriz naquela cidade nortenha e se desenvolveu à volta de um conjunto de interrogações filosóficas fundamentais e entre cujos membros é possível surpreender uma sucessão plural de relações dialógicas mestre-discípulo, em geral desprovidas de carácter institucional, quer no sentido de uma continuidade ou aprofundamento autónomo quer no de uma criadora e dinâmica oposição crítica<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Panorama de la Filosofía Española actual*, Madrid, Espasa-Calve, 1978, p. 70, e *História del Pensamiento Español de Séneca a nuestros días*, id., 1996, pp. 566-567.

<sup>2</sup> Pinharanda Gomes, *A “Escola Portuense”. Uma introdução histórico-filosófica*, Porto, Caixotim Edições, 2005, pp. 14-17. Cf. Afonso Rocha, *A Escola Portuense em questão*, Porto, Universidade Católica Editora, 2019.

2. Por outro lado, cumpre notar que a designação de *Escola do Porto* ou *Escola Portuense* tem sido usada, entre nós, para referir duas realidades de diversa extensão ou amplitude temporal, pois tanto tem servido para denominar a tradição especulativa iniciada, naquela cidade, em meados de Oitocentos, por Pedro de Amorim Viana (1822-1901), prosseguida, na geração seguinte, por filósofos como Sampaio Bruno (1857-1915), Guerra Junqueiro (1850-1923) e Basílio Teles (1856-1923) e continuada, depois, pelo movimento da Renascença Portuguesa (1912-1932) e pela Faculdade de Letras do Porto (1919-1931), como, num sentido mais restrito, para referir a actividade reflexiva e o magistério realizado, naquela Faculdade, sobretudo por Leonardo Coimbra (1883-1936), que a criou e dirigira, bem como por outros professores, como Teixeira Rego (1881-1934), Ângelo Ribeiro (1886-1936), Aarão de Lacerda (1890-1947) e Newton de Macedo (1894-1944), durante os breves doze anos da sua fecunda existência, assim como a dos discípulos do filósofo criacionista e a de pensadores que, embora não tendo chegado a frequentá-la, na sua obra e no seu pensamento, revelam uma relação matricial com a atitude filosófica dos autores de *A Alegria, a Dor e a Graça* e da *Nova teoria do sacrifício*, como acontece com António Dias de Magalhães (1907-1972) e Eudoro de Sousa (1911-1987)<sup>3</sup>.

3. É neste segundo e mais limitado sentido que tal designação vai ser usada neste encontro, que parte do reconhecimento da existência de um assinalável paralelismo e coincidência temporal no aparecimento e desenvolvimento dos dois movimentos especulativos cujas figuras maiores foram Leonardo Coimbra, no Porto, e Ortega y Gasset (1883-1955), em Madrid.

Com efeito, se foi em 1912 que, em *O criacionismo. Esboço de um sistema filosófico*, o filósofo português formulou as bases do pensamento que iria desenvolver e aprofundar até à sua trágica e prematura morte, ocorrida um quarto de século mais tarde, foi em 1914, que o especulativo espanhol, nascido no mesmo ano de Leonardo, nas *Meditaciones del Quijote*, enunciou algumas das ideias nucleares do raciovitalismo que iria, igualmente, expor, desenvolver e aprofundar nos quatro decénios seguintes.

De igual modo, a extinção, decretada em 1928 e concretizada três anos depois, da Faculdade de Letras do Porto veio a ter o seu dramático equivalente na guerra civil que eclodiu, no país vizinho, em 1936, conduzindo ambos

---

<sup>3</sup> Cf. Luís Lóia, *Eudoro de Sousa. Vida e obra de um mitólogo*, Lisboa, MIL: Movimento Internacional Lusófono/ DG Edições, 2019.

estes absurdos acontecimentos a uma diáspora dos discípulos daqueles dois mestres ibéricos, se bem que de diverso âmbito, pois, enquanto a portuguesa se circunscreveu ao território nacional e a terras brasileiras, a espanhola, se incluiu, também, o exílio interior de alguns dos membros da Escola de Madrid, repartiu-se por diversos países do mundo hispano-americano, do México à Argentina, de Cuba a Porto Rico.

4. A dispersão e o exílio a que foram forçados os discípulos de Leonardo e de Ortega se, por um lado, empobreceram, culturalmente, os dois países ibéricos, de modo mais profundo e duradouro a Espanha, por outro, não deixaram de contribuir, em diversa medida, para restabelecer ou reforçar os vínculos especulativos e culturais entre cada um deles e os países que criaram no continente americano, cumprindo lembrar aqui o relevante papel desempenhado por Agostinho da Silva (1906-1994) e Eudoro de Sousa na constituição da “Escola de São Paulo”<sup>4</sup> e na criação da Universidade de Brasília, e a especial relação intelectual que mantiveram com Vicente Ferreira da Silva (1916-1963) e Miguel Reale (1910-2006) ou a decisiva contribuição de José Gaos (1900-1969) e L. Recaséns Siches (1903-1977) para o desenvolvimento da UNAM, através do papel fundamental do primeiro na valorização do passado especulativo mexicano e hispano-americano e dos contactos que teve com figuras cimeiras da reflexão local, como Alfonso Reyes (1889-1959), José Vasconcelos (1882-1959), António Caso (1883-1946), Samuel Ramos (1897-1959) e Leopoldo Zea (1912-2004), ou a importância do trabalho, que, juntamente com Eduardo Garcia Maynez (1908-1993), o segundo realizou no âmbito da reflexão filosófico-jurídica, para não falar já no significado de que se revestiu a presença, durante alguns anos, de Ortega e Morente (1886-1942), na Argentina e das suas relações intelectuais com Francisco Romero (1891-1982), Risieri Frondizi (1910-1983) e Eugénio Pucciarelli (1907-) ou da actividade docente de Maria Zambrano (1904-1991), em Cuba e no México.

5. Note-se, ainda, haverem sido diferentes os destinos das duas Escolas filosóficas a partir do desaparecimento dos discípulos directos dos seus mais destacados mestres.

---

<sup>4</sup> Cf. A. Braz Teixeira, *A “Escola de São Paulo”*, Lisboa, MIL: Movimento Internacional Lusófono/ DG Edições, 2016.

Na verdade, se pode dizer-se que a guerra civil e o exílio, tanto interior como exterior, não impediram que, através de Zubiri (1898-1983), Mariás (1914-2006), Aranguren (1909-1996) e Lain (1908-2001) ou da regressada Maria Zambrano, a *Escola de Madrid* tivesse continuado a marcar relevante presença na cultura espanhola, actualmente o seu legado parece não ter já continuidade nem sucessores, mau grado a atenção hermenêutica que tanto a obra de Ortega como a de alguns daqueles últimos continua a suscitar.

Diversamente, em Portugal, graças ao magistério de alguns dos discípulos de Leonardo, como José Marinho (1904-1975) e Álvaro Ribeiro (1905-1981), não esquecendo o relevante papel desempenhado por Delfim Santos (1907-1966) e por Agostinho da Silva, este após o seu regresso do Brasil, no final da passada década de 60, a tradição especulativa portuense manteve-se viva e actuante, através de figuras como Afonso Botelho (1919-1996), António Quadros (1923-1993), António Telmo (1927-2010), Dalila Pereira da Costa (1918-2012), Orlando Vitorino (1922-2003) e Pinharanda Gomes (1939-2019), prosseguindo, hoje, a sua renovada e diversificada presença num significativo grupo de pensadores das duas gerações seguintes.

6. Como vem sendo salientado ou reconhecido pelos estudiosos da filosofia portuguesa, o pensamento e a obra de Amorim Viana abriram um novo ciclo na reflexão filosófica portuguesa, a qual passou a girar em torno de um conjunto de problemas em que avultam a ideia de Deus, o problema do mal e o conceito de razão, sendo, no entanto, o primeiro desses problemas o fulcro do nosso pensamento especulativo nesse mesmo ciclo, surgindo os outros dois como suas imediatas consequências e directos prolongamentos.

Assim, a ideia cristã tradicional de Deus, bem viva ainda durante a primeira metade de Oitocentos, principalmente no *teísmo* da sua principal figura, Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846), foi, sucessivamente, posta em causa, no *deísmo racionalista* de Amorim Viana, no *panteísmo* de Cunha Seixas (1836-1895), no singular *panteísmo* de Domingos Tarrozo (1860-1933), Antero (1842-1891) e Junqueiro (1850-1923) e no *messianismo heterodoxo* de Sampaio Bruno (1857-1915), vindo, por fim, a ser, definitivamente, recusada no *ateísmo* de Teófilo Braga (1843-1924) e Basílio Teles (1856-1923), ao mesmo tempo que a Trindade e a divindade de Jesus foram negadas e à ideia de um Deus pessoal e distinto do mundo foi oposto um *monismo panteísta*, *evolucionista* e *naturalista* e o *emanatismo* ou *cisão divina* se substituíram ao anterior criacionismo.

7. Dado, porém, que o problema de Deus se apresenta como indissociável do problema do *Logos* e do conceito de razão, a crítica à ideia tradicional da divindade veio, entre nós, a ser acompanhada por uma paralela dissolução do conceito iluminista de uma razão segura de si, que recusa todo o negativo e todo o irracional, como, em certa medida, era ainda a de Amorim Viana, para, com Antero, se interrogar sobre os seus limites e acerca do seu saber de si e, depois, com Bruno, pela admissão progressiva do irracional que anteriormente recusara, tanto do mal ou irracional entitativo como do erro ou irracional cognitivo e, por fim, com Leonardo, pela abertura a outras formas gnósicas de que a razão se nutre no seu processo criacionista de noções, como a intuição, a imaginação e a memória inventiva e às diversas formas de experiência, assumindo-se como *razão experimental*.

8. Este processo de paralelo e simultâneo desenvolvimento do questionamento da ideia de Deus e do conceito de razão veio a projectar-se, inevitavelmente, no modo de defrontar a grande aporia que o mal suscita, a de saber como conciliar, no plano especulativo, a existência do mal no homem e no mundo com a onnipotência e a suma bondade divinas.

Assim, no pensamento português da segunda metade do séc. XIX e do séc. XX, verificou-se uma radical alteração na atitude filosófica perante o mal, quando, à negação da sua existência real e ao seu entendimento como mera privação de bem, acolhido, tradicionalmente, entre nós e perfilhado, ainda, por Amorim Viana e Antero, veio a opor-se a ideia de que algo de natureza misteriosa afectara a própria divindade, provocando nela uma queda ou uma cisão ontológica que dera origem ao mundo, recusando-se, deste modo, a onnipotência e a criação divinas, fazendo que o mal, até aí longamente pensado como *problema*, passasse, agora, a ser visto como *enigma* que leva o homem a interrogar-se sobre si próprio e sobre a cisão em que o mal radicalmente se dá ou se manifesta, quando não já como *mistério* ou, numa atitude extrema, a concluir pelo ateísmo, reputando inconciliável a irrefragável e brutal existência do mal com a ideia de um Deus onnipotente e infinitamente bom.

De algo exclusivamente humano, que poderia ser resolvido ou superado pelo pensamento ou pela razão do homem, negando a sua essencial realidade e vendo-o como ilusória aparência ou privação, o mal ascendeu ao reino divino, convertendo-se em algo inegavelmente real que, excedendo as limitadas possibilidades da razão humana, é incognoscível, tornando-se, por isso, inviável qualquer *ontologia* do mal e limitando-se à sua *fenomeno-*

*logia*, ao conhecimento dos modos por que se manifesta na vida e no agir dos homens, o saber que dele é possível alcançar ou devendo concluir-se que, porque é inegável a brutal realidade do mal, ele virá a constituir o mais irrefutável fundamento ético do ateísmo, como sustentava Basílio Teles.

9. Da conjugação das respostas ou das posições que os diversos pensadores que se inscrevem na “Escola portuense” acolheram sobre este conjunto de interrogações fundamentais decorre ser possível distinguir, nela, três linhas especulativas distintas e de desigual dimensão e expressão: a que perfilha uma concepção criacionista, em que se incluem Amorim Viana, Junqueiro, Leonardo, Álvaro Ribeiro, Agostinho da Silva e António Dias de Magalhães, a que lhe contrapõe a ideia ou visão da queda ou da cisão divinas que, iniciada por Bruno, se prolonga, depois, em Pascoaes, Sant’Anna Dionísio e José Marinho e uma terceira, de cariz *agnóstico*, cujos mais significativos representantes seriam Teixeira Rego, Ângelo Ribeiro, Newton de Macedo, Delfim Santos e Augusto Saraiva, se bem que acolham o criacionismo gnosiológico e, o último, também as noções leonardinas de *razão experimental* e de *ideo-realismo*.

10. A primeira Faculdade de Letras do Porto, matriz da “Escola portuense” no sentido considerado no presente congresso, foi criada, há precisamente cem anos, por Leonardo Coimbra, enquanto ministro da Instrução Pública, a quem coube, igualmente, a escolha e a designação do respectivo corpo docente, de acordo com critérios diferentes dos geralmente seguidos na academia portuguesa.

Com efeito, não só nenhum dos professores da nova escola possuía o grau de doutor, como um deles, o erudito autodidacta portuense José Teixeira Rego, conhecedor profundo das línguas e literaturas antigas e da história das religiões, discípulo dos também autodidactas Bruno e Basílio Teles, que, no ano anterior, publicara uma *Nova teoria do sacrifício*, nem sequer frequentara a universidade.

Recrutados, na sua maioria, entre o brilhante escol de jovens professores do Liceu Central de Gil Vicente, de Lisboa, de cujo corpo docente Leonardo Coimbra fazia parte – Ângelo Ribeiro, Newton de Macedo, Luís Cardim (1879-1958), Damião Peres (1889-1976), Lúcio Pinheiro dos Santos (1889-1950) – a que se juntaram ainda, além do já referido Teixeira Rego, Hernâni Cidade (1887-1975) e Aarão de Lacerda (1890-1947), os professores da nova Faculdade vieram a revelar-se mestres de excepcional craveira científica,

cultural e pedagógica, capazes de, em pouco mais de um decénio, formar um excepcional grupo de discípulos, que viriam a marcar, profunda e decisivamente, a vida intelectual portuguesa.

11. Tal como a “Escola” de Madrid, a partir de 1923, se tornou, de algum modo, indissociável da *Revista de Occidente*, criada, nesse ano, por Ortega, como publicação cultural periódica, empresa editora e sede de tertúlias diárias a que presidia o filósofo da razão vital, também a “Escola portuense”, na sua génese e na actividade pedagógica, especulativa e cultural dos seus membros, não poderá ser devidamente situada e entendida ignorando ou esquecendo a sua matricial relação com a associação cultural *Renascença Portuguesa*, criada, em 1912, por um grupo de intelectuais, pensadores e escritores, na sua maioria portuenses e que, como aquela empresa madrilena, com intuítos de renovação cultural e educativa do país e de debate de ideias e cujo órgão foi a revista *A Águia*. Dirigida, durante os seus primeiros nove anos, pelo poeta-filósofo Teixeira de Pascoaes (1877-1952), a partir de 1921 e até à sua extinção, em 1932, a revista portuense teve como director Leonardo Coimbra que, nos últimos cinco anos de vida da publicação, foi acompanhado nessa tarefa por outros professores da Faculdade de Letras (Teixeira Rego, Hernâni Cidade e Aarão de Lacerda) e, na fase final, por alguns dos seus mais dotados e promissores discípulos (Adolfo Casais Monteiro, Delfim Santos e Sant’Anna Dionísio).

No período em que Leonardo dirigiu *A Águia*, a vida e a acção da revista e da própria *Renascença Portuguesa* foi a par da vida e da actividade docente da própria Faculdade de Letras do Porto, à qual sobreviveu apenas um ano.

Assim, não só a figura, a obra e o pensamento poético de Pascoaes, que Leonardo considerava seu irmão espiritual, acharam profundo eco em alguns dos seus mais dotados alunos, como José Marinho e Sant’Anna Dionísio, como as tertúlias em que, pelas tardes, em alguns cafés portuenses, Leonardo prolongava o seu magistério e a actividade cultural da *Renascença Portuguesa*, em que os mestres e alguns discípulos daquela excepcional escola de humanidades participaram activa e regularmente, eram complemento da removente acção espiritual do filósofo criacionista.

12. Perfilhando posições e atitudes especulativas próprias, os mestres da primeira Faculdade de Letras do Porto fizeram dela uma escola de pensamento livre e plural, em que coexistiam diversas e nem sempre coincidentes ou

convergentes doutrinas filosóficas, como os diferentes caminhos reflexivos dos seus principais discípulos claramente ilustram.

Se, na capital espanhola, a influência orteguiana se revelou decisiva, não se pode esquecer ou menosprezar a acção pedagógica e formativa de Morente e Zubiri, havendo mesmo a deste último superado a do autor de *En torno a Galileo* relativamente a pensadores como Pedro Laín Entralgo ou José Luís Lopes Aranguren, também na “Escola portuense”, se foi, incontestavelmente, o magistério leonardino aquele que mais ampla repercussão encontrou entre os mais dotados dos seus discípulos, não se pode ignorar a maior proximidade que, no entanto, alguns deles, como Agostinho da Silva e Eudoro de Sousa, tiveram relativamente à obra e ao pensamento de Teixeira Rego.

Em ambos os casos, porém, a influência do magistério dos autores de *A luta pela imortalidade* e de *Estudos e controvérsias* não se traduziu numa adesão servil às suas teses e doutrinas mas, pelo contrário, constituiu um fecundo estímulo para que cada um dos discípulos, conservando ou prolongando, embora, de algum modo, certos aspectos do pensamento ou da atitude ou perspectiva especulativa do mestre, encontrasse, desenvolvesse e aprofundasse o seu próprio e singular rumo especulativo, inconfundível não só com o do mestre como com o de qualquer dos seus companheiros ou condiscípulos, aqui se revelando a incomparável grandeza e a autenticidade maiêutica do superior magistério da escola de humanidades do Porto.

13. A pluralidade de atitudes e posições doutrinárias dos mestres portuenses e dos seus discípulos e a marcada individualidade dos caminhos que cada um deles demandou ou prosseguiu não impediu, no entanto, a existência de um conjunto de temas ou características próprias da Escola portuense, que vão da comum posição crítica do positivismo ao generalizado interesse pelas questões pedagógicas ou pela intervenção cívica e pela doutrinação política e social, passando pela atenção conferida ao pensamento europeu seu contemporâneo ou à filosofia portuguesa do séc. XIX e da primeira metade do séc. XX, a um amplo e renovado conceito de razão e às múltiplas formas de experiência ética, estética e religiosa ou à reflexão sobre a saudade e sobre o seu alto significado metafísico.

A refutação crítica do positivismo, que, no séc. XIX, havia merecido a atenção reflexiva de Amorim Viana, Antero, Cunha Seixas e Bruno, alcançará a sua mais completa e funda expressão especulativa no seio da Escola portuense, quer no criacionismo de Leonardo e dos seus mais próximos companheiros

Ângelo Ribeiro<sup>5</sup> e Newton de Macedo<sup>6</sup>, quer, na geração seguinte, na obra de Delfim Santos<sup>7</sup>, Álvaro Ribeiro<sup>8</sup>, José Marinho<sup>9</sup> e Eudoro de Sousa<sup>10</sup>.

A crítica do positivismo, levada a cabo por este conjunto de pensadores, singulariza-se, relativamente à dos seus predecessores oitocentistas, por não se haver limitado à refutação da lei dos três estados, à crítica da classificação das ciências e da subordinação da filosofia à ciência ou da consideração da primeira como saber residual, mas, pelo contrário, por se apoiar num sólido conhecimento da ciência contemporânea, designadamente da física e da psicologia, como acontecia com o próprio Leonardo, com Newton de Macedo, Delfim Santos e Eudoro de Sousa e por ter em conta as novas expressões que o positivismo entretanto encontrara, nomeadamente na Escola de Viena, como era o caso de Delfim Santos e, ainda, por se fundar num novo e amplo conceito de razão filosófica que, no filósofo de *A morte*, era concebida como razão cósmica, dialéctica e experimental, que, no seu processo, se defronta, “sem descanso, com uma intuição inesgotável” e se nutre de outras formas gnósticas, como a imaginação e a memória inventiva, ao mesmo tempo que se acha aberta ao saber sófico e pístico, ao *enigma* e ao *mistério*, assim como entende de mais amplo modo a experiência científica e atende às outras formas de experiência ética, estética, metafísica e religiosa e revaloriza o fundo e matricial sentido da palavra poética, do símbolo e do mito.

Esta lição não deixará de encontrar directo, se bem que parcial, eco na reflexão de Augusto Saraiva e originais equivalentes na noção de *razão animada*, de Álvaro Ribeiro ou nos modos de conceber a razão por parte de José Marinho, Sant’Anna Dionísio, Delfim Santos ou Agostinho da Silva, cumprindo ainda não esquecer a original reflexão sobre o mito e o símbolo desenvolvida por Eudoro de Sousa e José Marinho, ou o diálogo que a teologia filosófica de Álvaro Ribeiro, a noção de *insubstancial substance*, de José Marinho, o paracletismo de Agostinho da Silva ou a mitosofia de Eudoro de Sousa mantiveram com as concepções metafísico-religiosas de Leonardo

---

<sup>5</sup> *Curso de iniciação filosófica*, Lisboa, Féris, 1919.

<sup>6</sup> *Introdução à Filosofia. Seu significado e valor*, Porto, Renascença Portuguesa, 1926.

<sup>7</sup> *Situação valorativa do positivismo*, Berlim, 1938.

<sup>8</sup> *Os positivistas*, Lisboa, Livraria Francisco Franco, 1951.

<sup>9</sup> *Verdade, condição e destino no pensamento português contemporâneo*, Porto, Lello & Irmão, 1976.

<sup>10</sup> “O prejuízo positivista na obra de Oliveira Martins”, in *Acção*, 1947.

e com a sua ontologia do Espírito ou, ainda, o modo como o pensamento estético de Aarão de Lacerda marcou a tese alvarina de que a literatura é “expressão do sobrenatural”.

14. Na “Escola” portuense, a crítica do positivismo e esta nova compreensão da actividade especulativa ia de par com um fecundo diálogo com a filosofia contemporânea, com destaque para Bergson, a cujo pensamento Leonardo Coimbra dedicou um significativo volume de interpretação crítica, nele contrapondo o seu criacionismo à “evolução criadora” do filósofo francês<sup>11</sup>, para Lachelier, a cuja teoria da *indução* consagrou demorada análise crítica<sup>12</sup> ou, ainda, para Boudroux e Hamelin, cumprindo, contudo, não esquecer o diálogo que Delfim Santos e Eudoro de Sousa mantiveram com o pensamento alemão, com especial destaque para Schelling, N. Hartmann e Heidegger.

Aqui se acha uma significativa e relevante diferença relativamente à Escola de Madrid, cujos mestres Ortega e Morente, marcados, ainda, na sua formação, pela fase terminal do krausismo da Institución Libre de Enseñanza, será, sobretudo, na Alemanha, especialmente em Marburgo onde contactaram com os neo-kantianos Cohen e Natorp, que irão completar a sua formação filosófica, enquanto Zubiri e Gaos será no âmbito da fenomenologia que iniciarão os seus pessoais percursos especulativos.

15. Aspecto singular da atitude mental da “Escola portuense” foi, ainda, o diálogo crítico e hermenêutico que, desde Bruno, manteve com o pensamento português seu contemporâneo, em claro contraste com o ensimesmado desinteresse que Antero manifestava quanto a Amorim Viana e Cunha Seixas.

Com efeito, se o tímido e reservado autor de *A ideia de Deus* deu expressão à sua metafísica em diálogo crítico com o seu mestre Amorim Viana, Leonardo não só consagrou todo um volume ao estudo do pensamento filosófico do autor das *Tendências*<sup>13</sup>, como dialogou, criticamente, com Bruno, Junqueiro e Pascoaes<sup>14</sup> e os seus mais directos discípulos dedicaram

---

<sup>11</sup> *A filosofia de Henri Bergson*, Porto, Renascença Portuguesa, 1932. Bergson foi também tema da tese de licenciatura em Filosofia de Sant’Anna Dionísio (inédita).

<sup>12</sup> “O problema da indução”, *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, 1920.

<sup>13</sup> *O pensamento filosófico de Antero de Quental*, Porto, J. Pereira da Silva, s.d. (1921).

<sup>14</sup> Cf. A. Braz Teixeira, “O diálogo crítico de Leonardo Coimbra com Bruno, Junqueiro e

especial atenção interpretativa não só ao pensamento do mestre<sup>15</sup>, como a outros filósofos portugueses do séc. XIX e da primeira metade do séc. XX, como Silvestre Pinheiro Ferreira<sup>16</sup>, Amorim Viana<sup>17</sup>, Antero<sup>18</sup>, Cunha Seixas<sup>19</sup>, Bruno<sup>20</sup>, Junqueiro<sup>21</sup>, Pascoaes<sup>22</sup> e Raul Proença<sup>23</sup>, bem como ao positivismo português<sup>24</sup>.

16. É nesta viva e reflectida atenção especulativa ao pensamento português contemporâneo que radica a meditação leonardina sobre o significado e dimensão metafísica da saudade, a partir, por um lado, da realidade ontológica que o seu pensamento criacionista atribuía à memória como princípio conservativo e, por outro lado, da reflexão crítica sobre o saudosismo retornista de Pascoaes, retomando a visão metafísica do sentimento saudoso proposta por D. Francisco Manuel de Melo, na *Epanáfora amorosa*, que, depois, os seus discípulos José Marinho e António Dias de Magalhães prosseguirão e a que, já na segunda metade do século passado, Afonso Botelho dará mais ampla e funda expressão filosófica<sup>25</sup>.

---

Pascoaes”, Revista *NOVA ÁGUIA*, nº 11, 1º semestre de 2013.

<sup>15</sup> José Marinho, *O pensamento filosófico de Leonardo Coimbra*, Porto, Figueirinhas, 1945, Álvaro Ribeiro, *Leonardo Coimbra*, Lisboa, ed. Império, 1945, *Os positivistas*, Lisboa, Livraria Francisco Franco, 1951, e *A arte de filosofar*, Lisboa, Portugalíia, 1955.

<sup>16</sup> Delfim Santos, *Silvestre Pinheiro Ferreira* (1947), *Obras completas*, 3ª ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, vol. II, 2009.

<sup>17</sup> Sant’Anna Dionísio, *Teólogo laico (Amorim Viana)*, Lisboa, Seara Nova, 1961, e José Marinho, *Verdade, condição e destino...*, ed. cit.

<sup>18</sup> Sant’Anna Dionísio, *Antero*, 1934, e José Marinho, ob. cit. na nota anterior.

<sup>19</sup> Álvaro Ribeiro, “Cunha Seixas e a filosofia portuguesa”, *Dispensos*, Lisboa, INCM, vol. II, 2004, e José Marinho, ob. cit. nas notas anteriores.

<sup>20</sup> José Marinho, “Sampaio Bruno”, *Estudos sobre o pensamento português contemporâneo*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1981, e ob. cit. nas notas anteriores. Álvaro Ribeiro, *Sampaio (Bruno)*, Lisboa, SNI, 1947, e obras cit. na nota 15.

<sup>21</sup> Leonardo Coimbra, *Guerra Junqueiro*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, e Álvaro Ribeiro, *A arte de filosofar*, ed. cit.

<sup>22</sup> José Marinho, *Teixeira de Pascoaes: Poeta das Origens e da Saudade*, Lisboa, INCM, 2005, e Sant’Anna Dionísio, *O poeta, essa ave metafísica*, Lisboa, Seara Nova, 1953.

<sup>23</sup> Sant’Anna Dionísio, *A hipótese do Eterno Retorno*, Lisboa, Seara Nova, 1945, e *O pensamento especulativo e agente de Raul Proença*, Lisboa, Seara Nova, 1949.

<sup>24</sup> Álvaro Ribeiro, *Os positivistas*, ed. cit.

<sup>25</sup> Cf. A. Braz Teixeira, *A filosofia da saudade*, Lisboa, Quidnovi, 2006.

17. A “Escola portuense”, como a *Renascença Portuguesa*, dedicou especial atenção aos problemas educativos e da formação do homem, tendo mesmo Leonardo Coimbra desempenhado, por duas vezes (1919 e 1922-1923), funções ministeriais na área da instrução pública, as quais, apesar de terem durado escassos meses, ficaram assinaladas pela criação da primeira Faculdade de Letras do Porto e das Escolas Primárias Superiores.

A preocupação intelectual pelos problemas pedagógicos excedeu, em muito, estes actos políticos, de inegável significado educativo e cultural, havendo tais problemas merecido particular e constante cuidado reflexivo não só do autor de *O problema da educação nacional* como de diversos outros pensadores integrados na “Escola portuense”, que, durante mais de meio século, longa e duradouramente meditaram sobre o fundamento filosófico e antropológico da educação e propuseram profundas e fundamentadas reformas do nosso sistema educativo, da instrução primária e profissional até à universidade, em obras ainda hoje de inegável actualidade, como *A crise moral e a acção pedagógica* (1917) e *A pedagogia científica e o problema dos valores* (1931), de Newton de Macedo, *Linha geral da nova universidade* (1932), *Fundamentação existencial da Pedagogia* (1946) e inúmeros outros ensaios de Delfim Santos, os estudos dedicados por Agostinho da Silva, entre 1938 e 1942, a algumas das mais relevantes experiências pedagógicas do tempo ou o seu livro *Educação em Portugal* (1970), *O problema da filosofia portuguesa* (1943) e a trilogia *Escola formal* (1958), *Estudos gerais* (1961) e *Liceu aristotélico* (1962), de Álvaro Ribeiro, *A Filosofia como objecto de pedagogia* (1952), de Sant’Anna Dionísio ou *Filosofia, ensino ou iniciação?* (1972), de José Marinho, conjunto de estudos, reflexões e propostas que, na época, apenas encontra paralelo, entre nós, nos ensaios que, a partir de 1921, António Sérgio deu a lume no âmbito da *Seara Nova*, ou na teoria e filosofia da educação pensadas pelo também seareiro Faria de Vasconcelos (1880-1939).

18. Por último, não pode esquecer-se o lugar que a intervenção cívica e a doutrinação política ocuparam na actividade e na reflexão de vários dos mestres e discípulos da “Escola portuense”, não só durante a I República como, sobretudo, durante a Ditadura Militar que se lhe seguiu, em que, enquanto alguns, como Sant’Anna Dionísio, acompanharam Leonardo, Sérgio e Proença na defesa da república democrática, outros, como Álvaro Ribeiro, Casais Monteiro (1908-1972) e Delfim Santos, promoveram um

jovem movimento de *Renovação Democrática* (1932-1934), que se opôs, de modo fortemente crítico, tanto ao constitucionalismo monárquico e à república liberal como ao nacionalismo corporativista e ao bolchevismo, em nome de um novo *democratismo*, que procurava conciliar um individualismo libertário e um vincado pendor social<sup>26</sup>.

A concluir, merece ainda referência a reflexão crítica que tanto Newton de Macedo em *O bolchevismo como experiência moral* (1921-1923) como Leonardo Coimbra, em *A Rússia de hoje e o homem de sempre* (1935) dedicaram ao que pensavam ser as graves consequências morais e antropológicas da revolução russa.

---

<sup>26</sup> Cf. A. Braz Teixeira, *Conceito e formas de democracia em Portugal e outros estudos de história das ideias*, Lisboa, Sílabo, 2008.

## LEONARDO COIMBRA, O MESTRE

### Manuel Cândido Pimentel

(Universidade Católica Portuguesa: Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos)

Nascido em Borba de Godim, no concelho de Felgueiras, a 30 de dezembro de 1883, Leonardo José Coimbra faleceu prematuramente no Porto a 2 de janeiro de 1936, com 52 anos, na sequência de um fatídico acidente de viação.

Com a publicação, em 1912, da sua tese (*O Criacionismo: Esboço de um sistema filosófico*), a ele se deve a mais elaborada filosofia da primeira metade do século XX, que de moto próprio designou com o substantivo *criacionismo*, que se estende a múltiplas áreas do saber filosófico, da epistemologia e da antropologia à ética e à ontologia, e que constitui um dos duradouros legados da Escola do Porto, onde sucessivamente se reconheceriam pensadores como José Marinho, Álvaro Ribeiro, Sant'Anna Dionísio, António Quadros, Afonso Botelho, Pinharanda Gomes e António Braz Teixeira. O criacionismo, como forma sistemática de pensamento, representa-se na ideia segundo a qual a realidade é ação criadora, ou inventiva, e o pensar é criação em ato incessante, pois que é o cadinho originante de conceitos, categorias, fórmulas, símbolos e valores, que só a vida e o infinito garantem e justificam, num permanente excesso sobre o adquirido, o dado ou o pensado.

O criacionismo, na sua racionalidade aberta, admite o primado onto-nóético do transcendente sobre o imanente, a irredutibilidade do ser ao pensar e a incomensurabilidade do infinito pela humana razão, o que está estruturalmente presente no *irracional*, categoria cara na economia da filosofia criacionista, que, no entanto, não a desvanece num irracionalismo por afirmar antes um conceito de razão e racionalidade que convive com as alteridades da emoção, da afetividade, da efusão lírica do sentimento e do poético, já que o irracional é o que se põe na relação com a razão e que desta requisita a permanência do labor dialético. Neste sentido se reflete o irracional como intuição, em gnosiologia e em metafísica, e se aplica ao ser, em ontologia, sempre sublinhando a desproporcionalidade que tanto vai da intuição e seus conteúdos à faina lógico-dialética da razão quanto do ser à inteligência humana.

Em gnosiologia, antropologia, metafísica e ética, o criacionismo consiste em uma filosofia subordinada à precedência ontológico-axiológica da liberdade do espírito. Por isso reclama ser uma filosofia da liberdade. Opõe-se a todas as filosofias e às tendências do que designou o *cousismo* e o *vício cousista*: a inclinação, ou o pecado, do pensamento e da ação para o seu oposto dialético (*a cousa*), que lhes é sempre possível, descenso *para* o que é inferno ou *permanência* no grau medíocre (o *cousar* e o *acto de cousar*) da dialética, que antes é ascensional e verticalizante, direções que devem caracterizar o ser e o existir, a vida e o saber.

*Cousismo* é, então, a sedução do pensamento indolente para o imobilismo – seja na matéria, seja na energia, seja na vida biológica, seja na sensação, seja na noção, seja na atitude generalista, etc. –, a queda nos momentos plebeus ou vulgares do lugar-comum: em moral, é o egoísmo (*cousismo moral*, diz o filósofo); em ciência e filosofia, é o deslumbramento pelo pensamento pensado, pela sistematização precoce dos dados, pela generalização de um determinado princípio explicativo, que se conta para uma parte do real, a princípio explicativo do todo (eis a matéria para o materialismo, a energia para o energetismo, a vida biológica para o biologismo...), e é ainda pela hipótese (eis o pecado do cientismo) transformada em facto.

À tendência do *cousismo* se opõe o *criacionismo*, atitude dialética, criadora, do pensar, reagindo, ora em gnosiologia, ora em metafísica, ora em ética, às resistências infecundas ou contrárias ao seu movimento inventivo, pelo que não é de surpreender-nos que as noções de *razão experimental* e de *memória inventiva*, moldadas em 1921, se harmonizem com esta ideia da experiência criadora do pensamento, de 1912, desenvolvida no texto de *O Criacionismo*. Aquelas noções assomam em *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental* (1921). A *razão experimental*, que daria o título da obra com esse nome (1923), pretende ser, na definição entretanto dada aí, a atividade unificadora do diverso e superadora das antinomias, quer as do pensar quer as do agir – que são, na coerência da exposição de 1912, *cousismos*.

Seria a *razão experimental* – não só a razão, não só a experiência, mas a dialética da razão e da experiência, a sua insecável unidade – a resolver a antinomia do absoluto e da realidade de Antero de Quental e a responder ao problema (kantiano) da unificação da razão teórica com a razão prática, no que se adivinha a superação do criticismo e uma nova conceção de experiência. No caso da antinomia em Antero, a *razão experimental* só atinge a resolução do carácter lógico da oposição. Na perspectiva ontoló-

gica, a resolução recai, entretanto, sobre a memória inventiva, que melhor se emprega para traduzir Deus e a realidade total e menos a inteligência humana, embora, por analogia com o pensamento divino, e atendendo à vitalidade criadora do nosso espírito, também a ela se possa aplicar. De facto, há aqui uma semântica de emprego que tem de ser compreendida. O pensador defenderá que a razão experimental (termo que com melhor propriedade designa a inteligência humana) é a própria memória inventiva dos seres e do Ser: ela garante a continuidade ontológica do múltiplo e, ao mesmo tempo, a permanência do acordo social (societário e cósmico), isto é, a harmonia entre as alteridades, mónadas ou pessoas.

Apesar de se identificarem no chão ontológico, a razão experimental e a memória inventiva dizem sobretudo respeito à vida cósmica enquanto atividade mnésica evolutiva. A vida é uma memória que inventa e evolui experimentalmente por tentâmenes, erros e sucessos. Resulta, todavia, que há limites na aplicação da razão experimental a Deus, já que ela acolhe uma teoria epistemológica válida para as explicações no domínio do conhecimento e até da vida biológica, por haver aí lugar à tentativa e ao erro, como o manifestam a cognição e a evolução, mas inválida para ser transposta para o infinito criador de Deus, para o qual não há tentativa, dúvida, sucesso ou erro.

Leva ainda o filósofo à razão experimental o sentido de ser *função do acordo social*. Ela não só vale para significar o pensamento e as obras da sua invenção acontecendo e evoluindo pelo equilíbrio da reflexão com a experiência; não só vale para exprimir o acordo interno dos pensamentos entre si avançando em reflexão, interrogação e descoberta; vale ainda como o acordo mais amplo, que é o acordo social entre consciências, o qual reivindica o livre uso da razão, isto é, a liberdade. O pensamento não subsiste isolado por ser, antes e sempre, tanto a relação de solidariedades quanto o sistema dessas relações. Assim, o acordo social, que garante a universalidade do conhecimento, permite o comunicar e o comunicável, subjaz à dialética da certeza e da verdade, e vem a ser a garantia da ordem social cósmica, a do indivíduo e da comunidade.

A razão experimental revela-se no mundo como razão histórica, num contínuo de evolução por tentativas e erros em função da certeza científica e da verdade metafísica. Mostra que entre ciência e filosofia, que entre lógica e metafísica, que entre certeza e verdade, não há descontinuidades, mas ato de experiência, uma experiência que é viva expressão de quaisquer potên-

cias do humano espírito, da razão e da intuição, do juízo lógico e do juízo metafísico, do trabalho científico, da estética e da ética. A esta unificação da experiência pela razão, no sentido ultimante, chamou Leonardo Coimbra, na *Razão Experimental, lirismo metafísico*, experiência do absoluto, experiência da interrogação ontológica, já a visão racional e emotiva do ser em seu mistério.

Esta é a razão que *O Criacionismo* de certa forma antecipou no conceito do pluralismo cósmico da sociedade monadística, a viver e a comunicar no substancioso amor divino que envolve as mónadas e as embebe. É a razão que também age na gravidade ontológica dos núcleos de realidade, a *alegria*, a *dor* e a *graça*, que dão nome à obra com esse título (1916), razão impregnada de saudade e da cosmovisão do infinito que se insinua da pedra à estrela, da escuridão à aurora, da vida à morte. A ontologia de *A Alegria, a Dor e a Graça* é, antecipadamente, a da visão ginástica de que falam os textos dedicados a São Francisco de Assis, na década de 20. Ela implica uma experiência ginástica da razão lógica em salto metanoico para o oceano infinito da intuição e da visão, segundo a comoção e a cordialidade de uma razão cuja linguagem soletra o abismo do ser.

Leonardo Coimbra exerceu também o seu espírito no diálogo com a ciência do seu tempo. Legou-nos uma epistemologia original que procedeu à revisão da filosofia europeia da ciência até então, abrangendo, numa intelecção notável, a geometria, a matemática, a física, a biologia, a psicologia, a sociologia, entre outras ciências, indo das geometrias euclidianas às não-euclidianas, da física newtoniana à einsteiniana. Foi em Portugal o primeiro divulgador da teoria da relatividade restrita e generalizada, estudou Russell e Whitehead, conversou com, entre outros, Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, Santo Tomás de Aquino, Kant, Hegel, Bergson, Renouvier, Jaurès, mas também Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard e Berdiaeff, tendo dialogado, ainda que com brevidade, com a fenomenologia de Husserl e a ontologia de Heidegger, dos quais apreciou com inteligência algumas teses, o que o confirma no estatuto de crítico a não esquecer na receção portuguesa da fenomenologia e das ontologias da existência que desta saíram.

Tal como prova em distintos momentos do seu itinerário filosófico, Leonardo Coimbra não se fechou ao colóquio com outros pensadores portugueses. Sempre se referiu aos que o antecederam, nomeadamente Antero de Quental, Sampaio Bruno e Guerra Junqueiro, e aos seus mais próximos camaradas, como Teixeira de Pascoaes, para auscultar afinidades espirituais e linhas de

continuidade e tradição entre o seu e o pensamento alheio. Quer dizer que o interesse que desenvolveu pela filosofia e a ciência europeias foi acompanhado por um entendimento exegético do legado do pensamento filosófico português que transitou para o século XX, sobretudo por Antero de Quental e Sampaio Bruno. Um dos focos de tal legado, o do ser e do tempo, para o qual se voltara a especulação brunina e a anteriana, atraiu em especial a atenção do filósofo criacionista.

De *O Criacionismo* (1912) a *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental* (1921) corre quase uma década. Leonardo, que aprofundou a sua filosofia nesse período, publicou obras de tão grande relevância como *O Pensamento Criacionista* (1915), uma síntese do seu pensamento até então, e *A Alegria, a Dor e a Graça* (1916), onde a meditação metafísica e ontológica sobre o ser e os seres se entretetece com uma escrita lírica que dá verbo poético à sua filosofia. Aqui aconteceu também o seu decisivo reencontro com Antero, Mestre que foi na sua juventude, que em *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental* analisa sob o prisma das ideias criacionistas, propondo superar-lhe as aporias epistemológicas e erguendo uma hermenêutica que toma conta da doutrina da razão, da metafísica do ser e da ideia de Deus.

O ensaio leonardino sobre Antero é uma interpretação valorativa do pensamento deste. A figura do poeta-pensador ganha relevo nas encruzilhadas do pensamento português contemporâneo, consideradas as duas primeiras décadas do século XX, pela consideração do que há em seu pensamento de precursor das gerações seguintes, além de proceder ao diálogo da filosofia anteriana com a filosofia universal e, em particular, a europeia. O ensaio sobre Antero é também a obra onde Leonardo Coimbra chega a posições inovadoras do seu próprio pensamento, novas temáticas e categorias que seriam recolhidas em *A Razão Experimental* (1923), depois de *Adoração* (1921) e *Do Amor e da Morte* (1922), e aprofundadas no percurso reflexivo seguinte.

De entre os aspetos críticos de Antero, menciono aqui o tópico metafísico e ontológico do ser e do tempo, a que se refere Leonardo Coimbra quando visa as antinomias anterianas da razão e da experiência e do absoluto e da realidade. O antinomismo, nota-o o filósofo criacionista, tem raiz nas doutrinas contrárias do ser e do devir em Antero, o que leva Leonardo, num diálogo com a filosofia francesa, a vislumbrar um encadeamento teórico (ou precursor) da conceção anteriana do real com o vitalismo de Bergson, uma espécie de pré-bergsonismo de Antero, o que seria, tempos mais tarde,

igualmente assinalado por Sant'Anna Dionísio, discípulo de Leonardo, 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>1</sup>.

Em Antero de Quental, o núcleo temático do tempo está referido ao do mal, patenteando-se a Leonardo que aquele carece de vinculação ontológica com o *que é*, seja com o que se conserva no para lá do tempo, segundo a visão essencial sem a qual a realidade será tão-só ilusão e fugacidade. O pensamento do Açoriano, habituado a cogitar por antinomias, ficou, também com o seu abstrato absoluto, sem união asseverada do tempo com o ser, e daí a pulverização da realidade e até da realidade moral no universo da aparência e do que transita, enraizando aí graves dificuldades para a solução do mal.

Leonardo esclarece que a assertiva anteriana, no fim das *Tendências Gerais da Filosofia*, de que o universo evolve para o bem, é mais o efeito do sentimento e do anseio morais do autor do que o resultado de uma relação vincular do universo com o bem. Embora não derive da problemática anteriana, já Sampaio Bruno não deixou de reconhecer, analogamente a Leonardo, a vinculação ontológica do tempo ao ser, sendo que também aí impunha o entendimento de que o mal se explica segundo a mesma vinculação. Ao propor o conceito teosófico da identidade do tempo com o ser em *A Ideia de Deus*, confirmaria que no universo existe uma mais soberana ordem teleológica do que aquela que a soteriologia anteriana pensou, capaz de desatar o enigma do mal. A solução brunina esteve em defender aquela identidade na pureza homogénea do ser para, em momento seguinte, sublinhar a diferença do ser e do tempo e reaver, num terceiro e final momento, a identidade do tempo e do ser, isto é, o regresso do heterogéneo à homogeneidade pura inicial.

Convivente, como a de Guerra Junqueiro, com as mais velhas formas da gnose, a filosofia brunina soldou a identidade e a diferença entre o ser e o tempo a uma noção sófica e cosmogónica da queda em Deus, uma cisão nuclear, infinitamente acima do entendimento humano, que tanto esclareceria a existência do múltiplo quanto do mal, já que o inexplicável processo teria separado Deus em Deus, quer dizer, a essência pura divina da sua

---

<sup>1</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. Em *Ao Princípio era o Verbo* (Lisboa, Editorial Restauração, 1959), p. 19, António Sardinha reivindica a originalidade de ter sido o primeiro, em números do jornal *A Monarquia*, a interpretar Antero como «um precursor das modernas filosofias da Intuição», antes, portanto, de Leonardo Coimbra.

omnipotência, assim se justificando por que é Deus débil em face do mal e impotente para superá-lo sem a cooperação humana. Colaborantes na redenção do universo, o homem e Deus, dissolvendo o mal, progressivamente fá-lo-iam desaparecer, até se dar o regresso do derivado à homogeneidade pura da origem, até que só restaria o uno e só o uno. Uma tal visão aproa a um efetivo extermínio sem apelo do derivado na univocidade do ser. Este processo, do lado cósmico-humano, supõe para Bruno uma teoria da intuição, não a intuição como instrumento de cognição, mas da revelação arcaica do surto do ser, ou do seu devir, no mundo, como o que, agora no ser humano, constitui para ele a forma sublime pela qual ausculta o ser e pela qual este se lhe descobre e encobre.

A Leonardo Coimbra não agradou a tese de Bruno, que lhe opôs, como a Antero, a doutrina da *memória inventiva*. Esta indica-nos o ativismo criacionista do ser a conservar no tempo a permanência daquilo que é: a unidade na multiplicidade, o uno que radica o múltiplo, o que nas ligações com o múltiplo é a relação criadora. Ao resolver a aporia anterior propondo a ontologização do tempo, a memória inventiva, para o caso de Bruno, toma por inaceitáveis a relação do mal com o ser e a tese da cisão, as quais, implicando o ponto de vista da redenção dos seres, se escoram na diferença do ser e do tempo e de haver uma fonte ontológica do mal. Para Leonardo, a solução do mal é ética. Este é o egoísmo e o erro. Tem por fonte a ignorância do amor, das relações conviventes e a rejeição da pessoa. O mal não é, pois, radical. O universo espiritualiza-se no caminho das inteligências para Deus, para a sociedade do pluralismo de mónadas coexistindo na imensurável memória que as sustém ontologicamente.

Nos reparos críticos a Antero a propósito do tempo podemos sondar os argumentos que Leonardo dirige a Bruno. Enquanto o tempo anterior, sem referência no ser, se pulveriza, o tempo brunino, com princípio no ser, é um modo deste. As orientações, sem exceção, fazem-se admitindo o tempo como um absoluto, uma *cousa*. Trata-se de uma reificação da dialética pensante, que, sem cousismos, indica que o tempo é, no e para o pensamento, uma noção dialética deste, uma categoria que explica o trabalho de invenção do ser. Significá-la como dialética é, para o criacionismo, aceitar que a sua semântica nocional depende da posição em que o pensamento a situa, isto é, nos diferentes momentos de realidade a que atende. Assim, há cada vez mais diversificação de significações quanto hierarquicamente se sobe na riqueza das realidades, das menos para as mais opulentas: assim o tempo para a matéria, para a vida e, acima destas, para o espírito.

A ontologia do tempo em Leonardo Coimbra é acompanhada pela poderosa reflexão epistemológica que sobre essa noção, também a de espaço, ele fez, que implicou: a revisão do conceito bergsonista de duração, o estudo da teoria da relatividade de Einstein e da teoria da *percepção-acontecimento* de Whitehead, além da crítica das aporias de Zenão de Eleia<sup>2</sup>, da superação do formalismo kantiano da sensibilidade e do seu apriorismo do tempo e espaço absolutos, que são os conceitos de que ainda cuida o pensamento de Sampaio Bruno, na atenção que teve à física de Newton e à sua ontologização.

Num disperso de 1917, «A poesia e a filosofia moderna em Portugal»<sup>3</sup>, Leonardo intui como axial o núcleo do ser e do tempo na poesia portuguesa sua contemporânea. Procura o pensamento metafísico dos portugueses, destacando Antero de Quental e António Nobre. Admite haver na literatura poética portuguesa um equilíbrio entre a sensibilidade e a representação, apenas quebrado pelo predomínio da sensibilidade em Nobre e pelo predomínio da representação em Antero. Destacava ainda o pensador o parentesco espiritual do criacionismo com o que nesse disperso ensaia ser o *pensamento poético português*, onde, além dos citados, inclui Guerra Junqueiro e Teixeira de Pascoaes.

O Guerra Junqueiro de *Os Simples* incorre ainda no desequilíbrio anterior, que virá superar no pensamento que se familiarizou com a unidade panteísta do ser, apesar de ainda aqui subsistir algum predomínio da representação sobre a sensibilidade. Teixeira de Pascoaes tende para a unidade da representação e da sensibilidade, pese o facto de Leonardo notar o drama do poeta a vacilar entre um monismo panteísta e um panteísmo pluralista.

Segundo Leonardo, há na poesia portuguesa uma altura metafísica que se anuncia na sedução pela unidade essencial do mundo e dos seres que se contrapõe à tendência para a multiplicidade fenoménica. Esta antítese constitui, para a hermenêutica leonardina, uma característica do pensamento poético português que pode ler-se no núcleo do ser e do tempo, núcleo que mostra assim ser uma valência temática comum à poesia e à filosofia portuguesas, no que está também a explicação de todas as antinomias em ambas.

A solução do problema do uno e do múltiplo, que àquele núcleo se refere, é alcançada, no criacionismo, com o recurso à doutrina do ser como me-

---

<sup>2</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. 101 e ss.

<sup>3</sup> Leonardo Coimbra, «A poesia e a filosofia moderna em Portugal», in *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006, pp. 217-220.

mória inventiva. Ser e tempo ou tempo e ser encontram-se no prisma da representação, do *que é*, e da sensibilidade, do *que transita*. A poética criacionista do tempo faz-se na admissão da categoria da ação com a de criação, por onde se exprime a memória inventiva: na sua essência, na presença do uno no múltiplo e no excesso do uno a sobrepujar o múltiplo. O excesso do uno testifica a sua irredutibilidade ao múltiplo e preserva no múltiplo a fundamental diferença que o caracteriza. Foi esta doutrina, que se configurou de forma antecipada no pluralismo ontológico de *O Criacionismo*, que Leonardo procurou ofertar ao pensamento poético dos contemporâneos, enredado que estava no *panteísmo amoroso*, uma instância inferior do teísmo, segundo o filósofo criacionista.

Pese o facto de, para o pensador, a tendência de o panteísmo poético português não intuir uma unidade abstracta, mas uma unidade de amor em que as almas comungam e comunicam, facto a saudar, como nos exemplos de Guerra Junqueiro e Teixeira Pascoaes, a grande contradição do mesmo panteísmo está na relação da imanência com a existência das pluralidades, pois que o monismo tende estas para a redução ao uno, levando-as ao aniquilamento. A palavra de ordem, para Leonardo Coimbra, está em conciliar imanência e transcendência, facto só possível num teísmo, precisamente o criacionista. Segundo este, é o teísmo o pluralismo imanente do ser e transcendentemente unificado pela irmandade das mónadas, que confraternizam as respetivas existências no seio da consciência divina, e sem aniquilamento. Assim, a sociedade plural, já emergente no panteísmo, não se anularia, pelo que se mostram inteligíveis as razões por que Leonardo propôs o teísmo criacionista aos poetas portugueses religiosos, em 1911<sup>4</sup>, para que nele se inspirassem, abrindo-se à sua monadologia, uma aceitação que proporcionaria que passassem do panteísmo amoroso ao monadismo teísta, este centrado numa nova doutrina do amor e da pessoa.

A proposta de 1911 aos poetas portugueses panteístas traz-nos ao coração do teísmo. Um tanto antes de 1911, se recuarmos aos dispersos de 1903 e seguintes, os textos da fase anarquista do jovem pensador não testemunham o ateísmo, o agnosticismo, ou o panteísmo. Há uma ideia de Deus de que é possível traçar a evolução ao longo do pensamento, logo presente nos primeiros escritos. Estes respiram uma religiosidade anarcoteísta, que toma a ordem, o poder, a sociedade, a existência humana, a liberdade, dependentes

---

<sup>4</sup> Leonardo Coimbra, «Aos poetas portugueses religiosos: *Uma monadologia*: Fragmento», in *Obras Completas*, vol. I, t. 1, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004, pp. 261-265.

de um princípio espiritual, superior e irreduzível a quaisquer dimensões. Foi em sua defesa que o jovem filósofo terçou armas contra as tendências antiespiritualistas do materialismo, do empirismo e do positivismo.

A ideia de Deus em 1912, em *O Criacionismo*, compreende-se esclarecida desde o teísmo da juventude e do citado disperso de 1911, que agora cobram profundidade especulativa e de sistema com: a ereção de uma monadologia, que defende uma sociedade monádica e de convívio de alteridades, a que é irreduzível a consciência divina; a noção de *excesso* do ser, um princípio lógico-ontológico para traduzir a incomensurabilidade do ser pela inteligência humana, que evita tanto a redutibilidade do espírito à natureza quanto da consciência à matéria e de Deus ao mundo; a crítica do emanatismo de Bruno, do acosmismo de Berkeley e dos monismos de Espinosa e dos filósofos alemães. Tudo isso faz ver que o criacionismo, teísta nas suas determinações teológicas, é uma filosofia da transcendência, que põe de parte os imanentismos, que os tem em clave crítica, como, por exemplo, o bergsonista.

Na sua última obra publicada em vida, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* (1935), o criacionismo investe-se de fé católica, e aí supera em definitivo o julgamento negativo que, nos longes do seu pensamento inicial, afinou contra o cristianismo institucionalizado, muito evidente na sua fase anarquista. O reencontro com o catolicismo nessa obra, que se vinha preparando desde a década de 20 do século XX através de leituras que incluíam a filosofia do tomismo (que contacta a partir dos finais de 1923), que o orientou na revisão da sua atitude negativa em face do aristotelismo<sup>5</sup>, faz de Leonardo Coimbra uma das maiores expressões do pensamento católico português. Ao património deste pensamento pertencem obras como *Jesus* (1923) e *S. Francisco de Assis: Visão franciscana da vida* (1927).

O teísmo explícito de *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* concorda com as orientações metafísicas e religiosas precedentes, que são fundamentalmente cristãs, pelo que não é possível interpretar de um modo tendencial que o Deus criacionista, na obra anterior a 1935, é um similar da ideia de Deus no panteísmo bergsonista do *élan vital*, de que Leonardo sempre se distanciou, como o prova o que escreveu, e particularmente em *A Filosofia de Henri Bergson* (1934)<sup>6</sup>, a propósito da hipóstase bergsonista com origem na força vital.

---

<sup>5</sup> Para o problema do aristotelismo e do tomismo em Leonardo, cf. Manuel Cândido Pimentel, *A Ontologia Integral de Leonardo Coimbra*, op. cit., pp. 487-489.

<sup>6</sup> Leonardo Coimbra, *A Filosofia de Henri Bergson*, introdução de Manuel Ferreira Patri-

Nunca foi outra a abóbada da filosofia criacionista senão Deus. Na verdade, vivem na última obra de Leonardo, por aprofundamento e ampliação, muitas das essenciais teses do criacionismo. Entre elas, a ideia de Deus consagra a linha do teísmo cristão que sempre seguiu. A dúvida sobre isto nasce da oposição entre cristianismo e catolicismo, refletida por Leonardo no seu percurso, mas que *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* rejeita liminarmente, oposição que se deveu a preconceitos oriundos da sua antiga herança libertária, responsável pela orientação para um catolicismo entendido como o *cousismo* da religião institucionalizada, inimigo do livre-pensamento.

Leonardo libertou-se dos preconceitos libertários por ter entrevisto uma nova conceção do dogma como vivência do mistério, a mais alta vivência da pessoa com o transcendente, abrindo-se a uma nova inteligência da missão universal da Igreja na existência e no cosmo, a cuja comunidade conscientemente aderiu.

---

cio, fixação do texto da segunda parte e apresentação de Ângelo Alves, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994. Esta edição reúne a primeira parte publicada em vida do seu autor com a segunda parte que se julgou perdida, mas que por felicidade se encontrou. A edição completa encontra-se também em Leonardo Coimbra, *Obras Completas*, vol. VI, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010, pp. 391-611.

# A DIALÉCTICA DO SENTIMENTO EM AARÃO DE LACERDA E O SENTIDO NOOLÓGICO DA BELEZA EM XAVIER ZUBIRI

José Carlos Pereira

(Faculdade de Belas Artes da Universidade de Lisboa)

## 1. Aarão de Lacerda: a Dialéctica do Sentimento

Para Aarão de Lacerda (1890-1947) a estética constitui-se uma dialéctica do sentimento, e parte dos pressupostos do criacionismo de Leonardo Coimbra, autor que muito influenciou o seu pensamento, sendo por intermédio da linguagem simbólica que a arte traz à compreensão a vivência sensível das consciências finitas, e impede a substancialização da própria arte em termos de vida e de significado.

Segundo Aarão de Lacerda, Hamlet sucede a Prometeu, e é justamente pelo facto da arte re-actualizar a vida através do seu poder de re-presentação, e da sua intrínseca feição emocional, que re-põe, através de formas sempre renovadas, o fundo ontológico sobre o qual se desenvolve o drama da vida, evitando, desse modo, o vício *cousista* que impede o seu progresso dialéctico; só a arte que “eterniza” é condição de memória, constituindo-se condição da objectivação da realidade e da existência social do universo. Sob influência do magistério leonardino, Aarão de Lacerda concebe uma gradação ascensional do sentimento, verdadeiro objecto da arte, desde a sua tonalidade mais simples até à emoção religiosa, na qual atinge o seu estado mais elevado; é neste sentido que concebe a arte como processo dialéctico, a partir do qual é impulsionada a referida gradação ascensional, não se confundindo com a sua materialização na obra, pois que a arte é essencialmente impulso e movimento ressorcivo. Simultaneamente, a arte apresenta-se como o *speculum majus*, um compêndio onde se reflectem as obras maiores de cada país<sup>1</sup>.

Para Aarão de Lacerda, a arte reside antes e depois da sua revelação em obra, superando a *venustas* e a *euritmia*, e demais valores artísticos, já que

---

<sup>1</sup> A. de Lacerda, *História da Arte em Portugal*, Vol. I, Portucalense Editora, Porto, 1942, p. 11. Cf. também Leonel Ribeiro dos Santos, “Aarão de Lacerda: Aristocracia da Arte, ‘Arte Popular’ e Simbólica”, *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portuenses Contemporâneos (1850-1950)*, Vol. I, Universidade Católica Portuguesa/ INCM, Lisboa, 2002, pp. 344-348.

estes existem na medida em que promanam da fonte que os alimenta, e pressupõe uma relação íntima com a vida, e com os sentimentos maiores (a paixão, a dor e a nevrose), que a criação artística deverá necessariamente encarnar<sup>2</sup>, aqui radicando a crítica de Lacerda ao academismo e à sua falta de expressão vivida. A relação íntima da arte com a vida deverá ser não apenas autêntica, mas plena, e a actividade artística deverá re-integrar a tradição expressa nos velhos edifícios, nos fragmentos da escultura antiga, enfim, nos vestígios materializados dos vários momentos da dialéctica das formas, aí se constituindo o elemento de ligação temporal, e simbólica, entre a arte do passado e a arte do presente, já que o trânsito evolutivo, do natural para o sobrenatural, é contínuo.

É neste sentido que Lacerda justifica, e legitima, a interdisciplinaridade das artes e das ciências da arte, com lugar especial para a arqueologia, já que esta aproxima o artista do culto dos símbolos, aproximando-o, simultaneamente, do fundo que permanece sob as diversas aparências formais que cada tempo lhe concede (*Ibid.*, p. 8). Enquanto obra materializada, a arte surge como a expressão de uma experiência que a antecede, experiência essa que, na sua pureza maior, é de carácter religioso, atingindo o seu acume na experiência mística. Para o especulativo português, a arte brota da sua intrínseca relação com a vida, sendo que a arte, por via da experiência estética, redime a sensação de incompletude, de imperfeição, e de carência da vida humana. A “carência,” ou a “privação,” implica no pensamento de Lacerda a noção de homem e de mundo como projectos a realizar, seguindo, também, a proposta criacionista de Leonardo Coimbra.

Influenciado pela visão romântica, o discípulo de Joaquim de Vasconcelos defende que é o elemento poético — dimanado do drama da existência —, que, aliado à música, poderá constituir uma fase nova do contínuo processo artístico. Lacerda, que foi musicólogo e professor de história da música e acústica no Conservatório de Música do Porto, estabelece, para o efeito, uma comparação entre Wagner e Monteverdi, vendo no primeiro o cultor de uma estética simbólica, destacando, em alternativa à ópera italiana, a utilização de “alegorias metafísicas” nos seus dramas musicais. Lacerda vê nos dramas wagnerianos uma ascensão estética gradativa em direcção a uma beleza que se eleva muito para além deles, enquanto obra de arte, nos quais os aspectos simbólicos traduzem uma direcção “super-humana”.

Neste contexto, é crível também que o próprio drama musical de Wagner constitua mais um momento da dialéctica da arte, tal como Lacerda a conce-

---

<sup>2</sup> A. de Lacerda, *Lucernas*, Companhia Portuguesa Editora, Porto, 1922, pp. 8-9.

be, dando seguimento, como afirma o especulativo português, a essa “onda mística do Levante”, a qual iniciara o movimento transcendente, em que o hieratismo e a solenidade do Graal, actualizado na liturgia, foi transmutado em visão astral do próprio céu através do Parsifal. O autor de *O Templo das Siglas* reitera que o simbolismo de Parsifal, enquanto exemplo maior do drama religioso, confirma a expressão mística, a expressão do infinito, como momento superior da referida dialéctica<sup>3</sup>.

Sob a influência evolucionista, o especulativo português confirma que se existe uma evolução das formas estéticas, há, contudo, um fundo estável e permanente, cuja expressão, sempre renovada, explora o misterioso fundo da alma humana, na qual as dimensões psicológica e inconsciente constituem apenas uma das faces da poliédrica realidade, que encontra no símbolo, e nas correspondentes acções exegética e compreensiva, uma das suas mais fecundas tradições. Secundando a doutrinação leonardina, Lacerda confirma a perscrutação e a vivência do absoluto pela cultura grega, ainda que, ao contrário da cultura cristã, nela se não distinguiu claramente a sua realidade transcendente, ou seja, o curso do transnatural ao natural, e vice-versa<sup>4</sup>. É neste contexto, também, que deve ser entendido o próprio mito de Dioniso, na sua versão pagã, como a antecipação da dimensão humana e divinizada de Deus dentro do cristianismo.

Aarão de Lacerda defende ainda que é na arte popular que os artistas deverão buscar a renovação das suas obras, sobretudo pelo espírito que nela se encerra, propondo-se doutrinar esteticamente as novas gerações, sobre as quais pendiam os ecos do modernismo, adivinhando-se já a *arte das multidões* (sublinhado do autor), que via espelhada na pintura futurista e cubista, assim como no *jazz-band*, a expressão artística que considerava “revolucionária”, por oposição à “arte evolucionária”, sendo que os dois caminhos, independentemente dos resultados, são sinal da dialéctica que caracteriza o processo artístico.

Apesar de reconhecer no cubismo, e no geometrismo em geral, uma fase temporal da arte, ainda assim Lacerda recusa a sua excessiva racionalização, pois a beleza excede a mera conformidade com a razão, acabando por se abastardar e entrar em decadência, quando se racionaliza ou normativiza, como aconteceu com a tragédia de Eurípedes, segundo o juízo de Nietzsche.

---

<sup>3</sup> A. de Lacerda, *História da Arte em Portugal*, vol. I, op. cit., p. 175.

<sup>4</sup> A. de Lacerda, *Lucernas*, op. cit., p. 39.

che, cuja obra filosófica Lacerda meditou<sup>5</sup>. Para o autor de *Lucernas*, a arte procura tornar visível o invisível, pois que a carência do primeiro só pelo símbolo é superada, constituindo a obra artística factor de inteligibilidade, mas sobretudo de compreensão amorosa do próprio mistério da vida. Para Aarão de Lacerda, é também a dimensão misteriosa da pessoa humana, na sua dupla relação horizontal e vertical, isto é, na sua relação com o outro e com Deus, que, ao modo leonardino, permite que a obra de arte, enquanto fenómeno, torne visível a sua origem, já que, enquanto re-criação, faz ver e actualiza a potência criadora.

## **2. Xavier Zubiri: O Realismo Intrínseco e o Sentido “Noológico” da Beleza**

Se a estética de Aarão de Lacerda implica uma noção de realidade que resulta da articulação dos dados intuitivos e dos conceitos, originando sínteses sempre renovadas, dentro de uma dialéctica ascensional do conhecimento, a estética “noológica” de Xavier Zubiri (1898-1983), sob influência da fenomenologia, concilia diversas influências filosóficas (Aristóteles, S. Tomás, Kant, Husserl, Heidegger, entre outros), parte de uma noção de realidade em que as coisas do mundo são condição formal do conhecimento; o ser humano é um “ser-no-mundo” e um “ser-aberto-às-coisas-do-mundo”, aqui se fundando a concepção de filosofia primeira como saber intramundano, o mesmo e o único que possibilita o saber transmundano, não coincidindo rigorosamente com o “ideo-realismo” leonardino, e com a estética simbólica de Lacerda desenvolvida sob o influxo daquele sistema, mesmo se, no limite, a dimensão criacionista de “um mundo a fazer” não se opõe ao inteccionismo zubiriano. Para o filósofo basco, a co-existência das coisas e do homem faz deste um ser essencialmente aberto a essas mesmas coisas, entre as quais vive, apresentando-se a metafísica para o filósofo como o conhecimento formal da realidade no momento em que é actualizada, ou seja, “ratificada” no acto da sua impressiva apreensão.

A existência é co-existência, é imersão na realidade exteriorizada das coisas reais, distinguindo Zubiri os vários níveis da realidade e os correspondentes níveis de verdade, a saber, a real, a lógica e a ontológica. A verdade (real) é constituída pela própria realidade da coisa, aquela que se constitui condição, em si mesma, para que haja verdade na inteligência, ou seja, a coisa alberga

---

<sup>5</sup> A. de Lacerda, “O Mito Trágico: Díonysos”, *Díonysos, Revista Mensal de Filosofia, Ciência e Arte*, Série II, nº 3, Abril, Porto, 1913, p. 72.

uma dupla condição de realidade, a saber, a realidade própria, e a realidade actualizada, que se “ratifica” quando a coisa se apresenta à inteligência<sup>6</sup>. Como sublinha o filósofo, é a dupla condição de realidade da coisa que faz com que haja verdade na inteligência, admitindo que sem inteligência não há verdade, sendo que o acto formal da intelecção mais não é que uma “actualização” da coisa na inteligência (*Ibid.*, pp. 112-113). Este “prius” da realidade da coisa, que possibilita a verdade real, distingue-a da verdade lógica, que é uma verdade do conhecimento, mas também da verdade ontológica, que é uma conformidade da coisa e do seu conceito, o que levou Diego Gracia a considerar o realismo de Zubiri como um “reísmo”<sup>7</sup>.

Por outro lado, se o *noûs* configura para Heidegger a compreensão do ser, e para Husserl configura a *noesis*, para o autor de *Sobre a Realidade*, o *noûs* é impressão apreensiva da realidade, sendo que é neste processo que se actualiza a sua “realidade” formal (o “de suyo” das coisas, segundo a categoria do filósofo basco), e se manifesta a dimensão noológica da sua filosofia.

Neste sentido, a intelecção apresenta-se como uma modulação da realidade, a partir, justamente, dessa dimensão do real enquanto “prius” (que não se confunde, também, com o “em si” das coisas); a intelecção não é uma ideia, conceptualização, intenção ou revelação, aqui se confirmando, uma vez mais, a filosofia de Zubiri como uma verdadeira “noologia”, visto que, ao superar, simultaneamente, a ideia de síntese, supera as mais importantes teorias da tradição filosófica ocidental, já que o que propõe é a análise do acto próprio da intelecção da realidade, fundado numa dimensão noérgica como apreensão impressiva das coisas, a qual é anterior rigorosamente à constituição do sujeito e do objecto. Entender e sentir são, simultaneamente, um acto único, pois que no acto de intelecção está presente o sentimento, e no processo de impressão sensível está já presente a inteligência, sendo que o homem, na sua própria expressão, é constituído por uma “inteligência sentiente”<sup>8</sup>.

A partir da substantividade de todo o real, princípio basilar da sua filosofia, Zubiri redefine o próprio conceito de sentimento, reconduzindo a sua filosofia a um “intelecçãoismo”, e não a um intelectualismo, pois que é o acto de

---

<sup>6</sup> X. Zubiri, *Sobre la Esencia* (Nueva Edición), Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2008, p. 117.

<sup>7</sup> Diego Gracia, “El Enfoque Zubiriano de la Estética”, José Luis L. Aranguren et alii, *Ética y Estética en Xavier Zubiri*, Editorial Trotta/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1996, p. 85.

<sup>8</sup> Xavier Zubiri, *Inteligencia Sentiente. Volumen I, Inteligencia y Realidad*, Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2011, p. 12 (Prologo).

intelecção que acomoda “sentientemente” o real. Como acto de apreensão, a intelecção comporta, por conseguinte, dois momentos: o sentimento e a vontade, que se afectam reciprocamente, embora a “apreensão sentiente”, enquanto impressão do real, condicione todo o processo. Deste modo, o sentimento é, em si mesmo, um modo de apreensão da realidade directamente condicionado pela “impressão” dessa mesma realidade.

No contexto do pensamento de Zubiri não é possível encontrar uma teoria do belo ou mesmo da arte, e o próprio filósofo afirma que a beleza pode não constituir verdadeiramente o objecto da arte, interessando-lhe questionar filosoficamente o valor da beleza, e aquilo que faz com que as coisas sejam belas<sup>9</sup>. A beleza (*pulchrum*), à semelhança da verdade (*verum*) e da bondade (*bonum*), é uma dimensão da realidade, constituindo estes três transcendentais a estrutura metafísica da realidade (*Ibid.*, p. 364). Como afirma, interessa investigar, num primeiro momento, a natureza do sentimento estético, e, num segundo momento, a relação ou relações do sentimento estético com a realidade, redefinindo, num terceiro, o seu próprio conceito (*Ibid.*, p. 326). Seja o belo o resultado do resplendor da ideia (como em Plotino ou em Hegel) ou do resplendor da verdade (Agostinho ou Heidegger), ambos implicam para Zubiri um sentimento, seja entendido de modo ideal, ou maioritariamente emocional, como aconteceu a partir do século XVIII.

Se o *pulchum* é a essência do sentimento estético, na apreensão da realidade, o sentimento comporta três modos, a saber, o sentimento primordial da realidade, o sentimento dual do logos, e o sentimento dual da razão, o que corresponde no pensamento de Zubiri à trilogia formal da apreensão da realidade. No primeiro nível de apreensão, o sentimento inteleciona a coisa na sua “substantividade”, no “*de suyo*”, que corresponde a *ousía* na terminologia de Zubiri, e é condição de possibilidade para os seguintes níveis, já que a substantividade da realidade é um sistema gradativo que ascende do intramundano para o transmundano; no segundo nível, o logos actualiza a realidade na formalidade da própria intelecção, ou seja, actualiza a realidade na inteligência, ao passo que a razão actualiza os conteúdos da inteligência na realidade. Se anteriormente ao curso que ministrou sobre estética, e que conduziu à redacção das *Reflexões Filosóficas sobre o Estético*, a fruição constituía uma nota formal da vontade (volição), a partir de 1975, a fruição, na sua dupla tonalidade de gosto e desgosto, passa a ser o elemento constitutivo do sentimento. Esta precisão conceptual não trai o essencial da acção

---

<sup>9</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el Sentimiento y la Volicion*, Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993, p. 323.

intelleccional da realidade, pois que mantém a unidade de todo o sentir nos seus três momentos, a saber, “suscitação”, “modificação tónica” e “resposta”, mas assume, doravante, o “estado sentimental” (sublinhado nosso) como “atemperamento” à realidade, isto é, o modo como a própria realidade se apresenta ao sentimento (*Ibid.*, p. 342), ou, dito de outra maneira, o processo como a própria realidade integra “sentimentalmente” o sentimento, e cuja condição formal é a própria fruição, ultrapassando a formulação anterior do seu pensamento, em que a fruição era condição formal do acto de vontade (volição), que se apresentava como amor frutivo (*Ibid.*, p. 152).

É, de facto, no “atemperamento” à realidade que Zubiri concebe a própria subjectividade do sentimento estético, presente na apreensão primordial de toda a realidade, e não apenas em certos fenómenos naturais ou artísticos, como defendem os propositores da estética moderna, a partir de Baumgarten, de E. Burke e, sobretudo, de Kant.

Para Zubiri, o processo estético de apreensão da realidade inicia-se com a apreensão sensível, ou seja, é no próprio consentimento da realidade, isto é, no próprio “haver” das coisas<sup>10</sup>, aquando da sua “ratificação” pela inteligência sentiente, que reside a essência do sentimento estético<sup>11</sup>; conseqüentemente, é na apreensão primordial, enquanto condição transcendental de apreensão de toda a realidade, que a beleza deixará de ser um sentimento estético do sujeito, ou um dentre vários sentimentos — muito menos uma qualidade da obra de arte —, e se constitui fruição transcendental da realidade, ou seja, o sentimento estético é condição formal de apreensão das coisas, e é esta formalidade que constitui a essência da beleza, que está presente em todo o sentimento. Simultaneamente, e no âmbito do reiismo zubiriano, a apreensão transcendental da beleza mantém a dimensão temporal, e, nessa medida, material, condição primeira da própria existência da beleza e das coisas belas (*Ibid.*, 376). Se a conformidade formal da inteligência à realidade deverá chamar-se “verdade”, a conformidade formal do sentimento — sentimento que está presente na apreensão primordial de toda a realidade —, deverá chamar-se “beleza”, apresentando-se, por conseguinte, a beleza como o resplendor da realidade.

---

<sup>10</sup> Xavier Zubiri, *Naturaleza Historia Dios*, Madrid, Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2007, p. 47.

<sup>11</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el Sentimiento y la Volicion*, Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993, pp. 344-347.

## Conclusão

A dialéctica ascensional do sentimento estético, proposta por Aarão de Lacerda, assenta em permanentes sínteses, que articulam os dados intuitivos e os conceitos, e mantém uma significativa afinidade com a concepção zubiriana do sentimento como um estado (e não uma tendência; *Ibid.*, p. 331) de acomodação formal (“atemperamento”) à realidade, a par da intelecção e da vontade (volição). Se Lacerda procede a uma fenomenologia dos símbolos, que na obra de arte assumem uma expressão maior, é ainda o sentimento, como elemento fundamental da experiência estética, que constitui o núcleo nocional da sua proposta. Por outro lado, a realidade implica para os dois especulativos uma gradação que permite ao ser humano transitar, em profundidade, para estados cada mais mais complexos dessa mesma realidade, buscando o acordo entre a realidade externa e a realidade interna do sujeito, ambos recusando a substancialização da realidade, seja por via da dialéctica, em Lacerda, ou por via do “intelecționismo sentiente” proposto por Zubiri. A coincidência absoluta entre a realidade externa e a realidade interna constituiria a presença da realidade plena, a qual é atributo de Deus, a realidade das realidades, que uma certa “carência” do real sempre manifesta, e que não é plenamente suprida seja pelo símbolo seja pelo “atemperamento” estético à realidade, o que implica o trânsito necessário do humano para o transhumano. Aqui radica também o carácter enigmático da própria realidade, que supera a sua tradução e apreensão simbólicas e sentimentais, respectivamente.

Se para o pensador português a “actualização” da vida se opera através do sentimento, que a arte desperta na experiência estética, também para Zubiri é a feição tonificante do sentimento, presente na apreensão primordial de toda a realidade, que permite que esta manifeste no ser humano a presença da sua dimensão eminentemente estética. O carácter apriorístico do sentimento em ambos os autores implica uma dimensão exegética do real e traz à compreensão o ser, repondo a experiência estética com a verdadeira experiência do mundo, isto é, a experiência na qual a integridade e a integralidade do homem se podem actualizar no contacto com a realidade, já que a beleza supera a mera conformidade com uma razão intelectualista e instrumental.

## Bibliografía

- AAVV., *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portuenses Contemporâneos (1850-1950)*, Universidade Católica Portuguesa/ INCM, Lisboa, 2002 (III vols.)
- Aranguren, José Luis L. et alii, *Ética y Estética en Xavier Zubiri*, Editorial Trotta/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1996.
- Gracia, Diego, *El Poder de lo Real: Leyendo a Zubiri*, Fundación Zubiri/ Triacastela, Madrid, 2017.
- Lacerda, A. de, *História da Arte em Portugal*, vol. I, Portucalense Editora, Porto, 1942.
- Lacerda, A. de, *O Fenómeno Religioso e a Simbólica*, Guimarães Editores, Lisboa, 1998.
- Lacerda, A. de, *Lucernas*, Companhia Portuguesa Editora, Porto, 1922.
- Zubiri, Xavier, *Sobre el Sentimiento y la Volición*, Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993.
- Zubiri, Xavier, *Sobre la Esencia* (Nueva Edición), Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2008.
- Zubiri, Xavier, *Inteligencia Sentiente. Volumen I, Inteligencia y Realidad*, Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2011.
- Zubiri, Xavier, *Inteligencia Y Razón*, Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2008.
- Zubiri, Xavier, *Inteligencia y Logos*, Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2008.
- Zubiri, Xavier, *Naturaleza Historia Dios*, Madrid, Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2007.

# ÂNGELO RIBEIRO (1886-1936) E A ESCOLA DO PORTO

Manuela Brito Martins

(Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa)

Sobir-m'èy ao pensamento  
Que é alto; d'ahi verei,  
Verei eu se poderei  
Ver algum contentamento  
De quanto perdido hei.

*Das Trovas de Crisfal*

## 1. Introdução

A personalidade de Ângelo Ribeiro (1886-1936) não é a mais conhecida por entre o círculo de intelectuais académicos que durante o primeiro quartel do século XX participou no movimento de renovação cultural e académica no nosso país. Os estudos praticamente inexistentes sobre a obra do professor e escritor levou a que os organizadores de um Congresso realizado em 2012, sobre a *Renascença Portuguesa*, me solicitassem que eu fizesse uma comunicação sobre o autor. Esse estudo integrou o volume coletivo “A «Renascença Portuguesa». Pensamento, Memória e Criação”, comemorando o Primeiro Centenário da Renascença Portuguesa (1912-2012), e que deu à estampa apenas em 2017. Aí, eu traçava a vida e o percurso académico do professor de origem açoriana. De facto, não existia até àquele momento um estudo *per se* dedicado ao professor de filologia germânica da 1ª Faculdade de Letras da Universidade do Porto, criada a 27 de agosto de 1919, através do artigo 11º da Lei nº 861<sup>1</sup>. O único estudo que conhecemos sobre Ângelo Ribeiro é feito por Pedro Baptista e está incluído na sua obra sobre a história da primeira Faculdade de Letras, editado, em finais de 2012<sup>2</sup>. Mas, obviam-

---

<sup>1</sup> Luís de Pina, “Faculdade de Letras do Porto. (Breve história)”, in *Cale. Revista da Faculdade de Letras do Porto*, vol. I., (Porto) 1966, p. 139. Veja-se, igualmente, o nosso estudo: Maria Manuela Brito Martins, “Ângelo Ribeiro – Da Nostalgia da Grécia ao Romantismo alemão”, in *A «Renascença Portuguesa». Pensamento, Memória e Criação*. Coord. A. Braz Teixeira et alii. Porto, U. Porto Edições, 2017, pp. 295-318.

<sup>2</sup> Pedro Baptista, *O Milagre da Quinta Amarela. História da primeira Faculdade de Letras da Universidade do Porto (1919-1931)*. Porto, U. do Porto, 2012, pp. 210-214.

mente, o estudo em causa não tem o alcance analítico relativamente àquele que nós fizemos e dedicamos exclusivamente a Ângelo Ribeiro, para integrar as Atas do Congresso, acima mencionado. Sendo assim, o novo estudo que agora fazemos terá como primeiro objetivo apontar para os aspetos centrais do nosso autor, tendo em conta o estudo que realizamos anteriormente e centrar-nos em particular, nas versões de Platão de Ângelo Ribeiro, tentando extrair daí alguns dos elementos platónicos no pensamento de Leonardo Coimbra. Por último, gostaríamos ainda de poder explanar algumas ideias quanto à presença do platonismo na cultura portuguesa.

## 2. Ângelo Ribeiro e a ‘Escola’ do Porto

Sobre o recrutamento de Ângelo Ribeiro para o corpo docente da primeira Faculdade de Letras do Porto, pode ler-se o seguinte testemunho que se apoia na ata do Conselho escolar da Faculdade na sessão n.º 17 de 30 de outubro de 1920: “Estando vago o lugar de professor do grupo de filologia germânica foi resolvido convidar o Dr. Ângelo Ribeiro, da Escola Normal Primária Superior, «um dos mais notáveis espíritos da sua geração académica», o que alguns professores confirmaram”<sup>3</sup>. Para além de ter regido a cadeira de Língua e Literatura alemã, Ângelo Ribeiro também regeu a cadeira de História Medieval e História moderna e contemporânea, que passará a lecionar a partir de 1923, por desistência do professor que então as regia. Lê-se ainda nessa ata do Conselho que “essas disciplinas são distribuídas por Aarão de Lacerda, Ângelo Ribeiro e Leonardo Coimbra” (ib., p. 100).

A obra do professor Ângelo Ribeiro, dilata-se por vários domínios; da literatura, da poesia, da história e da filosofia, para além, do seu trabalho de tradutor, particularmente, de Platão e de Schiller. Naquele nosso estudo, aflorávamos, de forma particular, o seu contributo, dado à história de Portugal, a sua obra poética em *Verbo Antigo*, e em *Sonata da Evocação*, bem como o seu tentamen na produção literária, quando dá início a uma novela que ficará inacabada, *A coluna hermética*, publicada na revista *Ressurreição*. É nesta mesma revista que publicará também uma crítica literária a respeito do escritor, ensaísta e filósofo catalão Eugénio d’Ors (1881-1954). O ‘catalanismo’, tal como refere Ângelo Ribeiro, está na ordem do dia pois, assistimos, hoje, ao vivo, ao movimento independentista catalão. De facto, Eugénio d’Ors teve durante as três primeiras décadas do século XX um papel ativo e interve-

---

<sup>3</sup> Luís de Pina, “Faculdade de Letras do Porto. (Breve história)”, p. 91.

niente na reorientação do movimento catalão a nível internacional, na ação política e cultural. De certa forma, Eugénio d'Or redesenhou uma nova fase de renovação cultural da Catalunha, implementando a internacionalização da sua cultura, através de um movimento que designou os 'novecentistas'. Sendo um grande conhecedor da literatura portuguesa, foi convidado por Teixeira de Pascoaes para vir proferir uma série de Conferências sobre o saudosismo e sobre os poetas lusitanos<sup>4</sup>. O intento maior de Eugénio d'Ors ao nível da cultura científica e filosófica foi o de estabelecer uma estreita colaboração entre os dois domínios. Para isso, convidou diversos filósofos em Barcelona que vieram proferir conferências, como por exemplo, Henri Poincaré. É esta ambiência cultural que mantém uma certa idiossincrasia entre Leonardo Coimbra, Ângelo Ribeiro e Eugénio d'Ors. Pode ler-se, no referido mensário:

O ilustre catalão, que há pouco nos visitou e deliciou com o sabor delicado das suas palestras filosóficas, realizadas na sala nobre da Academia das Sciencias de Lisboa, fundou ainda o Seminário de Filosofia de Barcelona, escola modelar, em que o ensino das sciencias filosóficas tem uma amplitude e uma orientação absolutamente modernas. (...) Conhecendo bastante a literatura portuguesa, encontrando-se mesmo a par do actual movimento literário do nosso país, convidou o poeta Teixeira de Pascoais, que então dirigia a *Aguia*, a fazer uma série de conferências sobre o Saudosismo e os poetas lusitanos. Recentemente havia convidado o dr. Leonardo Coimbra a ir a Barcelona expor a sua filosofia numa breve série de lições, mas o ilustre filósofo português foi arrastado para as cadeiras do poder pelas circunstâncias políticas do momento (ib.).

Mas voltemo-nos para a obra poética do professor portuense, em *Verbo antigo*, que, tal como tínhamos analisado no nosso estudo, mencionado anteriormente, destila em verso métrico o surgimento do *Logos* filosófico. Já em *Sonata da Evocação*, aliando a memória trágica com a jovialidade do poeta que se encanta com a sua alma de criança e encontra o motivo melódico de um *scherzo*, o poeta dá asas à sua imaginação, eternizando o movimento que vai do drama à alegria e à felicidade. Diversos motes são introduzidos ao longo dos quatro capítulos: 1. *Allegro non troppo*; 2. *Adagio* doloroso; 3. *Scherzo*. 4. *Rondó finale*. Ao primeiro corresponde umas pequenas trovas de Crisfal; ao segundo, o verso 187 dos sonetos amorosos de Camões; ao

---

<sup>4</sup> Ângelo Ribeiro, "Eugénio d'Ors", in *Ressurreição. Mensário para a Arte, para a Literatura, para a Vida mental*, nº 7, julho de 1919, p. 4.

terceiro, dois trechos da obra leonardina *A Alegria*; ao quarto, novamente, as trovas de Crisfal, isto é, as trovas do poeta português renascentista Cristóvão Falcon (1512-1577)<sup>5</sup>. Estão dadas as mãos entre a filosofia e a poesia.

Ângelo Ribeiro traduz ainda o drama *Maria Stuart*, de Schiller e os poemas dos *Minnesinger*, isto é, dos poetas cantores e trovadores medievais, cujo modelo é o poeta alemão medieval Walther von der Vogelweide, pondo em evidência o seu conhecimento profundo da poesia trovadoresca medieval alemã. O intuito do professor de filologia germânica foi de destacar o paralelismo estilístico entre o modo de poesia trovadoresca medieval alemã e a poesia trágica grega, manifestando claramente o interesse votado às duas formas poéticas:

No Minnesang, a forma oferecia uma grande variedade de metros e de melodias – Tönen und Weisen (don, wise, no médio-alto-alemão). A canção é formada por um certo número de estrofes iguais, cada uma das quais se compõe de três partes. As duas primeiras partes, Stollen, tem igual construção e correspondem -se como tese e antítese. Na terceira, a mais extensa, Abgesang, encontram as duas primeiras a sua conclusão, o fecho. A denominação Stollen é tirada da arquitectura; são nas duas vigas verticais sobre que assenta uma terceira. A estrofe lírica é igualmente constituída por dois pilares, que, por meio de uma terceira peça, são coordenadas num todo. A prosódia grega oferece-nos uma divisão semelhante: estrofe, antístrofe e épodo<sup>6</sup>.

O ‘Abgesang’, significa a estrofe que resume e fecha as palavras mágicas dos dois primeiros versos, como fazendo ressoar o canto do cisne, que, na poesia dos *Minnelieder*, ou as trovas do amor, se identifica com a tonalidade / Tönen) e os arcos em ogiva, como uma galeria, o (Stollen) com o épodo do verso iâmbico grego, que alonga e condensa a conclusão das duas primeiras estrofes. Como podemos constatar, para o professor de filologia germânica há uma aliança entre a literatura germânica e a poesia grega, claramente demonstrada, quer pela sua construção quer pela sua musicalidade.

---

<sup>5</sup> Cristóvão Falcon foi um poeta e diplomata português, descendente de um nobre inglês que se instalou em Portugal, em 1386. Foi amigo de Bernardim Ribeiro e de Francisco de Sá de Miranda. O poema Crisfal ou Trovas de Crisfal é uma écloga pastoril e é o poema mais conhecido do poeta.

<sup>6</sup> Ângelo Ribeiro, *As trovas de Walther, o mais ilustre dos Minnesinger*, in *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, vol I, 1923, n. 5/6, pp. 469-483, aqui, p. 478. Consulte-se ainda o nosso estudo: M. M. Brito Martins, “Ângelo Ribeiro – Da nostalgia da Grécia ao Romantismo alemão”, pp. 295- 318; sobre este assunto, ver pp. 310-312.

Concluíamos finalmente, o nosso estudo sobre Ângelo Ribeiro, expondo o seu curso programático de iniciação à filosofia avaliando o seu programa comparando-o com o plano do novo programa de filosofia nos liceus e que a comissão dirigida por Leonardo Coimbra, enquanto ministro da instrução, queria implementar. Eis em suma, os pontos centrais que tínhamos realizado sobre a obra de Ângelo Ribeiro.

### 3. As traduções de Platão de Ângelo Ribeiro

As versões de Ângelo Ribeiro dos diálogos platónicos mostram o interesse do professor de origem açoriana pela filosofia platónica. Na verdade, registam-se as seguintes versões ribeirinas: *Fédon*, de 1919; *O Banquete*, de 1924, existindo, contudo, uma versão preliminar de uma pequena parte do diálogo, e que foi publicada em *A Nossa Revista. Mensário fundado por alunos da Faculdade de Letras do Porto*, com o título: “O discurso do Fedro no Banquete de Platão” (extrato traduzido) de 1921. E finalmente, a *Apologia de Sócrates*, de 1923. Devemos destacar ainda que as três versões são publicadas pela Renascença Portuguesa, na sua primeira edição<sup>7</sup>. Por outro lado, Leonardo Coimbra faz um prefácio à versão do *Fédon*, facto que é por si só significativo. Podemos-nos interrogar sobre os motivos que teriam levado Ângelo Ribeiro a realizar estas traduções de Platão e, mais ainda, por que razão se teria voltado para Platão? Estamos em crer que este motivo terá sido incentivado pelo próprio Leonardo Coimbra. E estamos em crer que há no pensamento de Platão elementos filosóficos de sobra que se poderão espelhar no pensamento leonardino e ribeirino. Daí que a nossa tese é de considerar que há uma inspiração platónica no pensamento de Leonardo, e que se transmite através das versões do seu discípulo. Lê-se no último parágrafo do prefácio leonardino, escrito, em setembro de 1918, à tradução do *Fédon*, feita por Ângelo Ribeiro:

Ler Platão é cantar, sorrir, vogar em Beleza! Que a nossa mocidade o leia, há de sentir o peito alteado de orgulho, a fisionomia animada e forte, expressões dum íntimo movimento harmonioso e contente, que é o próprio

---

<sup>7</sup> Platão, *O Banquete: elogio do amor*. Versão e notas de Ângelo Ribeiro. Porto, edição de «A Renascença Portuguesa», 1924; *Fédon. Diálogo sobre a alma e morte de Sócrates*. Tradução de Ângelo Ribeiro. Com um prefácio de Leonardo Coimbra. Porto, edição de ‘A Renascença Portuguesa’, 1919; a 2ª edição é de Álvaro Pinto, 1920 e 3ª edição é da Editorial Império, 1941; o prefácio de Leonardo Coimbra pode ler-se também nas *Obras Completas*, vol. IV (1919-1921). Lisboa, INCM, 2007, pp. 305-309; *A Apologia de Sócrates*. Versão, introdução e notas de Ângelo Ribeiro. Porto, Edição de «A Renascença Portuguesa», 1923.

bulício das asas da alegria dentro do coração desperto. Teorias de efebos, cantando o eterno triunfo da Aurora...<sup>8</sup>.

Leonardo exortava, no final do prefácio, o leitor anônimo ou o aprendiz discente de filosofia e de humanidades, a ler o ‘divino Platão’, depois de ter destilado os temas principais da obra platônica, que o diálogo sobre a imortalidade da alma exporia de forma harmoniosa. Afirma Leonardo Coimbra:

Breve seja o prefácio, diante da imortal beleza da obra! Parabéns ao tradutor, agradecimentos à sociedade editora. (...)

Em seus olhos desmesurados se abisma o rio de Heraclito sem apagar o fogo sereno e eterno da consciência, brilhando das funduras desse abismo. Na sua frente magestosa pausa a imobilidade eleática, ficando a ser apenas o reflexo da grande harmonia pitagórica em que o mundo para lá dos números se lhe revela em ideias. E o «Fédon» é dos seus mais belos trabalhos. É indefinida, e até infinita, a riqueza educativa dessa obra. (...) O «Fédon» é um drama, uma ética, uma teoria do conhecimento e uma metafísica – esse o genial segredo do seu hipnotizante interesse. O «Fédon» contém uma teoria do conhecimento. O conhecimento humano a si mesmo se garante, pois que, errando se emenda (ib., pp. 7-10).

Leonardo Coimbra desvenda, ao prefaciá-la, a versão, os temas principais da filosofia platônica: a ética, a teoria do conhecimento e a metafísica. Ora são estes três temas que se encontram no pensamento leonardino, muito em particular n’*O Criacionismo* e na *Razão experimental*. Em pequena nota de rodapé, o pensador português dá indícios claros da reciprocidade intelectual que os unia, manifestando por seu lado, Leonardo Coimbra, a seguinte ideia: “Não é elogio: é agradecimento mútuo somos pessoas delicadas”. Para além disso, a dialética platônica dá ao processo do conhecimento e à própria ontologia e metafísica o verdadeiro método que a fenomenologia resgata ainda que de forma cripto-programática. Lê-se no prefácio do filósofo português:

O pensamento dialético não é simplesmente o pensamento lógico, obedecendo a certas leis formais, é o pensamento experimental pondo de acordo as relações da experiência. As categorias de Aristóteles são, em relação ao pensamento dialético de Platão, um movimento de abstração formalista, que, útil como instrumento, seria inferior como valor meta-

---

<sup>8</sup> Leonardo Coimbra, “Prefácio”, in *Fédon. Diálogo sobre a alma e morte de Sócrates*. Tradução de Ângelo Ribeiro com um Prefácio de Leonardo Coimbra, Porto, Edição da Renascença Portuguesa, 1919, p. 12-13.

físico. A dialética de Platão faz o acordo do pensamento consigo mesmo, mas do pensamento experimental e concreto, pleno de vida real. A única diferença entre a dialética platônica e a apenas dialéctica científica moderna está apenas no melhor e maior vulto da experiência científica pelo instrumentalismo que a amplia e aprofunda. Os métodos são os mesmos na essência, a aplicação é que, saindo das matemáticas para as físicas, os diversificou nos modos (ib., p. 8).

O que nos diz de mais relevante o filósofo de Felgueiras é a importância que ele dá à dialética platônica. Por outro lado, distingue metodológica e epistemologicamente falando, a dialéctica platônica da dialéctica moderna, que é de caráter científico e instrumental, quando a dialéctica platônica amplia a sua aplicação para domínios que extravasam o estrito campo científico, e por isso dilatando-a no campo de reflexão filosófica. Por isso mesmo, é que a dialéctica platônica é, segundo Leonardo Coimbra, a mais completa, pois implica o acordo do pensamento consigo mesmo, numa relação que instaura a ponte entre o formal e o real e, portanto, ela vai muito para além do formalismo aristotélico, patente nas ‘categorias’. Como sabemos, há quem faça uma interpretação da obra de Leonardo Coimbra em função de uma dialéctica que a distingue da dialéctica hegeliana, ou ainda da dialéctica bergsoniana, tal como salienta Ângelo Ribeiro, a respeito do pensamento filosófico de Leonardo, na sua recensão *o pensamento filosófico de Leonardo Coimbra*:

Bergson, o filósofo artista de maravilhosa dialéctica, o observador de agudíssima perspicácia, quasi se confina nos limites de uma teoria do conhecimento, original do ponto de vista em que o grande mestre francês se coloca, mas cujas sugestões mal nos fazem entrever os pontos culminantes duma longínqua moral, de que o filósofo nem sequer tentou ainda os lineamentos<sup>9</sup>.

Registámos neste contexto, a análise fina que Ângelo Ribeiro faz a propósito da influência de Henri Bergson no pensamento de Leonardo Coimbra. Segundo o professor de literatura germânica, o pensamento filosófico de Henri Bergson quase se confinou aos limites de uma teoria do conhecimento, e faltou também, ao filósofo francês dar ao seu sistema filosófico os lineamentos de uma moral. Será que a filosofia platônica é esse pendor que poderá dar ao pensamento leonardino a sua maior originalidade? Não

---

<sup>9</sup> Ângelo Ribeiro, *O pensamento filosófico de Leonardo Coimbra. A propósito do seu último livro A Luta pela imortalidade*, in *Atlântida*, ano III, vol. IX, 1919, n.ºs. 33-34, p. 939.

o saberemos se não averiguarmos melhor o que as versões platônicas de Ângelo Ribeiro puderam fornecer ao pensamento de Leonardo Coimbra, como também ao próprio tradutor.

Como já tínhamos aludido e de acordo com as palavras do próprio Ângelo Ribeiro, estas versões não são traduções técnicas do texto platônico<sup>10</sup>. Contudo, há uma certa evolução nas versões, muito em particular, na *Apologia* e n' *O Banquete*, que apresentam notas explicativas no final das traduções. As três versões não apresentam, na sua forma editorial a disposição do texto platônico com as coordenadas da edição de referência, estabelecidas por Henri Estienne. Quanto à tradução, pensamos que o mais provável é que Ângelo Ribeiro tenha feito estas traduções, ou versões, tendo como base de referência a tradução de Mário Meunier, publicada em 1911. É o próprio Ângelo Ribeiro que cita o helenista francês, numa nota explicativa da sua versão, a respeito de uma das personagens do diálogo, o comediógrafo Aristófanes:

Mário Meunier, um dos melhores tradutores de Platão, faz notar que «a presença de Aristófanes no banquete Ágaton prova nunca ter havido ódio verdadeiro entre Sócrates e o maior dos poetas cómicos de Atenas. – A propósito, convém reproduzir aqui uma nota que inserimos na nossa tradução da Apologia de Sócrates: «Não só Aristófanes, mas ainda outros comediógrafos, como Eupolis, Crátino e Cálías, ridicularizaram Sócrates no palco. Na preciosa comédia, As Nuvens, Aristófanes escolheu Sócrates para protagonista, sintetizando nele todos os defeitos de duplicidade, pedantismo e tagarelice. (...) Sócrates era o mais conhecido pela extravagância dos seus discursos e dos seus costumes, o mais arrojado na concepção e exposição de ideias novas. Para Aristófanes, representante do conservantismo, Sócrates era o inovador atrevido, o destruidor sacrílego da tradição»<sup>11</sup>.

Mas é provável também que Ângelo Ribeiro se tenha socorrido de outras traduções francesas, nomeadamente a de Victor Cousin que no século XIX e XX era a mais reputada.

---

<sup>10</sup> Cf. M.M. Brito Martins, “Ângelo Ribeiro – Da nostalgia da Grécia ao Romantismo alemão”, p. 300.

<sup>11</sup> Ângelo Ribeiro, “Notas” in *O Banquete*, nota n° 8, pp. 185-186. Cf. “Notas”, in *Apologia de Sócrates*, nota n° 2, pp. 105-106.

### 3.1 O Banquete

A versão de *O Banquete* de Ângelo Ribeiro é precedida de um brevíssimo epítome, escrito pelo próprio, tendo em vista contextualizar e justificar o motivo para a sua versão do ‘discurso de Fedro no *Banquete*’. Qual o tema fundamental deste diálogo platónico que teria levado Ângelo Ribeiro a escolhê-lo para a sua tradução portuguesa? O objeto de indagação platónica é o amor (Eros) e a amizade (philia), nas suas diferentes facetas, e que nos são dadas, pelos vários intervenientes do diálogo. Lê-se nesse epítome:

Para celebrar o triunfo obtido com a representação da sua primeira tragédia, o poeta Agaton oferece um banquete aos seus amigos, entre os quais, se contam os nomes dos mais ilustres da muito ilustre Atenas: Sócrates, Fedro. Pausânias, Erixímaco, Aristófanes, Alcibiades. Ao fim do repasto alguém propõe que, em vez de se entregarem imoderadamente às libações costumadas, cada um dos convivas, por sua vez entretenha a assembleia dissertando sobre um tema dado. O assunto escolhido é o amor. Trata-se de saber quem fará o melhor elogio de Eros. É o discurso de Fedro que extraímos hoje do admirável diálogo platónico<sup>12</sup>.

Podemos ainda questionar, no âmbito do pensamento de Ângelo Ribeiro, qual a relação existente entre os três diálogos platónicos? Sobre esta pergunta, podemos encontrar a sua resposta, numa nota explicativa que consta da versão do *Banquete*. Um dos personagens do diálogo é Apolodoro, que, como afirma o professor Ângelo Ribeiro é um personagem que conheceu Sócrates:

Apolodoro, que, interrogado por alguns amigos sobre o que foi o famoso banquete de Agathon, lhes vai contar o que a tal respeito ouviu a Aristodemo de Cidatena, um dos convivas, era, como este último, discípulo e amigo de Sócrates. Figura também como interlocutor, no Fédon, o magnífico diálogo em que Platão narra a morte de Sócrates (ano 399 a. C. e os memoráveis discursos, sobre a imortalidade da alma<sup>13</sup>.

Recupera-se, nesta nota explicativa, os dois temas centrais que interligam os três diálogos platónicos: é a morte de Sócrates e a imortalidade da alma.

---

<sup>12</sup> Ângelo Ribeiro, “O discurso do Fedro no «Banquete» de Platão”, in *A Nossa Revista. Mensário fundado por alunos da Faculdade de Letras do Porto*, nº 5, ano 1, novembro de 1921, pp. 66-67.

<sup>13</sup> Ângelo Ribeiro, “Notas” in *O Banquete*, p. 183.

Segundo Ângelo Ribeiro, na introdução à sua versão da *Apologia de Sócrates*, Platão teria escrito na sua mocidade uma tetralogia dramática, que “destruiu então”, ao ter escutado, pela primeira vez, Sócrates, acabando por abandonar o seu primeiro intento, o de ser um poeta dramático, para se voltar para a “deleitosa ocupação de filósofo”. É para memória de seu mestre, e para reabilitação da sua memória que Platão escreveu uma trilogia: a *Apologia*, o *Críton* e o *Fédon*. Historicamente, há uma aproximação temática entre os dois diálogos: *Apologia* e o *Fédon*, o processo de condenação à morte de Sócrates e o ‘retrato’ dos últimos momentos de vida do filósofo. Porém, os dois diálogos pertencem a fases distintas da obra do filósofo. Enquanto que a *Apologia* é escrita na fase da juventude, já o *Fédon* é um diálogo escrito na maturidade. No caso de *O Banquete*, diálogo que foi escrito também na fase da maturidade, como o *Fédon*, ambos possuem um denominador comum que ajuda a estabelecer uma relação com os três diálogos: a morte de Sócrates, pois n’O Banquete intervém Apolodoro que foi um dos que estiveram presentes no dia da morte de Sócrates. É, provavelmente, a partir deste ponto de vista que Ângelo Ribeiro se decide a traduzir *O Banquete* juntamente com a *Apologia* e o *Fédon*. Porém, poderá não ser somente este facto, mas antes, porque *O Banquete* explora o Amor identificando-o com a Beleza. É, de certa forma, o diálogo que expõe o lado positivo, com a exaltação do Amor e da vida, face à morte e ao fim da vida, ainda que possa existir uma outra vida para além desta, tal como sugere Sócrates na *Apologia* e Platão através de Sócrates no *Fédon*.

Nos três diálogos platónicos, Sócrates, é a figura mais relevante no decurso da narrativa. Por outro lado, a considerarmos uma antiga classificação que remonta a Trasiló, os três diálogos pertencem ao género ético ou moral. *O Banquete* (*Symposion*) está claramente dividido em três partes. A primeira, depois de um prólogo (174a-178a), que situa a narrativa e o tema que se vai desenrolar, faz uma exposição das teorias não filosóficas sobre o amor, muito particularmente, sobre o amor masculino (178a-199b); a segunda, e que, para alguns estudiosos de Platão, é a mais importante, expõe as teorias filosóficas sobre o amor e de como se deve entendê-lo de forma filosófica (199b-212c); a terceira parte mostra como se pode ver em Sócrates o modelo do amor compreendido e levado à prática, de forma filosófica (212c-223a). A segunda parte do diálogo tem como figura principal uma mulher de Manteneia, chamada Diótima, e é ela que é a instrutora de Sócrates acerca do amor (Eros). Há um primeiro momento, no qual se dá o diálogo entre Diótima e

Sócrates (201d-207a). E no segundo momento é apresentado o discurso de Diotima, com as suas explicações e instruções sobre o amor (Eros).

Porém, na versão de Ângelo Ribeiro, a figura de Diotima é praticamente silenciada. De facto, a divisão do diálogo em dez capítulos, que compõe a versão ribeirina, é quase feita exclusivamente com a enumeração das personagens principais intervenientes diretamente, no diálogo. Mas Diotima não figura por entre esta enunciação, pois a sua intervenção, é narrada por Sócrates, e ela só fala através de Sócrates. Apesar disso, o filósofo coloca a exposição da sábia mulher, na sua grande parte, em discurso direto, como se ela estivesse presente no momento em que se dá o debate. Pretende ser um discurso em diferido, mas cuja transposição narrativa aparece-nos em diálogo direto com Sócrates. Podemos perguntar: o discurso é de Sócrates ou de Diotima? Nas notas explicativas ao texto, Ângelo Ribeiro limita-se a fazer uma breve alusão histórica a Diotima, afirmando que a personagem poderá nem ter existido, como alguns sustentam. Todas as notas explicativas, quer de *O Banquete*, quer da *Apologia* são notas historiográficas, sem grande preocupação filológica, literária ou filosófica. É através de uma análise textual que podemos inferir que Diotima não é uma ficção criada por Sócrates, mas que ela existiu realmente.

Por outro lado, n' *O Banquete*, a personagem Diotima tem um lugar particular na estrutura conceptual do diálogo, pois é ela que faz a transição entre a explanação dos discursos anteriores, nomeadamente de Agatão, e o lançamento da sua própria indagação filosófica, num debate aceso com Sócrates. Por esta razão, a intervenção de Sócrates neste preciso momento do diálogo é por um lado, para concluir o diálogo que manteve até aí com Agatão e por outro, para esclarecer o que ele tinha escutado da sábia mulher de Mantinea (201d-209a). É Diotima que dá a Sócrates uma nova definição do amor (Eros) e descreve qual o seu objeto. O amor é a beleza e é a capacidade de engendrar no belo, pois engendrar significa o desejo da perpetuidade, na existência e na imortalidade (206a - 20 a). O amor (Eros) é um deus intermediário, e por isso, o que está entre a inteligência e a ignorância. É o amor que tem por ocupação a filosofia, pois tem vontade de adquirir o saber que ele ainda não possui. É um momento crucial do diálogo, na medida em que se dá início ao discurso de Sócrates, no qual, será reapreciado as definições que foram dadas anteriormente acerca do amor.

Mário Meunier afirma que “o discurso de Sócrates representa quer a crítica quer a síntese de todos os discursos precedentes”<sup>14</sup>. Na versão de Ângelo Ribeiro, lê-se:

- A verdade, meu caro Ágaton, é que se tornou impossível contradizer, pois contradizer Sócrates não é coisa difícil. Mas deixo-te agora em paz e passo a ocupar-me do que sobre Eros um dia me disse Diotima, mulher de Mantinea. Experimentada na sciencia do amor, como em muitas outras coisas, foi ela que, durante a peste, pelos sacrifícios que prescreveu aos atenienses conjurou por dez anos o flagelo que os ameaçava. É a ela também que eu devo tudo quanto sei acerca do amor. De acordo com os princípios que deixamos estabelecidos, Agaton e eu, vou tentar reproduzir-vos, tanto quanto possível, as palavras que lhe ouvi. Seguindo o teu processo, Agatão, falarei primeiro da natureza de Eros e depois dos efeitos de que ele é causa<sup>15</sup>.

Por sua vez, Ângelo Ribeiro esclarece na sua nota explicativa o que se sabe historicamente sobre Diotima:

Nada se sabe de positivo sobre a personalidade de Diotima, que só aparece em Platão. Alguns crêem que se trata duma ficção; mas a maior parte dos comentadores de Platão inclina-se para a hipótese de que se trata duma personagem real. Proclo considera-a uma das mulheres filiadas na seita dos Pitagóricos a que nos referimos na nota 21<sup>16</sup>.

A afirmação do professor Ribeiro, quanto à existência de Diotima, é parcialmente verdade, pois não é somente Proclo que atesta a sua existência e que a inclui na seita dos Pitagóricos. Encontramos mais testemunhos na antiguidade tardia clássica que nos falam expressamente de Diotima<sup>17</sup>. Por outro lado, o próprio Mário Meunier, dá outras informações sobre a sua possível existência, que esclarece numa longa nota de rodapé<sup>18</sup>. Nos diálogos socráticos

---

<sup>14</sup> Mário Meunier, “Avant-propos”, in *Le Banquet ou de l’amour*. Traduction intégrale et nouvelle suivie des Commentaires de Plotin sur l’Amour. Nouvelle édition. Paris, Albin Michel, 1947, nota n° 1, p. 121.

<sup>15</sup> Ângelo Ribeiro, *O Banquete*, pp.110-111.

<sup>16</sup> Ângelo Ribeiro, “Notas” in *O Banquete*, pp. 194-195.

<sup>17</sup> Assinalamos os seguintes autores, além de Proclo: Maximo de Tyr do século II d. C, autor neoplatónico alexandrino, na sua obra *Dialexeis*. O filósofo neoplatónico alexandrino Hermeias do século V d. C. no seu *Comentário ao Fedro* de Platão. Quanto a Proclo, encontra-se no seu *Comentário ao Parménides* e à República de Patão.

<sup>18</sup> Mário Meunier, “Avant-propos”, in *Le Banquet ou de l’Amour*, nota n° 1, p. 127 (ed. de 1947).

de Platão, há apenas duas mulheres que são caracterizadas como filósofas e que são mencionadas: Diotima e Aspasia de Mileto no *Menexeno*<sup>19</sup>.

Na generalidade, as versões de Ângelo Ribeiro são de fácil leitura, em particular *O Banquete* e *A Apologia*. Já o *Fédon*, nos parece que expressa uma linguagem mais pesada, ou, pelo menos, em linguagem menos simplificadora e menos clara. No entanto, a divisão em capítulos realça as personagens do diálogo. Trata-se no fundo de uma atitude meritória por parte do professor Ângelo Ribeiro ao ousar traduzir Platão, que, julgamos que não foi feita totalmente, a partir do original grego. Poderá ter tido ajuda na tradução a partir das traduções francesas ou outras. Para além disso, o nosso autor empenha-se a fundo no conhecimento de um filósofo que está presente na nossa cultura portuguesa, mas sobre o qual falta ainda avaliar a sua real importância nela. Há, por assim dizer, uma filiação que é transmitida ao longo dos séculos, mas cuja história falta fazer. Por esta razão faremos uma pequena resenha, no ponto seguinte, tendo em conta o nosso legado.

#### 4. A tradição platónica na cultura portuguesa

No pensamento português há uma linha de continuidade no estudo do pensamento platónico que, na época contemporânea, começa com a primeira geração da Renascença Portuguesa e que continuará nas gerações seguintes, no movimento da Seara Nova. Por exemplo, Sant'Ana Dionísio, publicou sob a chancela da Seara Nova várias traduções de Platão: *Apologia de Sócrates*, em 1953, o *Hípias maior*, em 1945 e o *Hípias menor*, em 1945. De igual modo, Agostinho da Silva, efetuou a tradução *A defesa de Sócrates*, publicada em 1936, bem como a sua tradução do *Crítone*, em 1934, sendo, ambas as publicações da Seara Nova. Até mesmo Álvaro Ribeiro, que, apesar do seu interesse preferencial pelo 'Liceu aristotélico' fará, contudo, uma tradução de *O Banquete: in vino veritas*, do filósofo dinamarquês Sören Kierkegaard, em 1953. Há ainda a tradução do *Teeteto*, realizada por A. Lobo Vilela, em 1946, e também publicada pela *Seara Nova*.

Parece manter-se, portanto, no nosso pensamento português contemporâneo uma fidelidade a uma certa tradição platónica que se originou em séculos

---

<sup>19</sup> Leia-se, por exemplo o artigo de Mary Ellen Waithe "Diotima of Mantinea", integrado na obra coletiva: *A History of Women Philosophers*, vol. I. Ancient Women Philosophers 600 B. C. – 500 A. D. Edited by Mary Ellen Waithe. Dordrecht-Boston.Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, 1987, pp. 83-115.

anteriores. A Renascença Portuguesa, ao querer regressar às origens como forma de renovação e de recriação cultural científica e moral, fá-lo, a nosso ver, não segundo o modelo ‘Palingenesíaco’ como sinónimo de um regresso que volta ao mesmo lugar ou que volta à mesma ideia, mas, segundo um modelo que pretende justificar uma evolução social e mental que progridem, embora, anulando, o elemento repetitivo. Mas para compreendermos bem a importância da tradição platónica no nosso pensamento, não devemos limitar-nos a fazer um pequeno traçado da tradição platónica na cultura portuguesa hodierna. Será necessário percebermos também como podemos recuperar a introdução do platonismo na cultura medieval portuguesa, desde as origens da nossa nacionalidade, e se possível, remontar ao período anterior a ela. Na opinião de Orlando Vitorino “é Platão o filósofo que mais traduções conta na nossa língua”<sup>20</sup>. Contudo, as traduções a que alude Orlando Vitorino são apenas as da época moderna e contemporânea. Já Pinharanda Gomes, no seu estudo “para uma perspectiva Portuguesa de Platão”, incluía, num estudo que acompanhava a sua tradução ao *Banquete* de Platão, as “incidências platónicas” na cultura medieval portuguesa, anterior mesmo à nossa nacionalidade e depois na sua continuidade. Por isso, segundo Pinharanda Gomes, na herança moçárabe, existiu e circulou no sul do país, um “platonismo bem vincado, embora suspeito”<sup>21</sup>. É um platonismo que irradiou a partir de Córdoba. Vários autores de origem árabe, oriundos de terras algarvias ou que passaram por ela, deixaram traços desse platonismo e neoplatonismo irradiado a partir da Hispania islâmica. Todavia, também ao norte se perpetuou a presença do platonismo, no período romano e visigótico. Contudo, segundo Pinharanda Gomes, ele é bem mais de cariz político:

Havia por isso dois platonismos, um no norte, que vinha do século IV com Paulo Orósio e outros, possivelmente da mesma data, mas que só se abriu em território hispânico cerca do século X, com os autores citados e se prolongou nos séculos XI e XII, com Abu Becre, teólogo eborense, tardio opositor de Ibn Hazm, Abuchafar O’Oriani (ou Abul Abbas), Ibn Athala e, sobretudo, com o inédito autor Ahmed Cacé Abdalá. De onde,

---

<sup>20</sup> Textos de Orlando Vitorino. *O Filósofo apresenta Homo Viator* [Traduções portuguesas de filosofia. Subsídio para a história da filosofia portuguesa]. Consultado e lido em: [www.ofilosofo.com/ovitorinotexto.htm](http://www.ofilosofo.com/ovitorinotexto.htm)

<sup>21</sup> Pinharanda Gomes, “Incidências platónicas na cultura Portuguesa, in *O Banquete ou do Amor*. Incluindo o estudo «Para uma Perspectiva Portuguesa de Platão» - Prefácio, tradução e notas. Porto, Atlântida Editora, s.d., p. 2.

tudo bem pensado, interessaria estudar a cota do platonismo que do Islão incidiu na cultura portuguesa (ib., p. 4).

Já quanto ao platonismo que vigorou no período medieval, em particular no século XIII e que manteve uma linha de continuidade da tradição agostiniana, deve-se, segundo Pinharanda Gomes, ao autor português Pedro Hispano. Para isso, Pinharanda Gomes apoia-se no estudo de João Ferreira, intitulado a “Presença do augustinismo avicenizante na teoria dos intelectos de Pedro Hispano, citando o reputado autor” (ib., p. 4)<sup>22</sup>. Apoiando-se na tese do dito professor sobre Pedro Hispano († 1277), e citando-o, considera que nos finais do século XII, circulava, nos meios intelectuais, em particular, em Paris, no domínio da Filosofia e da Teologia, a tradição platónica, por via agostiniana, para além da uma outra tradição de influência alexandrina e inspirada no Pseudo-Dionísio. A par destas duas correntes, confluía igualmente a presença cada vez mais acentuada das obras metafísicas de Aristóteles. O aristotelismo foi-se estabelecendo e solidificando-se, quer na Filosofia, quer na Teologia, a ponto de se impor às doutrinas tradicionais. Contudo, este aristotelismo latino é “ainda desconexo, hesitante, mal aclimatado, mesclado de elementos suspeitos não assimilados. É um aristotelismo eclético” (ib., p. 16). É, de facto, através de um aristotelismo neoplatonizante, que se estruturava por via de um avicenismo puro ou de um avicenismo mesclado de augustinismo, presente em Pedro Hispano, que o platonismo é transmitido. Contudo, e apesar do que é dito, mas que exigirá um melhor afinamento posterior, podemos ainda referir que outros autores portugueses foram influenciados pelo platonismo e pelo neoplatonismo, nomeadamente, o nosso rei D. Duarte, no seu *Leal Conselheiro*, ainda que de forma indireta, através de Cícero, de Santo Agostinho, e de Boécio, bem como de outros autores de tradição agostiniana, como é o caso de Egídio Romano. O mesmo se pode dizer do nosso ilustre poeta Camões, que nos *Lusíadas* utiliza uma linguagem (neo)platónica.

No século XVIII encontramos a primeira tradução de um pseudo-epígrafe de Platão, *Os Rivais ou diálogo sobre a justiça* realizada por Luís António Azevedo, em 1790. Em 1823, há uma tradução de Manuel Aleixo Duarte, *Diálogos socráticos*. E em 1849, J. A. Antunes efetua a tradução *Constituição do Philosopho, obra extrahida da Republica de Platão*. Devemos ainda assinalar os estudos de Manuel Maia Pinto, sobre a cronologia dos diálogos

---

<sup>22</sup> Cf. João Ferreira, *Presença do augustinismo avicenizante na teoria dos intelectos de Pedro Hispano*. (Pars dissertationis). Braga, Editorial Franciscana, 1959, p. 15.

platônicos, bem como da sua tradução *O Timeu*, realizada em 1952. Devemos realçar a existência da tradução latina, efetuada por Marsílio Ficino, no Renascimento e presente nas nossas bibliotecas, nomeadamente, a de Alcobaça<sup>23</sup>.

É, no fundo, por todas estas razões que as versões de Ângelo Ribeiro foram e são importantes, pois despoletaram nos inícios do século XX, o renovado interesse pelo pensamento de Platão. Falta-nos apenas fazer a história desse platonismo na nossa cultura ao longo dos séculos e de com o ela se aclimatou no pensamento hodierno português. Mas este propósito ficará para um outro estudo.

Em forma de conclusão terminemos, com as belas palavras de Leonardo Coimbra, no prefácio ao *Fédon*, de Ângelo Ribeiro:

Se cada homem tem uma janela de sensibilidade por onde possa entrar a Beleza, não há quem mais suavemente lhe assalte essa janela, como fada de pés de ouro e rosa, subtis, finos, imponderáveis, que o divino Platão, vestido de auroras, polvilhado de ouro e tanto e tão rescendente que, ao nascer, as abelhas do Himeto vieram, tontas de sol, pousar em seus lábios apolíneos<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> *Divini Platonis opera omnia. Marsilio Ficino interprete. Nova editio adhibita graece codicis collatione... Lugduni, Apud Antonianum Vincentium, 1557* [Pertença à Livraria de Alcobaça: BCM].

<sup>24</sup> Leonardo Coimbra, “Prefácio”, in *Fédon*, p. 5.

## **NEWTON DE MACEDO: O FILÓSOFO MORAL DA ESCOLA DO PORTO**

**Jorge Teixeira da Cunha**

(Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa)

O filósofo Francisco Newton de Macedo (1894-1944) tem sido redescoberto nos últimos vinte anos. Isso deve-se a um renovado interesse pela filosofia moral e a factores mais imediatos como seja a publicação, em 2014, da sua obra completa, a cargo de Pedro Baptista que, tinha igualmente apresentado um doutoramento à Faculdade de letras do Porto sobre o autor. Os centenários da implantação da República, em 2010, e do movimento Renascença Portuguesa, em 2012, foram também ocasião de regressar ao pensamento de Newton de Macedo.

O programa deste evento sobre a Escola do Porto e a Escola de Madrid não podia igualmente deixar de aludir a este personagem que consideramos o filósofo moral por excelência da primeira Faculdade de Letras do Porto. Ou melhor: entre todos os autores ligados ao meio portuense, ele é o melhor cultor da filosofia moral. Vamos expor alguns pontos do seu pensamento, considerando que se trata de alguém que viveu intensamente o ideário republicano, de forma pensada, mais do que de forma militante, bem como a problemática europeia do seu tempo, nomeadamente a Grande Guerra de 1914-1918 e a Revolução Russa de 1917.

### **Uma ética para o Portugal republicano**

Foi Newton de Macedo quem pensou eticamente o movimento republicano português com mais profundidade. Dizemos que o pensou profundamente, pois o fez pelo caminho de uma filosofia moral. De um modo geral, os que pensaram o ideário republicano seguiram a via política, que é a da militância ideológica e da conquista do poder, normalmente, em perspectiva positivista. Newton de Macedo segue uma via muito própria e distanciada de uma fidelidade militante, tanto politicamente como ideologicamente. Mesmo que seja possível ligá-lo aos ideais maçónicos, por afinidades familiares, mesmo que seja pessoalmente agnóstico, os seus escritos testemunham uma abertura de espírito a todos os factores que compõem a

existência humana. Republicano convicto, cremos poder dizer que Newton de Macedo é um democrata genuíno, entendendo por esta definição uma busca desinteressada da verdade e da instituição justa e não qualquer outra forma de combate ideologicamente alinhada por uma parcela da realidade, esquecendo todas as outras.

Newton de Macedo pensou eticamente o ideário republicano, na base das ideias modernas, nomeadamente as da posteridade de Kant. A nosso ver, é de lamentar, desde já, que não pareça ter lido E. Husserl, nem dado atenção ao movimento fenomenológico de que foi contemporâneo. Isso e tanto mais estranho, dado o seu contacto frequente com a cultura alemã. Ao contrário do seu Mestre Leonardo Coimbra, não parece mesmo ter lido M. Heidegger, cujo “Ser e Tempo” foi publicado com um ano de diferença em relação à sua obra maior “Introdução à filosofia” (1926). Mas o seu modo de fazer filosofia moral não anda longe das preocupações dos fenomenólogos do seu tempo.

Esta afinidade com a fenomenologia justifica importância que dá à “experiência moral”. Como é sabido, o movimento fenomenológico caracteriza-se por uma preocupação por ir “às coisas em si mesmas”, o que, no caso da moral, consiste em dirigir-se para o que vive o sujeito. Este modo de proceder aparece deste 1917, ou seja, desde que começou a publicar a sua obra. O que o preocupa não é o aspecto metafísico do conceito da moralidade, mas precisamente o modo como o sujeito se sente moral, quer dizer, responsável pela sua acção e instado a justificar racionalmente o seu modo de viver e os seus actos. Ora o sujeito sente-se originariamente como tendência, como “um feixe de tendências” (Newton, 2014, 164) que são “o documento humano” da vida (Newton, 2014, 165). A análise deste documento humano é o ponto de partida da ética. Newton de Macedo procede a essa análise na base das ciências humanas, especialmente da psicologia, mas também da literatura e da história. Este ponto é muito interessante. Por isso, a sua reflexão moral nunca é um discurso abstracto, dedutivo e seco. Pelo contrário, é uma análise das vivências humanas. Veja-se como trata do problema da guerra, que muito o impressionou, ou da Revolução Russa de 1917, sobre que escreveu, de forma pioneira e precoce, com grande profundidade. Para o fazer, não parte das ideias em confronto, parte antes do sofrimento do povo russo, ou da sorte dos soldados em campo de batalha. Um pensamento que tem como base a atenção à realidade é deveras interessante e raro no nosso meio. Reparemos que outros que tentaram dar um ideário à República nascente partiam quase sempre de pressupostos positivistas, ou de qualquer forma

alinhados com propósitos teóricos. Não é assim com Newton de Macedo e nisso se encontra a sua originalidade. Ele é fortemente influenciado pelo criacionismo de Leonardo Coimbra, mas isso não o dispensa de fundar o seu ponto de partida de um modo, a nosso ver, epistemologicamente mais rico do seu mestre, dada precisamente a sua sabida competência nas ciências humanas.

A experiência moral não é apenas uma descrição do que se passa na alma. Ela necessita de um discurso racional. Este consiste na entrada em cena do processo do que chama “a racionalização das tendências” (Newton, 2014, 164). Por aí se chega à norma moral que “é o resíduo cristalizado desse trabalho de racionalização”. Trata-se de um processo dinâmico, uma vez que nem o fundo tendencial da vida é sempre apreendido de modo igual, nem o discurso normativo se apresenta como uma constância, acima do tempo e da interpretação.

O discurso racional da acção moral integra grande número de elementos. O sujeito faz continuamente novas experiências, novas apreensões da sua realidade, as quais interagem com as formas tradicionais que estão na origem das regras de vida, como são as crenças religiosas, as tradições, o pensamento moral da história. A noção de valor moral, originária da economia, oferece-se como meio muito útil para a fenomenologia do funcionamento da autodeterminação humana. O valor radica, em último caso, numa atração da realidade sobre o sujeito. Ora, a marcha das circunstâncias históricas leva continuamente a novas preferências de valor e a conflitos entre essas preferências. Não há modo de sair desta complementaridade que P. Ricoeur chama “instituinte instituído”. O pensamento moral discorre sobre os valores em constante mutação. Eis como Newton de Macedo enuncia a sua conclusão e a sua regra para escapar a um possível relativismo ético da axiologia. “O pensamento humano, termo médio entre o instinto cego e a Inteligência pura, é capaz de criar valores porque deseja, e deseja porque é limitado no seu permanente esforço de expansão pela onda sempre renovada de tendências obscuras que o assaltam” (Newton, 2014, 172). Nem impotente nem onnipotente, é assim a ciência moral para Newton de Macedo. Fiel à via criacionista, vê a liberdade humana a partir de um duplo olhar: na direcção do determinismo, próprio da constituição natural do ser humano, e na direcção do indeterminismo, como ele decorre do desejo infinito presente no espírito humano. A ciência moral é, para ele, autónoma, objectiva, racional e experimental (Newton, 2014, 175). A justificação que dá destas características remonta à moral moderna de Kant, mas reinterpretada pela

sua preocupação fenomenológica. A justificação da autonomia não é, apesar de tudo, nada convincente, pois decorre de um contacto entre a consciência individual e a consciência colectiva. Ora este conceito sociológico está longe de ter sido recebido pelo pensamento posterior. O mesmo se diga da objectividade, cujo fundamento é o desinteresse. O desinteresse, sendo a forma de elevar-se acima da opinião maioritária da sociografia, assenta, se bem entendemos o autor, num equilíbrio instável ente individualidade e racionalidade. Por sua vez, a racionalidade é a elevação do ser humano acima da arbitrariedade da moral instintiva pela força criadora do pensamento. Uma elevação que não é baseada em nenhum *a priori*, mas no confronto contínuo experimental com a realidade.

Estes elementos descritivos do funcionamento da ética como ciência da moral estão presentes em diversos lugares da obra de Newton de Macedo. Muito coerentemente, é nesta base que lê a história da “luta pela liberdade no pensamento europeu”, sua obra de maturidade, escrita em 1930. Ele vai enriquecer o seu ponto de vista com o frequente recurso à obra de H. Bergson.

### **Um manifesto pela educação moral**

Há um aspecto em que Newton de Macedo tem uma posição deveras interessante: é a proposta de uma educação moral nas escolas. Mais uma vez a sua luta é sem paralelo entre os pensadores republicanos do princípio do séc. XX e, mais espantoso, a sua voz continua sem ser ouvida até aos dias de hoje. Ele coloca esse objectivo entre os mais importantes do novo regime, uma autêntica causa do que chama “reconstituição nacional” (Newton, 2014, 91).

O fim da educação escolar tem de ser, segundo o seu ideário, a capacitação dos indivíduos para a cidadania e para a criatividade. A consciência colectiva é, por natureza, conservadora, apenas a consciência individual é criadora e geradora de renovação da sociedade. “Só o conseguiremos dando ao ensino uma finalidade ética, o que implica o estabelecimento da Moral ao lado das outras disciplinas, porque estas, sendo necessárias, são todavia insuficientes para o conseguir” (Newton, 2014, 92).

A educação moral a que se refere é diferente do ensino teórico da filosofia moral. É que o ensino teórico lida com conceitos que são formas fixistas ao passo que a estima dos valores é algo individual. É por isso que não basta instruir o educando nos dados da consciência colectiva. É necessário

acompanhá-lo na resolução dos conflitos que a sua inquietação desperta em face do já codificado das normas adquiridas e institucionalizadas. A família, os grupos sociais são o lugar da moral codificada. A escola, por sua vez, tem de ser o espaço orientador da “racionalização” actual das preferências individuais. Isso é especialmente urgente nos cursos complementares. “O exclusivismo profissional (...) alheando o aluno de todas as questões que saem fora do âmbito acanhado da sua actividade mental, torna-o incapaz de reagir contra o marasmo social que o rodeia. (...) A moral como disciplina (...) deve, acima de tudo, ter em vista as circunstâncias peculiares do momento que atravessamos” (Newton, 2014, 103). Estas afirmações são tão mais interessantes quanto são proferidas por alguém com pouco mais de vinte anos que publicava o seu primeiro texto científico. É visível o influxo de Leonardo, nomeadamente, a dialéctica existente entre o “conceito” estático e a “noção” dinâmica. Mesmo assim, já se observa o seu ideário de sempre, a saber, criacionista e fenomenológico. Desde o início da sua vida académica encontramos-lo muito mais sintonizado com a realidade do que muitos outros pensadores republicanos, entre os quais podemos citar Teófilo Braga ou mesmo António Sérgio.

Dizemos que Newton de Macedo tem como preocupação de base pensar o ideário republicano. Mas vemos como o faz com uma radicalidade infinitamente mais funda do que o que ficou expresso no conhecido refrão: a moral republicana consiste no cumprimento da lei. A observância da norma moral é o mínimo e só é possível, uma vez introduzido o ser humano na “divina criatividade” que é o húmus da experiência moral. Este ponto acompanhou-o durante toda a sua vida, mesmo que seja um ponto completamente desatendido pelas preocupações da República histórica. Os seus ensaios sobre cultura portuguesa, publicados já nos anos trinta, na História de Portugal, chamada “de Barcelos”, mostram sobejamente a sua lamentação das raízes históricas das opções tomadas nos últimos séculos (Newton, 2014, 181-220). Refere-se às opções pelo empirismo no século XVIII e o positivismo, no século seguinte. Essas escolhas da cultura oficial corrente entre nós levaram a um empobrecimento da experiência moral, pois não têm em conta toda a riqueza do espírito humano, a sua originalidade profunda, criativa, na qual são identificados os valores morais. Estes não provêm apenas da experiência empírica, com a objectividade fria dos seus dados, mas da incidência vertical do mundo de valor de que também é feita a experiência.

## A Grande Guerra e a Revolução Comunista

Newton de Macedo é uma testemunha privilegiada dos acontecimentos decisivos que tiveram lugar no primeiro terço do séc. XX. A sua visão desses acontecimentos, na sua qualidade de filósofo moral, é bem merecedora de ser recordada, pois constitui um dos pontos altos do pensamento da Escola do Porto. Já falamos da sua moral que, com toda a justiça, pode ser classificada como uma moral para a República nascente no nosso país. Mas o seu olhar ergueu-se também para os acontecimentos mundiais desse tempo: a Grande Guerra de 1914-18 e a Revolução Russa de Outubro de 1917. Ocorre dizer, desde já, que aborda esses acontecimentos que muito o marcaram como homem e como pensador, do ponto de vista da filosofia moral, mais do que do ponto de vista da ciência política. Ele dedica ao assunto um texto longo chamado “o bolchevismo como experiência moral”, publicado na revista da Faculdade de Letras do Porto, dividido em três momentos: o momento teórico da exposição descritiva da experiência moral; o momento de ajuizar do bolchevismo como experiência moral e o uma terceira dissertação sobre a crise económica e a crise moral.

Mas a sua ideia de fundar o seu ponto de vista na filosofia vem de longe. Eis o que escrevia, no seu primeiro trabalho “Crise moral e acção pedagógica”, de 1917: “Hoje, mais do que nunca, impõe-se a necessidade de encontrar alguma coisa de estável, que se contraponha ao fluxo contraditório das correntes da cultura. Época de profunda anarquia mental – em que a par dos valores já mortos para a acção, se desenham outros (...) – onde encontrar (...) um princípio de valoração?” (Newton, 2014, 64). Não pode ser “o falso individualismo e o falso intelectualismo da Enciclopédia” (Newton, 2014, 74) que, segundo ele, por esse tempo, eram ainda os pilares da consciência nacional. De positivo, o nosso autor apenas identifica o pensamento de Leonardo Coimbra, “uma fé inabalável na fecundidade indefinida do pensamento criador” (Newton, 2014, 74). A reconstituição nacional pode vir do programa de “dar ao ensino a finalidade ética” – é a sua interpretação do programa da jovem República.

Mas o drama de Portugal inscreve-se no drama geral do mundo há pouco saído da guerra. No seu texto sobre o bolchevismo, escrito entre 1921 e 1923, Newton observa como havia dois mundos em confronto, como a guerra mostrou com o seu trágico esplendor: a derrocada dos valores tradicionais e a instabilidade dos que agora se apresentam. O mundo do início dos anos vinte estava envolto numa névoa fantasmática que Newton vê descrita nas

“páginas soberbas” do *Húmus* de Raul Brandão. (Newton, 2014, 161). O mundo moral da tradição tinha-se feita em cinza, como está nas páginas de outro livro então muito em voga que é *O fogo* de Henri Barbusse. Esse é o mundo idealista, que tenta encobrir o drama da miséria humana que é a beligerância e a pobreza.

A Guerra e a Revolução Russa são, para Newton, sintomas de natureza semelhante na sua análise ética da cultura. Ambos manifestam a derrocado de um mundo e a chegada, ainda fantasmática, de outro. Por isso, os olha como “experiência moral” e não simplesmente como acontecimentos políticos.

O ponto de partida da sua análise da revolução é a impressão causada pela situação da Rússia: “Até nós chegou, envolto em farrapos ensanguentados da própria carne macerada, um clamor desesperado da alma russa”. Por isso, não se trata de aprovar ou de condenar o que está a acontecer. Tanto a guerra como a revolução são sinal e causa da crise moral. Uma e outra arrancam “o problema moral da crise de valores do campo da especulação e lançam-no como desafio em plena vida. O problema tomou a acuidade dum dilema vital” (Newton, 2014, 167).

A análise moral do chamado “bolchevismo” dá a Newton o ensejo de expor a fenomenologia da experiência moral. O tema do bolchevismo, como o encara, não tem hoje a actualidade que tinha naquele tempo. Ele parece dar mais importância à revolução russa do que à sua classificação como “bolchevique”. Ou melhor: parece querer defender que o bolchevismo não é definição da revolução russa, nem é necessariamente mau, como corria na opinião pública daqueles anos. Mas é muito cauteloso no modo de emitir um juízo sobre o que estava a acontecer na Rússia de então. Os acontecimentos da actualidade, mais do que lhe merecerem um juízo, são pretexto para expor o seu pensamento moral.

No texto seguinte “crise económica e crise moral”, Newton defende a sua tese central, ou seja, que existe um “valor causal dos elementos morais no ritmo da actividade económica” (Newton, 2014, 205). Se bem entendemos o seu pensamento, ele defende que são as opções de valor moral que condicionam as condições económicas e não o contrário. Por isso, a questão social, feita de guerra e de revolução, tem de ser vista de forma matizada. Por um lado, é lugar comum dizer que o mal-estar económico leva à luta de classes. Mas Newton objecta que se assim fosse, as épocas de mal-estar económico deveriam ser de intenso conflito de classes. Porém, “o presente dá um desmentido formal a esta conclusão, porque se nunca como hoje

a situação económica das classes proletárias foi caracterizada por um tão relativo bem-estar, acrescido de resto com todas as conquistas políticas de último século, nunca, como hoje também, o conflito económico se apresentou com uma acuidade tão instantânea” (Newton, 2014, 205). Por isso, o conflito não vem simplesmente da falta de pão. Vem de um mal-estar de ordem moral. A falta de um habitat moral satisfatório é que leva ao descomando dos sentidos: “os apetites aumentam na medida em que diminuem as forças morais” (Newton, 2014, 205).

Perguntamos, então, para concluir: onde encontra Newton a solução para o problema nacional da República como projecto moral, para a beligerância de 1914-18 e para a revolução russa?

A sua tese principal é a identificação da humanidade e da liberdade. Quando a humanidade é vivida e pensada fora da liberdade, ainda temos crise de valores, temos anarquia, temos crise económica, temos guerra e revolução. Desde a sua primeira obra que Newton afirma com convicção: “Só criando personalidades individuais conseguiremos criar a personalidade colectiva” (Newton, 2014, 74). Por isso, ele propõe, contra o vazio de valores que a República quis superar, a educação moral que é a forma de robustecer as personalidades individuais. São essas personalidades individuais que criarão o bem-estar cultural, social e político.

Mas há outra tese complementar desta, que Newton vai buscar ao seu Mestre Leonardo Coimbra: “A sua doutrina da liberdade evita simultaneamente o individualismo e a sociocracia” (Newton, 2014, 113.173). A outra origem da crise, em todos os sentidos em que pode ser tomada, é o que chama “sociocracia”, que é tão nociva como o individualismo. A sociocracia é, tanto quanto entendemos, o domínio da massa anónima, da maioria informe de indivíduos esquecidos da sua interioridade moral. Neste ponto, cremos poder encontrar o juízo de Newton de Macedo sobre a revolução russa: se esse movimento for fundado sobre um sobressalto da alma russa para se encontrar com um robustecimento ético, então a revolução é bem-vinda. Se não for isso, então é um movimento individualista ou sociocrático que junta caos ao caos moral que já existia. A história haveria de encarregar-se de dar razão a Newton de Macedo. A falência do comunismo não foi apenas a ineficácia do seu modelo económico, mas foi principalmente um falhanço antropológico e ético. Os seres humanos não cresceram em liberdade moral com o comunismo. Por isso, o comunismo falhou.

## **A liberdade religiosa e o Estado de direito**

Fazemos ainda referência a um ponto interessante do pensamento ético de Newton de Macedo: a valoração positiva que faz da atitude religiosa. Essa opção leva-o a propor um modelo educativo completamente inédito no contexto republicano. Mas, a nosso ver, leva-o mais longe: ele antevê a importância da liberdade religiosa como fundamento do Estado de direito. Vamos explicar brevemente este ponto.

A respeito da atitude religiosa, Newton desenvolve ao menos três ideias: o lugar da religiosidade na fundação da moral; o fracasso das religiões históricas neste papel; a proposta da distinção entre religiosidade originária e instituição religiosa.

Tentando explicar a tese que colocamos em primeiro lugar, eis o que escreve: “as metafísicas e as religiões que logicamente deveriam seguir, como complementação transcendente, o conhecimento da realidade empírica respectiva, precedem-no, servindo-lhe mesmo de guia, quando encaradas na sua realidade psicológica. A vida é um acto de fé em permanente renovo, ao longo do qual as certezas instintivas seguem sempre em espiral sem fim as certezas racionais que a dúvida fecundou” (Newton, 2014, 170). Existe uma adjacência da atitude religiosa em relação à origem da subjectividade. Estamos longe da lei dos três estádios do positivismo. A racionalidade é secundária em relação a esta origem da vida e da religiosidade. A racionalização das tendências também se entende da religiosidade, não para a destruir, mas para se potenciar na base dela.

Porém, as religiões históricas perderam o pé e não se encontram em condições de desempenhar esse papel fundador da moral. “As religiões históricas, com os valores morais que nelas têm a sua origem profunda, falharam como valores colectivos no Ocidente europeu. Constatando essa falência, limitamo-nos a formular um juízo de facto” (Newton, 2014, 145). A razão do fracasso das religiões históricas tem que ver com a incapacidade que as igrejas tiveram para responder à vontade de viver, anárquica, que justificou a beligerância. A esta vontade de viver está ligado o emergir da idolatria, com os deuses originários do germanismo, Wotan, e os deuses formais dos latinos, do que chama ideais de cavalaria, representado por Joana d’Arc. Este ponto de vista mereceria uma crítica mais desenvolvida, pois as Igrejas não são realidades estáticas, nem Newton conheceria a sua vitalidade com suficiente amplitude. Mas vamos dar por boa a ideia de que as Igrejas não fizeram tudo o que deviam para iluminar a crise do início do séc. XX e para evitar a guerra.

O terceiro elemento que Newton propõe é a distinção entre religião institucional e a religiosidade difusa. Esta última é um dado recolhido na base da sociologia de E. Durkheim. “É eterna a religiosidade confusa que o estado da vida social em nós desperta e que perdura enquanto perdurar a vida social. E como vida humana e vida social são termos que se identificam, porquanto não há possibilidade de conceber o homem fora da vida em grupo, a religiosidade será sempre um elemento permanente da mentalidade humana” (Newton, 2014, 150). Vamos supor que se trata da experiência religiosa na sua componente originária, antes de ser organizada em instituições. Newton explica melhor a sua afirmação, nas palavras que seguem: “O conceito de matéria religiosa comporta um duplo significado, consoante entendermos por tal, ou a religiosidade caduca expressa em fórmulas históricas da vida religiosa, em que a letra dominou e mesmo matou por vezes o espírito, ou a religiosidade nascente, difusa, de contornos indecisos, não cristalizada, que da alma colectiva se evola, como fumo eterno de mistério e de ansiedade” (Newton, 2014, 151).

Esta valoração do religioso tem duas consequências que nos interessa pôr em evidência. A primeira é explícita e a segunda implícita.

Em coerência com o seu pensamento, o autor advoga a neutralidade em relação às religiões históricas, mas propõe uma educação religiosa nas escolas republicanas. “Com efeito, a par dessa atitude de neutralidade, de tolerância bem compreendida, por essas fórmulas, ao educador compete uma missão mais grave, mais delicada: *criar um condicionalismo espiritual capaz de desenvolver, enriquecendo-a, a consciência religiosa do educando*” (Newton, 2014, 151). A ideia desta religiosidade originária é ligada à pessoa de Jesus. “Que existe hoje, pergunta, no cristianismo ortodoxo da primitiva, original e inesgotável fonte de religiosidade que foi a divina figura de Jesus?” (Newton, 2014, 152). Por isso, não basta a neutralidade de quem apresenta o papel das religiões segundo o critério da história. É necessário ir mais longe. “A par dessa neutralidade, a dialéctica da acção educativa deve exercer-se no sentido positivo dum amplo desenvolvimento da consciência religiosa. Ser neutral para com ela, para com a sede de mistério e de entusiasmo e de entusiasmo heróico por uma vida espiritual que transcenda o âmbito limitado do egoísmo rasteiro, é praticar uma verdadeira monstruosidade, é ferir no que ela tem de mais humano, a integridade espiritual do educando.” (Newton, 2014, 153). Esta posição é bem original, dentro do contexto republicano em que foi proposta e contrasta com o cientismo e positivismo dominante da ideologia desse tempo. E atentemos ainda neste passo: “A Reforma social

não pode ser obra isolada duma elite que fatalmente sofre dos defeitos que se propõe remediar. É da grande massa anónima dos que vivem perto da vida simples e cruel, longe do artificialismo duma cultura deformadora, que hão-de vir os motivos, as energias que a elite poderá canalizar, mas não tirar de si própria” (Newton, 2014, 154). Nesta conformidade, o autor advoga a criação de um ensino religioso e moral nas escolas. O sentido da educação moral é o desenvolvimento das virtualidades que têm a sua sede última na vivência religiosa.

A segunda consequência está implícita em quanto estamos a expor. Trata-se de propor uma modelo de Estado de direito. Do ponto de vista da configuração ética do estado, a instituição estatal rege-se pelo critério da justiça e não por qualquer critério de verdade ideológica. De um modo geral, a República implantada em 1910 manifestava convicções positivistas, segundo as quais o fenómeno religioso é um factor nocivo à vida da comunidade política. Por isso, o factor religioso não apenas é ignorado na sua relevância pública, mas é mesmo combatido por meio de leis que visam o seu desaparecimento. Na sua qualidade de republicano convicto, Newton de Macedo não vai por esse caminho. Muito embora advogue uma política de neutralidade em relação às religiões institucionais, não vai ao ponto de ignorar nem de combater o fenómeno religioso. Pelo contrário, reconhece o lugar do religioso na configuração da personalidade e no desenvolvimento da individualidade moral. Por isso lhe atribui um lugar, em contexto educativo. Isso equivale a dar lugar àquilo que deve ter lugar. Isso é fundar o estado na justiça e não na convicção ideológica dos seus titulares. Newton de Macedo representa uma ideia diferente da ordem republicana da comunidade política. Isso é um grande mérito seu e da Escola do Porto.

## **Conclusão**

Francisco Newton de Macedo é o filósofo moral por excelência da Escola do Porto. O seu pensamento moral inspira-se na tradição neo-kantiana, seguindo um caminho racionalista e formalista, baseado na busca do desinteresse como critério do bem e da justiça. Há, porém, um elemento que lhe dá uma coloratura muito especial e que o faz ligar-se à corrente fenomenológica: é o seu conhecimento das ciências humanas, nomeadamente a psicologia nascente. É essa a explicação para a sua rica proposta de experiência moral como ponto de partida da sua ética. Por esta via nem a experiência religiosa fica de fora do seu âmbito de interesse, o que é muito original para um

pensador republicano como ele sempre quis ser. Não será alheio a este facto o seu longo convívio com Leonardo Coimbra, cujo criacionismo adopta, sem se filiar, como seria de esperar de alguém que trabalhou no Porto, nos caminhos mais típicos do movimento da Renascença Portuguesa.

### **Bibliografia**

- Baptista, P. (2010), *A Pluralidade na Escola Portuense de Filosofia. O pensamento moral e político de Newton de Macedo*, Lisboa, IN-CM.
- Cunha, J. (2017), *O pensamento ético de Newton de Macedo*, in AA. VV, A “*Renascença Portuguesa*”. *Pensamento, Memória, Criação*, Porto, U. P. Edições, pp. 227-238.
- Newton de Macedo, F. (2014), *Obra completa de Newton de Macedo. Vol. I: Filosofia*, Porto, UCEditora. Organização, prefácio e verificação científica de Pedro Baptista.

## ÁLVARO RIBEIRO: SITUAÇÃO E DESÍGNIO

Joaquim Domingues

(Instituto de Filosofia Luso-Brasileira)

Autor de uma das mais notáveis obras filosóficas do século XX, Álvaro Ribeiro (1905-1981) permanece, por via dos fados, da peculiaridade do estilo e do pensamento, personalidade pouco atendida, quando não desdenhada. A ele se deve, com efeito, o principal mérito na valorização das linhas de continuidade entre o pensamento revelado na segunda metade do século XIX e o que se tem afirmado desde a segunda metade do século passado. Mais empenhado em ‘recomeçar’ a tradição interrompida ou esquecida, do que em desenvolver um pessoal sistema de teses, contribuiu decisivamente para dar forma à mais relevante e fecunda linhagem filosófica de há três séculos a esta parte – o movimento da filosofia portuguesa.

Quem sempre teve o cuidado de invocar os mestres, directos ou indirectos, a quem devia a sua formação, mal poderia visar uma singularidade, que, ao invés do vero significado da originalidade, como saber buscado nas fontes originárias, mais contribuiria talvez para agravar a dispersão da vida mental portuguesa. Lição retirada da meditação sobre os acidentados percursos de homens como Bruno, Guerra Junqueiro, Teixeira de Pascoaes ou Leonardo Coimbra, cada um a seu modo longamente errantes em demanda das verdadeiras causas da decadência do povo que protagonizou a história universal. Rompida a inspiração que o movera outrora, impunha-se compreender as razões do fracasso e recuperar o espírito autêntico ou autónomo, na senda aberta pela Renascença Portuguesa e assumida pela primeira Faculdade de Letras do Porto.

É nesta perspectiva que julgo interessante aproximar o seu desígnio do que movia os filósofos que, despertados pela inconfundível personalidade de D. Miguel de Unamuno, graças ao magistério de Ortega y Gasset, se costumam reunir na chamada escola de Madrid. Com efeito, pergunto-me se a intensa reflexão sobre a identidade espanhola, cuja bibliografia não cessa de crescer desde o século XIX, mais talvez do que com os sucessos da guerra de Cuba, não terá a ver sobretudo com a crise que acompanhou a relutante adesão à modernidade, pondo em causa os valores que tinham sustentado a construção do Império, composto por diferentes nações, mas unido pela mesma fé. Como a história se lê sempre do presente, se não do futuro, para o passado,

vai-se tornando notório que os povos peninsulares só mediocrementemente se sentem motivados pelos modelos e metas que lhe têm querido propor ou impor a partir do norte e do centro da Europa.

\*

A formação intelectual de Álvaro Ribeiro, como a de grande parte dos estudantes nascidos nos primeiros anos do século XX, ficou muito marcada pela cultura francesa, cujo influxo se fazia sentir desde a instrução elementar até aos cursos superiores, com o patente descrédito dos nossos valores. As traduções francesas ofereciam então amplo acesso ao pensamento germânico, à ficção russa e até às obras-primas inglesas, mas pouco atendiam à literatura castelhana, cujo prestígio decaía acentuadamente. Sendo certo também que o apreço pela língua e cultura espanholas, muito forte até aos inícios do século XVII, não obstante a memória sempre viva de Aljubarrota, declinara fortemente na sequência do domínio filipino e da Guerra da Restauração, e fora gravemente afectado pela chamada Guerra Peninsular.

Compreende-se, pois, que o apelo romântico ao culto dos valores nacionais, retomado pelo movimento da Renascença Portuguesa, mostrasse especial simpatia pelos esforços de semelhante índole surgidos na Galiza e na Catalunha. Quem saía de Portugal, forçado pelas circunstâncias, como os emigrados do 31 de Janeiro de 1891, ou em demanda de novas ideias e formas, como os modernistas, se passava por Madrid, era quase certo que apenas parava em Paris. Aliás, os esforços de renovação do pensamento espanhol já desde o século XIX davam preferência ao diálogo com o mundo germânico, confirmando a tendência para buscar aliados, seja no plano militar, político ou mental, do lado oposto às fronteiras dos países vizinhos.

Assim, tanto o simpático convite para as conferências que Leonardo Coimbra proferiu em Madrid, em 1922, como a estadia de Ortega y Gasset em Portugal, em 1943, escassa repercussão alcançaram. Se o problema a resolver era o mesmo, o de tomar consciência e dar forma superior aos valores característicos de ambas as culturas em crise, a solução havia de emergir, forçosamente diferente, do mais íntimo da alma de cada uma. Como a seu tempo, para se libertar do ascendente da escolástica peninsular, tinha compreendido o mundo germânico, com o êxito decorrente de ter acertado o pensamento com a vida e assumido o protagonismo até então inibido por uma disciplina mental estranha.

Atente-se no artigo “Filosofia espanhola e filosofia portuguesa”, publicado a 10 de Fevereiro de 1949, no *Diário Popular*, a propósito do livro de Julián Marías, *Filosofía Española Actual*, de 1948, que saíria ampliado, em 1959,

com o título *La Escuela de Madrid. Estudios de filosofía española*. Sublinhando que o discípulo de Ortega e Zubiri defendia “a integridade dos três termos da expressão” *filosofia espanhola actual*, observa Álvaro Ribeiro que a sua formação cultural lhe impedia, no entanto, demonstrar “que todas as filosofias são nacionais (ou dependentes de um génio popular), e que, portanto, a universalidade é apenas um ideal de filosofia ou uma ficção da escola”<sup>1</sup>. Ainda assim, não obstante a diversidade étnica, linguística e cultural de que emerge, Julián Marías não deixa de reivindicar o carácter próprio e distinto da filosofia espanhola: “un español no tiene más medio de hacer filosofía auténtica que pensarla en vista de sus efectivas circunstancias, que incluyen forzosamente su íntegra españolidad”<sup>2</sup>.

Noutro artigo, “Julián Marías e a encarnação literária”, de 29 de Junho de 1955, acerca dos *Ensayos de Teoría*, afirma Álvaro Ribeiro: “A filosofia espanhola tem hoje o seu mais elevado expoente na figura ilustre de Julián Marías.”<sup>3</sup>. E a propósito da tese segundo a qual não há género literário próprio do filosofar, pois tem ‘encarnado’ em muitas formas ao longo dos tempos e das culturas, assevera: “a arte de filosofar é uma arte de tradição oral, uma arte tradicional. A ‘encarnação literária’ da filosofia não é, pois, comunicação autêntica, mas apenas disfarce para lograr a aceitação social do grande público. O verdadeiro ensino da verdadeira filosofia só pode ser efectivo quando e onde houver um mestre capaz de atrair alguns discípulos diligentes. A comunicação realiza-se em pequenas comunidades.” (*ibid.*, p. 157).

A par dos antigos exemplos gregos, valia o exemplo da escola de Madrid, a propósito da qual nota: “não oculta Julián Marías a sua gratidão pelos mestres, nem esquece a lição aristotélica sobre a amizade, indispensável na formação de uma escola de filosofia” (*Dispersos e Inéditos*, I, p. 364). Mas, como é evidente, a experiência alheia apenas confirmava a própria, vivida no Porto, quando jovem se inscreveu como sócio da Renascença Portuguesa e depois como aluno da Faculdade de Letras, criada e dirigida por Leonardo Coimbra, cujo magistério foi completado em particular pelos de Teixeira Rego e Aarão de Lacerda. Como testemunhou em diversos lances, se a iniciação recebida dos mestres tinha repercussão nos textos e nas aulas públicas, era no entanto de ordem mais íntima ou reservada, capaz de elevar os discípulos a níveis superiores aos da razão raciocinante ou demonstrativa.

---

<sup>1</sup> *Dispersos e Inéditos*, I, Lisboa, 2004, p. 365.

<sup>2</sup> *La Escuela de Madrid*, Buenos Aires, 1959, p. 15.

<sup>3</sup> *Dispersos e Inéditos*, II, Lisboa, 2004, p. 155.

O tópicos é tão remoto como a tradição filosófica, incluindo as escolas atenienses de Platão e Aristóteles, em relação às quais sempre se fez a distinção entre a doutrina exotérica e a esotérica ou acroamática. Conforme se apura até das oportunas reflexões de dois discípulos de Leonardo Coimbra: *A Pedagogia Culminante dos Gregos*, de Sant'Anna Dionísio, Porto, 1962, e *Filosofia. Ensino ou iniciação?*, de José Marinho, Lisboa, 1972. Tal como das páginas que Álvaro Ribeiro lhe dedica nas *Memórias de um Letrado*, Lisboa, 1977-1980; e no volume *A Literatura de José Régio*, Lisboa, 1969, a que servem de Epígrafe os versículos do capítulo VIII dos *Provérbios*, onde a Sabedoria ou Santa Sofia se apresenta como as primícias de toda a obra da criação divina, que acompanhou, qual arquitecto, regulando todas as coisas.

\*

Os motivos circunstanciais alegados para encerrar a escola de filosofia portuense e assim obstar ao movimento cultural em cujo âmbito surgira, com a subsequente deslocação para Lisboa de Álvaro Ribeiro e do seu companheiro e amigo José Marinho, podem considerar-se providenciais. Na capital encontraram eles condições para exercer o magistério cuja expressão pública ficou conhecida por 'movimento da filosofia portuguesa'. Podendo, pois, aplicar-se ao caso português o que Julián Marías afirmava do espanhol: "Pertenece a la esencia de la escuela filosófica la continuidad; pero continuidad quiere decir, justamente, necesidad de *continuar*; nada más opuesto a ella que el estancamiento o la repetición" (*La Escuela de Madrid*, p. 15). A continuidade foi assegurada, no entanto, por vias diferentes; enquanto o discipulato de Ortega y Gasset, designadamente com Xavier Zubiri, García Morente e Julián Marías, encontrou assento privilegiado na instituição universitária, em Portugal fez-se, desde 1931, à margem dela e até com a sua hostilidade, por vezes. O exemplo mais notório da intencional marginalização foi o processo da criação e lançamento da segunda Faculdade de Letras da Universidade do Porto, em 1961, onde ficou patente o corte total com a primeira, encerrada trinta anos antes. Mais significativo é, por isso, o ter-se mantido viva a tradição espiritual que, mediante a primeira Faculdade, remonta a Bruno, recuperando e reintegrando o pensamento, que a erudição académica qualificava de disperso, destituído de originalidade e autenticidade. Em contrapartida, se Espanha não deixou de valorizar a sua tradição e dar relevo à relação entre o pensamento e a linguagem – em termos explícitos, com Emilio Lledó, por exemplo, ou implícitos, na abundante literatura sobre a filosofia hispano-americana –, creio não haver já quem, como Julián Marías – que ousou considerar "esa forma del filosofar, la más

eficaz de todas, que es la *escuela*.” (*ibid.*, p. 11) –, se considere continuador da escola de Madrid.

No contexto da reflexão sobre as duas escolas é claro o juízo pronunciado por Álvaro Ribeiro em 1955. Entendia ele que, após a fase dominada por Ortega y Gasset, “fascinado pela cultura germânica”, chegara a vez de o discípulo, de acordo com a “doutrina inspirada por uma inteligência superior”, principiar “a configurar um nobre sistema de filosofia atlântica, libertando de vez o pensamento espanhol que muito sofreu por ter ficado demasiado preso à filosofia mediterrânica, por ter contrariado o sentido da civilização ibérica.” (*Dispersos e Inéditos*, II, pp. 155-156). Essa orientação comum não obstava, porém, às diferenças resultantes das respectivas ‘circunstâncias’, que no entender do filósofo português decorriam, antes de mais, da língua em que pensavam, com tudo quanto, explícito ou implícito, nela flui.

\*

Muito jovem ainda, Leonardo Coimbra, que notara a excessiva rigidez do seu espírito, dominado pela matemática, aconselhara Álvaro Ribeiro a ler os poetas; o que fez com tanto proveito que, por sua vez, recomendaria aos amigos a leitura de Teixeira de Pascoaes, que admirava então acima de todos. Ora, o mestre, acusado por alguns de fazer poesia, em vez de raciocinar com rigor crítico, era formado e habilitado como professor de matemática, da qual se serviu em muitas passagens dos seus escritos, mormente na tese *O Criacionismo. Esboço de um sistema filosófico*. Não obstante, considerava, em sintonia com Pascoaes da *Arte de Ser Português*, “a finalidade nacional-humana, como único destino viável a polarizar a educação moderna. A finalidade meramente humana seria uma abstracção se desprezasse as realidades nacionais, porque os valores de cultura são universais em sua essência abstracta, mas nacionais em suas formas actuais de existência.”<sup>4</sup>

A passagem consta do opúsculo *O Problema da Educação Nacional*, de 1926, título sobre o qual Álvaro Ribeiro construiu, em 1943, *O Problema da Filosofia Portuguesa*; como quem entendia que a solução do problema educativo passa pelo da filosofia portuguesa, da qual devem decorrer as directrizes para a formação das futuras gerações e, portanto, para o futuro de Portugal. Intenção futurante e programática, que a obra, maduramente pensada e escrita, assumiu na ‘continuidade’ de um processo que, de acordo com Julián Marías, devia atender às mutáveis circunstâncias e pautar-se pela autenticidade. Dito por outras palavras, a filosofia alvarina, pela sua

---

<sup>4</sup> *Obras Completas*, VI, Lisboa, 2010, p. 153.

dimensão magistral no âmbito do movimento da filosofia portuguesa, deve entender-se, menos como projecto pessoal do que como tentativa para dar expressão teórica e prática à “cultura nacional-humana” ou, no dizer de Pascoaes, ao “génio português”.

Se, conforme explicitou, a sua não é a filosofia portuguesa, em cujo âmbito é legítimo conceber diversos sistemas, nem por isso deixa de visar ser a expressão fiel do génio do povo, por quem considerava a filosofia como a forma mais elevada de amor à Pátria. Tal como a universalidade se visa a partir da cultura nacional, esta, por sua vez, revela-se e aperfeiçoa-se pelo modo como cada pessoa assume e cultiva os valores comuns. Por outras palavras, o universal realiza-se no singular mediante o particular.

Ora, a alma, o génio ou o espírito do povo encarna, antes de mais e acima de qualquer outra forma, na língua, que é como quem diz, no património oral e escrito que configura um modo próprio e distinto de pensar, sentir e agir, transmitido de geração em geração. Daí que Álvaro Ribeiro considere a filosofia uma arte da palavra, que por isso pressupõe a filologia. Sendo por via da tradição oral que melhor adeja ou aflui a “inteligência superior”, aludida a propósito do trânsito da filosofia mediterrânica para a atlântica.

Esta transição, figurada também na passagem do símbolo do túmulo para o da barca, da nau ou da caravela, do Santo Sepulcro para o Promontório Sacro, ajusta-se bem ao signo da epopeia portuguesa, na senda da qual a Espanha logrou compensar de algum modo a tensão centrípeta de Castela. Ao invés da tendência retrógrada para as origens, para a imobilidade ideal do pólo, a filosofia criacionista do movimento visa a expansão generosa e a integração do diverso, apontadas a uma meta superior, mas ainda indefinida. A filosofia não se entende, pois, como o remate de um percurso, mas antes como a via aberta para uma finalidade que, por ser sobrenatural e sobre-humana, ultrapassa os limites da nossa capacidade; finalidade universal ou cósmica, que não pode ser determinada a partir da condição humana.

Assim, a filosofia remete para a teologia, pois sem graça superior não seria possível ao filósofo inferir do contingente para o necessário, do accidental para o essencial, do menos para o mais. Em vez do método, que traça uma linha recta entre dois pontos, há que aceitar o risco da aventura, do imprevisível e do fracasso; longe do modelo da ciência de rigor, que a metafísica erige sobre a física, o realismo filosófico não dissocia o saber da vida, da natureza, da cultura e do culto, como elementos da totalidade em processo dinâmico. Daí a noção de apologia, anteposta ao primeiro dos três volumes

onde expõe o sistema de filosofia que considerava mais adequado à actualização da cultura e da educação nacional.

\*

É claro que a filosofia alvarina só pôde estabelecer a ponte entre os autores pretéritos e os futuros por se ter desenvolvido sob o mesmo signo ou inspiração, mas também por ter resistido à tendência ou tentação de privilegiar as dimensões mais íntimas ou subjectivas na sua expressão pública. Digno de nota é que a trilogia onde melhor a explícita tenha por títulos *Apologia e Filosofia*, de 1953, *A Arte de Filosofar*, de 1955, e *A Razão Animada. Sumário de antropologia*, de 1957; ou seja, a teoria acerca do homem é precedida pela doutrina sobre a respectiva arte e esta por um anteparo apologético. Como quem tinha plena consciência da ousadia e dos riscos da aventura encetada, perante o meio intelectual, que ignorara o essencial de Bruno, adulara o contingente de Junqueiro e hostilizara a originalidade de Leonardo.

Convém, pois, ter presentes as advertências da *Apologia*, que, publicada dez anos após o enunciado do *Problema*, tem de considerar-se o fruto de amadurecida reflexão; longe de qualquer voluntarista defesa de uma tese ligeiramente avançada. Trata-se da leal prevenção de que a obra dada a público há-de ser avaliada em função dos argumentos em que se esteia e não do perfil pessoal de quem a subscreve; ao arrepio da prática do elogio mútuo ou da crítica sumária, que alimentavam o tom amiúde polémico da vida intelectual. A noção da filosofia como aventura em demanda da verdade merece a compreensão simpática, ainda que discordante; mas perante a suspicácia dos leitores compreende-se a razão por que “licitamente o pensador se recusa a externar em discurso profano o que é de íntima vida religiosa” (*Apologia e Filosofia*, p. 13).

A verdade é que “O homem vale por aquilo em que acredita”, de modo que “O que há de característico no filósofo é o íntimo segredo da sua crença, de uma crença invulnerável aos argumentos, aos insultos e às zombarias dos outros homens.” (*ibid.*, p. 200) Em todo o caso, se pretende ser atendido e intervir activamente na realidade social, “O filósofo tem de falar e de escrever na linguagem dos seus contemporâneos, e por cortesia, ou civilidade, muitas vezes se abstém de usar os verbos que exprimiriam o seu pensamento original.” (*ibid.*, p. 201). Justifica-se, pois, que, ao sujeitar-se à crítica dos homens, embora “confiando, acima de tudo, na infinita misericórdia de Deus”, entenda que “A apologia tem de preceder a filosofia” (*ibid.*, pp. 16 e 202).

Se a crença guia o filósofo, nem por nisso nela descansa, pois “procura aferir o valor da sua crença, comparando-a com a ciência; – enquanto não o conse-

gue, vive em inquietação, incerteza e dúvida” (*ibid.*, p. 200). Conforme Santo Anselmo, quem crê para inteligir, Álvaro Ribeiro não subordina a verdade ao critério humano, ao consenso, mesmo quando haja de o respeitar para se fazer entender, que é como quem diz, para aperfeiçoar o senso comum. Considerada como actividade “intermediária entre a religião e a ciência”, “A filosofia não é, portanto, um corpo de doutrina, uma obra circunscrita e resumida num livro, mas o humano processo de por amor transformar a crença em ciência.” (*A Arte de Filosofar*, pp. 126-127).

Ao remeter para a crença a origem da demanda do conhecimento, da ciência, mediante a razão, que lhe dará forma demonstrativa, Álvaro Ribeiro abre ao filósofo a possibilidade da identificação com a comunidade, o povo, a cultura onde foi criado, sobretudo graças à língua comum, o património a partir do qual e dentro do qual se moverá. É no domínio da crença que melhor poderá encontrar e explorar as raízes da sabedoria e as afinidades electivas, que favorecerão a mútua sintonia, designadamente no domínio da prática, sem a qual seria vã a teoria. E, se a ninguém é dado o privilégio de exprimir, em exclusivo, a filosofia portuguesa, todos encontramos na língua, não apenas o meio próprio, mas também o lugar comum no âmbito do qual filosofamos; ou não fosse nela que a crença se formula, transmite e medita.

As virtualidades linguísticas manifestam-se, antes de mais, na tradição popular, mas gradativamente nos superiores monumentos oratórios e literários, que formam a tradição clássica. Por via de uma e outra se aferem os temas, as teses e os teoremas que, articulados numa sequência mais ou menos coerente, ao historiador da filosofia cumpre expor compreensivamente. Sendo certo que o pensamento pretérito vai sendo tanto melhor esclarecido quanto mais se avança para o futuro, de acordo com a razão teleológica do movimento histórico.

\*

Aceitando as limitações e os riscos de tentar sintetizar o pensamento de toda uma vida, diria que a filosofia alvarina se pode definir como um realismo espiritualista. Ou seja, para o autor de *A Razão Animada* tudo é espírito ou manifestação do espírito. De modo que, em rigor, o que designamos por matéria são as formas degradadas do espírito, tornadas densas, pesadas e lentas, porém susceptíveis de se libertarem dessa materialização.

O aristotelismo assumido do filósofo, filia-o na tradição realista, predominante no pensamento português ao longo dos séculos, onde sempre se vincou a relação com a natureza, mas também a capacidade transformadora, aperfeiçoadora e criadora do homem. Sendo que, ao encarecer a mediação

de Dante nesse aristotelismo, Álvaro Ribeiro não só valoriza a missão redentorista como a dimensão política da doutrina. Nos seus escritos a dimensão mística está claramente subordinada à intenção pragmática de transformar o mal em bem.

Filosofia do movimento a podemos também considerar, com a vantagem de melhor a acordar com o traço característico do português, moldado pelo ritmo marítimo e motivado pelo além-mar. Abundam na sua obra, designadamente em *Apologia e Filosofia*, as metáforas da nave e da navegação, da viagem e do descobrimento, da aventura e da mediação; contrapostas às do túmulo e da pedra, do método e da rectificação. Já que a noção do movimento não se circunscreve à deslocação espacial, antes se aplica a toda a alteração, seja quantitativa, qualitativa ou gradativa; aos movimentos naturais e laterais, como aos habituais ou próprios da criatividade humana.

Nessa perspectiva e de acordo ainda com o pensamento aristotélico, a finalidade prima sobre as demais causas, pelo que se trata de uma filosofia futurante, ou seja, onde a fé se firma na esperança. Uma concepção teleológica do devir, em vista da redenção do homem e do mundo, de acordo com a tradição religiosa portuguesa, por vezes confundida ao panteísmo, quando melhor lhe cabe a noção de ética cósmica. O que tem expressão na arte, concebida como participação humana no processo de aperfeiçoamento da natureza; e também no direito, cujo fim último, a justiça, corresponde ao Reino de Deus.

Se, por razões atendíveis, Álvaro Ribeiro dá prioridade à antropologia, nem por isso omite a cosmologia e sobretudo a teologia, sem a qual entende não haver verdadeira filosofia. Aliás, deixou expressa a convicção da perfeita concordância entre a filosofia portuguesa, tal como a entendia, e a teologia católica. Não obstante defender que no pensamento português convergem elementos das tradições judaica e islâmica.

O espírito humano, que designamos como razão, não é uma razão pura, mas incarnada e, por isso, condicionada pelas modalidades da existência carnal e pelo contexto social. Atento à importância dos factores fisiológicos e psicológicos no desabrochar e desenvolver do espírito, o filósofo dedicou especial atenção aos problemas da educação, quer nas sucessivas fases da formação e dos graus do ensino, quer na perspectiva diferencial entre os sexos masculino e feminino. Cujas intenções essenciais há-de ser a de formar o escol que, identificado com os valores do povo, venha a dirigir as instituições, de molde a cumprir o destino nacional no plano da redenção universal.

Apesar de o não ter desenvolvido na maturidade (fizera-o nos inícios dos anos trinta, no âmbito do movimento da Renovação Democrática, a cuja doutrina acabou por renunciar), deixou um esboço de pensamento político, de feição aristocrática e monárquica, entendidos os termos, não na acepção passadista, mas de uma aristocracia espiritual, coroada por quem represente, simbolize ou estabeleça a mediação com a transcendência. Na sua expressão, “há sempre Deus, há sempre Pátria, há sempre Rei”. Por isso, mais do que as entidades concretas, estão em causa os princípios, de sua natureza permanentes, originários e teleológicos.

Tal como a generalidade dos melhores autores, que desde os finais do século XIX tomaram consciência de que a decadência nacional não podia atribuir-se a deficiência do povo português, mas à desorientação das camadas dirigentes, o pensamento de Álvaro Ribeiro é claramente anti-moderno. Nessa perspectiva se justifica a crítica ao positivismo, ao materialismo e ao ateísmo, e o apreço por homens representativos como Bruno, Guerra Junqueiro, Teixeira de Pascoaes, Leonardo Coimbra, Teixeira Rego, Aarão de Lacerda, José Régio ou Fernando Pessoa, de quem foi dos primeiros a valorizar a dimensão reflexiva. Mas também o influxo na obra dos discípulos, como Afonso Botelho, António Quadros, Orlando Vitorino, Francisco Sottomayor, António Telmo, António Braz Teixeira e Pinharanda Gomes; a que acrescem quantos, das novas gerações, o reconhecem como elo essencial do movimento que justifica se possa falar da filosofia portuguesa, como realidade contemporânea, momento de trânsito do passado para o futuro.

Naquela orientação, assim como nesta continuidade, julgo haver diferença assinalável com a escola de Madrid, cujo carácter decorre de outro contexto, de personalidades assaz distintas e com motivações de outra ordem, correspondentes a todo um passado em que a vocação dos dois países se revelou claramente distinta. O que garantiu a unidade da Espanha, para além da fé católica, foi o poder político imperial, centrado em Castela, cujo principal cuidado foi o de manter a tensão centrípeta, capaz de compensar as tensões entre as unidades a que preside. Já Portugal se manteve unido e dinâmico precisamente motivado por um projecto de expansão universal, dominado por uma intenção espiritual, de feição pragmática, aventureira e redentorista. À cruz desfraldada na torre de menagem do castelo erguido no meio da meseta, contrapõe-se a nau vogando ao vento, sobre as águas, onde a cruz adejava nas velas pandas.

# JOSÉ MARINHO, UM FILÓSOFO INTEGRAL, UM FILÓSOFO DO ESPÍRITO E DA TERRA

Renato Epifânio

(Instituto de Filosofia da Universidade do Porto)

## 1 - Introdução

Quando, em 1996, nos inscrevemos no Curso de Mestrado de Filosofia em Portugal na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, tivemos que responder às perguntas de um júri presidido pelo Professor Joaquim Cerqueira Gonçalves. Ele próprio, tendo eu antecipado o meu propósito de estudar o pensamento de José Marinho, perguntou-me como é que eu caracterizava José Marinho enquanto filósofo. A resposta foi súbita mas ainda hoje a mantenho: “como um filósofo integral”.

Lembro-me do Professor Joaquim Cerqueira Gonçalves me ter replicado, naquele seu tão peculiar tom provocatório, que “integral era uma palavra perigosa”. A essa réplica, ou provocação, respondi que José Marinho era “um filósofo integral mas não um filósofo integralista”. Eis a resposta que procuraremos aqui concretizar. Sobretudo porque, tendo nós dedicado grande parte destes anos ao estudo do pensamento de José Marinho, é essa ainda, cada vez mais, a resposta que daríamos se tivéssemos que responder à mesma pergunta que nos foi então colocada: José Marinho foi, sobretudo, um “filósofo integral”.

Para tal, procuraremos aqui fazer uma breve retrospectiva das principais obras, publicadas ainda em vida ou já postumamente, de José Marinho. Como veremos ao longo dessa retrospectiva, cumpriu-se o pensamento marinhiano à luz de dois pólos em geral tidos como antitéticos: o do “espírito” e o da “terra”. À luz do primeiro, desenvolveu um pensamento aparentemente “insituado no espaço e no tempo” que teve na *Teoria do Ser e da Verdade* a sua expressão máxima, ainda que não última. À luz do segundo, desenvolveu o conceito de “filosofia situada”.

Expressão máxima, e última, desse outro desenvolvimento foi a sua obra, publicada já postumamente, *Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo*, obra em que, como veremos, José Marinho definitivamente assumiu não apenas a “responsabilidade do espírito”, ou da “união cumulativa” – conforme se pode ler na *Teoria*, a “responsabilidade

crucial, a mais séria, a mais grave, responsabilidade decisiva no humano existir, de ligar o que se separou, de mais profundamente unir o que se cindiu, de tornar e fazer tornar o ser na cisão ao uno de todo o unívoco, à verdade no espírito e segundo o espírito” (Marinho, 1961, p. 137) –, como, cumulativamente ainda, “a responsabilidade séria e grave de filosofar na própria terra” (Marinho, 1981, p. 116).

## **2 - Os *Aforismos sobre o que mais importa* enquanto gênese filosófica de José Marinho**

Redigidos inicialmente entre 1924 e 1932, assinalam os *Aforismos sobre o que mais importa* a gênese filosófica de José Marinho. Apesar de estruturados de forma triádica e dialéctica – nas palavras do próprio Marinho, a estrutura corresponde a três fases: “supondo, na primeira, a harmonia turva e implícita, na segunda a contradição e a explícita, e na terceira a harmonia plena reconquistada” (Marinho, 1994, p. 360) –, a visão filosófica que ao longo deles emerge é, contudo, bem menos acabada, bem mais aberta, do que pretendeu o autor ao ter adoptado essa estrutura.

Com efeito, ao lermos esses *Aforismos*, verificamos que, ao longo de quase todos eles, pulsa um mesmo ímpeto, um mesmo impulso: o impulso interrogativo pelo ser e pela verdade, gênese, aliás, de todo o discurso filosófico. Simplesmente, porque genesiáco, esse impulso não antecipa já uma visão resolutiva, uma visão dialéctica. É, dir-se-ia, um impulso ainda demasiado “selvagem” para poder ser “civilizado”. Daí que, de facto, essa “estrutura”, essa “ordem”, lhes seja, em grande medida, senão por inteiro, extrínseca. Foi José Marinho que, procurando “domesticar” a sua própria gênese filosófica, “ordenou” os seus *Aforismos* dessa forma, como que procurando dar-lhes o acabamento, a conclusão, que eles, em si próprios, não só não têm como rejeitam.

A forma aforística é, aliás, por si só, expressão disso mesmo. Se os *Aforismos sobre o que mais importa* tivessem emergido já numa lógica dialéctica, eles emergiriam não ainda enquanto um conjunto de aforismos, mas já enquanto obra discursivamente sistemática que, não obstante a ulterior “ordenação”, a obra *Aforismos sobre o que mais importa* ainda não é. Estará aí, porventura, a razão maior para o facto de José Marinho nunca ter chegado a publicar este seu conjunto de aforismos: não só, desde logo, em 1932, na Imprensa da Universidade de Coimbra, a convite expresso de Joaquim de Carvalho, como em outros momentos em que teve oportunidade para isso.

Num dos “textos para o prólogo” que redigiu já nos anos cinquenta, ainda para uma eventual publicação dos *Aforismos*, confirma-nos, José Marinho,

isso mesmo, ainda que de forma indirecta. Assim, assegurou-nos que os *Aforismos* foram o resultado da vontade de “escrever uma obra definitiva de filosofia em que resolvesse todos os problemas”: “Comecei então a tomar notas para ela e nasceram assim os cadernos de que extraí passados oito anos os *Aforismos sobre o que mais importa*.” (Marinho, 1994, p. 119). Ora, essa “obra definitiva de filosofia em que [ele, Marinho] resolvesse todos os problemas” não poderia nunca ser os *Aforismos*, por mais que Marinho os “ordenasse”. Enquanto obra aforística, ela, por si só, impossibilitava esse desiderato. Ele irá, porém, concretizar-se: sob o nome, como veremos, de *Teoria do Ser e da Verdade*.

### **3 - O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra enquanto apologia do seu “Mestre para a vida inteira”**

Não tendo chegado a publicar os seus *Aforismos sobre o que mais importa*, a primeira obra publicada por José Marinho foi *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra: introdução ao seu estudo*, vinda à luz em 1945. Como todas as outras obras marinhianas, teve esta igualmente um parto difícil. Tendo começado a trabalhar nela em 1932, só quatro anos depois, após a morte de Leonardo Coimbra, ocorrida em 1936, Marinho se decidiu definitivamente a concretizá-la. Ainda assim, foram precisos mais nove anos até que ela finalmente viesse à luz.

A obra, sem querer ser “apologética”, “mesmo no melhor sentido helénico do termo” (Marinho, 1945, p. 11), procura fazer, contudo, a defesa do valor filosófico da obra do “seu Mestre”. Designamo-lo como o “seu Mestre” porque o próprio Marinho assim o fez, em múltiplas ocasiões. Daí, desde logo, o ter-lhe dedicado os seus *Aforismos sobre o que mais importa*, daí, de forma ainda mais significativa, o ter escrito esta obra, *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra: introdução ao seu estudo*, na qual se assumiu, logo a abrir, como “discípulo de Leonardo Coimbra na Faculdade de Letras do Porto e para a vida inteira”. Foi, aliás, paradoxalmente, por isso, que o próprio Marinho descurou o valor filosófico da obra leonardina.

Como ele próprio escreveu, numa carta a Álvaro Ribeiro:

A mim também o valor de Leonardo como pensador estava, de certo modo, encoberto, pois como sempre, o discípulo sente e vê bem o valor do Mestre enquanto Mestre mas está sempre um tanto cego para o significado e o essencial valor da sua mensagem espiritual. (Marinho, 1989, p. 49).

Como é óbvio, não é essa uma razão para que a elevada estatura de Leonardo Coimbra enquanto Mestre não deva ser realçada, como o foi, desde logo, por José Marinho. Daí, a título de exemplo, o tê-lo caracterizado como um Mestre “no mais nobre sentido da palavra”, “como ninguém em Portugal” (Marinho, 1989, p. 48).

No entanto, como o próprio Marinho advertiu, a elevada estatura de Leonardo Coimbra enquanto Mestre não nos deve levar a não prestar a devida atenção à sua obra filosófica. Se importa, em nome da justiça, reconhecer essa sua elevada estatura enquanto Mestre, importa igualmente reconhecer a sua não menos elevada estatura enquanto autor, escritor filosófico, como o próprio Marinho o fez – daí, desde logo, o dizer-nos que foi com Leonardo que “pela primeira vez se escreveu em Portugal com o propósito de expor uma filosofia original com todo o desenvolvimento” (Marinho, 2001, p. 65), daí ainda o ter defendido que foi ele “o homem que mais larga e mais universalmente, com mais elevação e mais sentido de profundidade, pensou” (Marinho, 2001, p. 72), nessa medida, “o que deixa uma herança mais grandiosa e bela” (Marinho, 2001, p. 36).

#### **4 – O Significado e Valor da Metafísica enquanto projecção da plena revelação do “Enigma do Ser”**

Sabemos hoje que Leonardo Coimbra não permaneceu exactamente para José Marinho como um “Mestre para a vida inteira”. Já, aliás, numa das versões para o prefácio dos seus *Aforismos*, havia Marinho assumido algum “afastamento” relativamente a Leonardo (Marinho, 1994, p. 87: “Dedico esta obra ao sr. Dr. Leonardo, meu professor de Psicologia e Lógica na Faculdade de Letras do Porto, de cujo pensamento o meu hoje se afasta sensivelmente.”). Numa carta dirigida a José Régio, escrita no ano de 1947, vai ainda mais longe, chegando mesmo a referir-se a Leonardo como o seu “ex-Mestre” – nas suas palavras:

Agora, mais do que nunca, queria eu saber o que pensou, ou intimamente sentiu, na última fase da conversão, e perante a terrível dor e a morte, o meu mestre, ou ex-meu-Mestre Leonardo. E digo ‘ex’ não por orgulho, mas como mais uma prova de funda estima e comovida gratidão a ti, irmão, que me deu o Destino invisível. Discípulo para a vida, e para a vida da mente, certamente o sou do Espírito que nele ‘fizera sua morada’ (expressão dele próprio), não do homem. Pois quem será discípulo de um homem? Nem de um homem-deus, nem do Deus-homem posso sê-lo. E por isso estou tão longe do cristianismo, pelo menos na sua interpretação habitual. (Marinho, 1989, p. 118).

Desta passagem podemos, aliás, deduzir que o motivo maior para esse “afastamento” foi a “conversão” de Leonardo Coimbra ao cristianismo, como o próprio Marinho nos parece confirmar noutras passagens da sua obra:

Num ponto, porém, o autor se separa, não sem melancolia, do seu mestre e da grande maioria dos homens. Ele não crê no homem e espera pouco do homem e espera mesmo pouco no Deus-Homem. Ele crê e espera em Deus como Espírito. (Marinho, 1998, vol. I, p. 95); O cristianismo não me apareceu assim como a religião da verdade, mas como a religião do amor e da redenção; não como a religião de Deus, mas como a religião do homem. Toda a minha dificuldade na interpretação do meu Mestre Leonardo Coimbra procede disto e assim também se explica a minha difícil inserção no mundo do pensamento português. (Marinho, 1994, p. 365).

Apesar destas palavras, o pensamento marinhiano nunca se oporá, por inteiro, ao pensamento leonardino – e isto apesar dos caminhos divergentes de ambos: da “metafísica para a religião”, no caso de Leonardo, como vimos; da “religião para a metafísica”, no caso de Marinho.

A obra em que esse caminho aparece mais expressamente delineado tem por título *Significado e Valor da Metafísica*. Obra inacabada, em que Marinho trabalhou, pelo menos, entre os anos de 1937 e 1943, ela é, ainda assim, a nosso ver, uma das mais fundamentais obras marinhianas, dado que nela se fixam os dois horizontes contrapolares à luz dos quais é possível reconstituir o desenvolvimento de todo o pensamento marinhiano – a saber: o horizonte do drama da existência e o horizonte do enigma do ser. É, com efeito, na nossa perspectiva, entre esses dois horizontes contrapolares que Marinho traça o seu próprio caminho filosófico – a saber: passar do sentido da angústia, do drama, ao sentido do enigma, ou seja, em suma, passar da Religião à Metafísica. Segundo o próprio José Marinho, esse não pode deixar de ser, aliás, o caminho da Filosofia – daí, a título de exemplo, estas suas palavras:

A filosofia é um acto de conhecimento cuja raiz é o sentido enigmático do ser de que a inquietação é dramática forma.” (Marinho, 1945, p. 22); Nós pensamos que a metafísica deve manter a sua independência e reconquistar, para além do sentido do drama de existir, o sentido do enigma. (Marinho, 1996, p. 174).

### **5- A Teoria do Ser e da Verdade enquanto esforço de fixação de uma “ontologia do espírito”**

Conforme o antecipado, a *Teoria do Ser e da Verdade* constituiu-se como a expressão máxima, ainda que não última, da “filosofia do espírito” mari-

nhiana. O que nela se procura fixar é, como o próprio autor da obra assume na sua introdução à mesma, uma “ontologia do espírito” – expressão que, como refere, “ocorre no último livro de Leonardo Coimbra”, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* –, dada a alegada insuficiência de toda a “ontologia do ser enquanto ser”:

Os caminhos de toda a ontologia do ser enquanto ser, quer ontologia de Deus, quer ontologia do homem, vão a nenhures, à irremediável cisão. Se fosse já agora lícito assim dizer, poderia advertir-se que toda a estática e dinâmica teorese aporta aqui a uma ontologia do espírito”.

Ainda nas palavras do autor da *Teoria*, “o espírito não é, no homem, um ser que se acrescenta ao ser, mas sim a maneira como o ser do homem eminentemente é” (Marinho, 1996, p. 102), o seu “autêntico ser” (Marinho, 1994, p. 248). Nessa medida, a “viagem” que a *Teoria* prefigura cumpre-se na medida em que o homem *se torna* “espírito”. Como? Ainda nas palavras do próprio Marinho, o homem “torna-se espírito ao interrogar-se sobre o enigma que é para si” (Marinho, 1996, p. 382) – “não só [sobre] o enigma que o homem é para si, mas, mais fundamente, [sobre] o enigma que nele é o ser da verdade para si” (Marinho, 1996, p. 396). E isto porque, alegadamente, ao interrogar-se apenas sobre o “enigma que ele enquanto homem é para si”, não atinge ele o “mais fundo enigma”, não atinge ele o “ser do seu próprio ser” (Marinho, 1996, p. 408).

Daí, dir-se-ia, a pulsão interrogativa que percorre toda a *Teoria do Ser a da Verdade*, a pulsão da própria “interrogação fundamental”, por Marinho definida como

a que não pode dar-se por cumprida, a que nunca é feita e recusa todo o facto enquanto tal, a que jamais se cumpriu num passado, ou está segura nalgum presente de último e definitivo responder, a que só aparentemente se cumprindo e anulando em qualquer forma de saber filosófico, teológico ou científico, sempre se restabelece (Marinho, 1961, p. 58).

Em suma: Marinho procurou, na sua *Teoria*, fixar uma “ontologia do espírito”, determinando as diferentes etapas da “história do espírito” enquanto horizonte de constituição de todo o ser enquanto tal, inclusivamente do ser divino. Não cabe aqui fazer essa reconstituição. Apenas salientamos que por mais perfeito que seja o “saber do espírito” revelado na *Teoria*, ele será, ainda e sempre, um saber incompleto, um saber em aberto.

## 6 – Os Elementos para uma Antropologia Situada enquanto “viragem” para um “pensar situado”

Apesar de ter sido uma “obra de encomenda”, não deixa de ser significativo que a obra que se seguiu à *Teoria*, publicada em 1961, tenha sido os *Elementos para uma Antropologia Situada*, publicada cinco anos depois. Ela marca uma “viragem” no pensamento marinhiano – de uma “ontologia fundamental” para um “pensar situado” –, “viragem” que só não é completa porque a ideia de um “pensar situado” não é de todo nova. Ao invés, ela esteve sempre presente na meditação marinhiana<sup>1</sup>.

Ainda que não haja, de todo, uma coincidência entre ambos os percursos, não deixa de haver algum paralelismo entre os percursos do filósofo português José Marinho e do filósofo alemão Martin Heidegger. Com efeito, como é sabido, também após ter procurado fixar uma “ontologia fundamental”, desiderato que procurou concretizar na sua célebre obra *Sein und Zeit*, o pensamento heideggeriano sofreu uma inflexão, uma “viragem”, em prol de um “pensar situado”, um “pensar da terra”, através do qual Heidegger procurou superar os bloqueios intrínsecos à constituição de uma “ontologia fundamental”.

Ainda que a *Teoria do Ser e da Verdade* não seja propriamente o *Sein und Zeit* marinhiano, algo de similar se passou no pensamento de José Marinho. Com efeito, após a *Teoria*, Marinho já nada poderia acrescentar de substantivo – recorde-se que ela se pretendeu concretizar enquanto “obra definitiva de filosofia em que [ele, Marinho] resolvesse todos os problemas”. Ainda que o tenha procurado fazer – através da inacabada obra *Assumpção do Nada*<sup>2</sup> –, um bloqueio insuperável permanecia, bloqueio esse que só um “pensar situado”, um “pensar da terra”, poderia superar.

---

<sup>1</sup> Ela emergiu, pelo menos, já na década de quarenta, no rescaldo da publicação da obra *O Problema da Filosofia Portuguesa* de Álvaro Ribeiro, datada de 1943 – altura em que Marinho redigiu uma série de textos coligidos sob o título geral de “Filosofia e Filosofia em Portugal” –, e estendeu-se por toda a década seguinte, da qual datam, aliás, as primeiras versões da *Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo*, expressão máxima desse “pensar situado”. Ainda assim, podemos falar de uma “viragem” dado que, como escreveu Jorge Rivera, “só após a *Teoria* o pensamento de Marinho parece deter-se no que em outros filósofos é considerado como adquirido ou imediato: a dimensão humana, a circunstancialidade situada de toda a filosofia” [cf. *A Doutrina do Nada: o pensamento meontológico de José Marinho* (TD), Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1998, p. 14].

<sup>2</sup> A qual, na tese de Jorge Rivera, “extrema ainda o que na *Teoria* somente na cisão extrema se vislumbrava: o trânsito e o recurso do instantâneo ao genésico que conduz para além do ser, a uma excedência do horizonte ontológico” [cf. *ibid.*, p. 541].

Com efeito, tal como o humano é sempre ele e a sua “circunstância” – e por isso toda a antropologia terá que ser sempre, em última instância, uma antropologia situada –, assim também o “espírito” é sempre ele e a forma como efectivamente se realiza, de forma diversa, no espaço e no tempo. Defender que a história do ser é a história da realização do “espírito”, é pois, ainda e sempre, uma mera propedêutica ao pensar que mais importa: não ainda aquele que apreende a história do ser como história da realização do “espírito”, mas sim já aquele que apreende a forma como o “espírito” efectivamente se realiza, de forma diversa, em cada universo espaço-temporal. Daí, aliás, a importância da cultura: é ela esse universo em que o “espírito” se cumpre.

### **7 – A Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo enquanto “visão integral”**

Foi a *Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo* a derradeira obra de Marinho. Publicada já postumamente, um ano após a sua morte, constitui-se ela, na nossa perspectiva, como a expressão maior do seu pensamento. Não porque nela José Marinho tenha, finalmente, conseguido resolver “todos os problemas”. Não o conseguiu nesta obra, tal como não tinha conseguido na *Teoria do Ser e da Verdade*, tal como, atrevemo-nos a dizê-lo, não o conseguiria jamais, por mais obras que viesse ainda a escrever. Por uma simples mas ainda assim suficiente razão: não há “receitas” universais, dado que o “espírito” se realiza de forma irredutivelmente diferente em cada universo espaço-temporal, em cada universo histórico-cultural.

Nessa medida, o que restava a José Marinho pensar era a forma como o “espírito” se tem realizado na cultura portuguesa. Eis, precisamente, o que fez nesta obra, debruçando-se, em particular, sobre o pensamento português contemporâneo. Não vamos aqui reconstituir essa visão marinhiana – fizemo-lo já na nossa Dissertação de Doutoramento, intitulada *Fundamentos e Firmamentos do Pensamento Português Contemporâneo: uma perspectiva a partir da visão de José Marinho*, aprovada, na Universidade de Lisboa, em 2004<sup>3</sup>. Gostaríamos apenas, aqui e agora, de ressaltar o seguinte, em jeito

---

<sup>3</sup> Como aí devidamente expusemos, começa José Marinho na *Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo* por elencar os autores que considera serem “os mais significativos” – a saber: Amorim Viana, Antero de Quental, Cunha Seixas, Sampaio Bruno e Leonardo Coimbra. Apesar de afirmar expressamente que “os nossos antepassados desde o século XII não estiveram a dormir em matéria de filosofia”, defende, igualmente de forma expressa, que “é Amorim Viana o pensador que procura pela primeira vez garantir a autonomia do pensamento filosófico em Portugal” (Marinho, 1976, p. 5).

de conclusão deste nosso périplo: porque o “saber do espírito” é, em última instância, o saber como o “espírito” efectivamente se realiza, de forma diversa, em cada cultura, em cada comunidade, em cada um de nós, o “saber do espírito” é, ainda e sempre, um saber infundável, um saber sem “cúpula”.

Foi, de resto, também por saber isso que José Marinho foi um filósofo “integral” mas não “integralista”. Foi um “filósofo integral” porque a sua visão da nossa cultura é tanto do “espírito” quanto da “terra”. Não foi, contudo, um filósofo “integralista”, porque, ao contrário de outros, nunca considerou a nossa cultura superior a qualquer outra. Para Marinho, tal como não há filosofias superiores, também não há culturas superiores. O que há são diferentes tradições culturais e filosóficas, que importa, tão-só, valorizar nas suas irredutíveis diferenças. Por isso, por valorizar a diferença, nunca Marinho procurou refutar qualquer tradição filosófica – “as filosofias não se refutam, compreendem-se” –, por isso, por valorizar a diferença, procurou Marinho realçar, tão-só, o mais profundo sentido da nossa cultura.

## 8 - Conclusão

Do exposto, conclui-se, pois, que o percurso filosófico de José Marinho teve como marcos fundamentais três obras: *Significado e Valor da Metafísica*, *Teoria do Ser e da Verdade* e *Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo*. Na primeira, *Significado e Valor da Metafísica*, prefigurou, Marinho, aquela que é, a seu ver, a via da filosofia: passar do sentido do Drama da Existência para o sentido do Enigma do Ser. Na segunda, *Teoria do Ser e da Verdade*, por sua vez, expôs, Marinho, a sua Gnose, a sua revelação do Enigma, à luz de uma “ontologia do Espírito”, minuciosamente desenvolvida.

A nosso ver, o percurso filosófico marinhiano conclui-se, contudo, com a obra *Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo*, publicada já postumamente, um ano após a sua morte. E isto porque, como aqui defendemos, o “saber do espírito” é, em última instância, o saber como o “espírito” efectivamente se realiza, de forma diversa, em cada “situação”. Daí o seu conceito de “filosofia situada”, “situadamente portuguesa”, à luz do qual se debruçou José Marinho sobre a expressão filosófica na nossa cultura. Não, de todo, para afirmar qualquer espécie de “superioridade” – propósito por si só absurdo, dado que todas as culturas, sem excepção, são sempre já expressão do “espírito” –, mas, tão-só, para afirmar a sua diferença, a sua irredutível diferença.

Concluindo-se o percurso filosófico marinhiano com a obra *Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo*, não corresponde esta, contudo, à terceira etapa desse percurso, desde logo porque as primeiras versões da mesma são anteriores à data de publicação da *Teoria do Ser e da Verdade*. A nossa visão sobre a obra de José Marinho é análoga à “visão do espírito” marinhiana: “Não há primeiro Deus, depois o Universo, depois outra vez Deus.” (Marinho, 2001, p. 587). Numa mais aguda perspectiva hermenêutica, devemos antes encarar essas três etapas enquanto expressões complementares de uma mesma e única visão. Visão integral, como dissemos, porque, simultaneamente, visão do Drama da Existência e do Enigma do Ser. Visão integral, como dissemos, porque, simultaneamente, visão do Espírito e da Terra.

### **Obras de José Marinho referidas**

*O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra: introdução ao seu estudo*, Porto, Livraria Figueirinhas, 1945.

*Teoria do Ser e da Verdade*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961.

*Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1976.

*Estudos sobre o pensamento português contemporâneo*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1981.

*Correspondência*, vol. do apêndice documental de *A meditação do tempo no pensamento de José Marinho*, Dissertação de Mestrado em Filosofia de Jorge Croce Rivera, Lisboa, Universidade de Lisboa, 1989.

*Aforismos sobre o que mais importa*, “Obras de José Marinho”, vol. I, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994.

*Significado e Valor da Metafísica e outros textos*, “Obras de José Marinho”, vol. III, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1996.

Apêndice documental (3 vols.) de *A Doutrina do Nada: o pensamento meontológico de José Marinho*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia de Jorge Croce Rivera, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1998.

*O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e outros textos*, “Obras de José Marinho”, vol. IV, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001.

# DELFIN SANTOS: O LEGADO DA 1ª FACULDADE DE LETRAS DO PORTO E DO IDEÁRIO DA *RENASCENÇA PORTUGUESA*

Artur Manso

(Instituto de Educação da Universidade do Minho)

## Propósito

A intenção deste trabalho é relevar, ao longo da obra de Delfim Santos (1907-1966), a herança da *Renascença Portuguesa* plasmada na 1ª Faculdade de Letras do Porto por influência directa de Leonardo Coimbra que a fundou e lhe imprimiu um singular funcionamento, tendo o seu ensino contribuído, num curto espaço de tempo, para ajudar a formar um escol de pensadores como até então Portugal não tinha conseguido. A sucessão que continua viva e activa, mostra como o ideário renascente e o magistério de Leonardo são fundamentais na extensa e original obra destes autores que embrenhados de um forte sentimento nacionalista, souberam alargar essa herança, contribuindo de forma decisiva para a reforma da mentalidade do povo português e a valorização do seu pensamento especulativo. Ver-se-á como pessoas distintas e pensamentos diferenciados, se agregam em torno de uma definição do Homem Português e do seu destino, que é idêntico ao destino de todos os outros homens e restantes Povos cumprindo a vocação ecuménica que lhes coube em sorte.

1. Delfim Santos matriculou-se em 1927 na Faculdade de Letras do Porto em Ciências Histórico-Filosóficas, escola criada em 1919 por Leonardo Coimbra (1883-1936), tendo aí terminado a sua licenciatura, em 1931. Em 1932 inicia o estágio para professor do ensino liceal no Liceu Normal de Coimbra que concluiu em 1934 em Lisboa no Liceu Normal Pedro Nunes, tendo de seguida, ainda na capital, lecionado no Liceu Camões e Gil Vicente. No outono de 1935 parte com uma bolsa da Junta de Educação Nacional (1935-37) para Viena, estando até 1942 quase sempre ausente do país, tempo que repartiu por Viena, onde contactou com o *Círculo de Viena* (positivismo lógico), Berlim, período em que se interessou pelo pensamento de Nicolai Hartmann, Heidegger, Eduard Spranger, tendo oportunidade de contactar de perto com o pensamento e autores reconhecidos como Husserl, Heisenberg e Piaget. Neste período ainda passou por Inglaterra e redigiu o

relatório de estudos apresentado à Junta Educação Nacional onde se propunha investigar a Filosofia das Ciências e que foi publicado em 1938 com o título *Situação valorativa do positivismo*<sup>1</sup>, onde desenvolve a tese de que o positivismo se resolve por si mesmo ao considerar ser impossível investigar os enunciados metafísicos, assentindo à corrente fenomenológica e existencial. Estas escolhas reflectem a formação inicial dos estudos filosóficos e pode ser conferida quando descreve o contraste entre o que era o ensino da filosofia na Faculdade de Letras do Porto e a atitude dos mestres que aí leccionavam, e o que era a mesma educação em Coimbra, cujos professores que lá encontrou no primeiro ano da formação pedagógica, o desiludiram: a Faculdade de Letras do Porto tinha-lhe inculcado a livre procura do conhecimento de forma crítica e problemática; em Coimbra continuava o ensino universitário clássico, dogmático e livresco, influenciado pelo positivismo dominante, assente na figura e estatuto do todo poderoso *lente*. Do seu lado, sentia-se próximo do método de Leonardo que assentia:

Nenhuma nação pode viver sem cultura e as formas de cultura são todas hoje de carácter universalista: a Ciência, a Filosofia, a Arte, a Técnica, e até as Religiões (Coimbra, 2010: 152).

Será este espírito que fortalecerá nos anos de formação enquanto bolseiro e mesmo que não gostasse que o referissem como discípulo de Leonardo, acompanhava-o na liberdade e problematicidade do método e no interesse pela relação filosofia e cultura:

A autêntica cultura é por natureza filosófica. Pertence a um tipo universal de interrogação de todos os saberes e não apenas de um sector, como acontece ao especialista (Santos, 1987: 444-445).

A demanda pela reforma do ensino, em especial o universitário, foi outro elo da ligação entre ambos, mas já não o segue no antirracionalismo das suas propostas intuicionistas e em parte do seu criacionismo. Fruto da pedagogia *libertária* em que se formou na Faculdade Letras do Porto, Delfim revela uma faceta provocadora aquando da realização, em Coimbra, das provas pedagógicas, que foram arguidas, entre outros, por Joaquim de Carvalho e similares exames como a Tese de doutoramento em Ciências Filosóficas apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra em 1940,

---

<sup>1</sup> Cf. Santos, D. (1982). “Situação valorativa do positivismo”, em *Obras completas*, I, 2ª ed.. Lisboa: FCG, pp. 51-195.

intitulada *Conhecimento e realidade*<sup>2</sup>. Esta atitude desafiadora da autoridade em prol da defesa e crítica de uma linha de pensamento e de um ideário próprio é comum a todos aqueles que fizeram a formação na Faculdade de letras do Porto<sup>3</sup>. São as temáticas antropológica e gnosiológica que estão no centro da sua reflexão proporcionando-lhe uma dimensão metafísica, pois em seu entender:

Todos os cânones são principalmente insuficientes e sempre assim será, porque realidade e pensamento são dois estranhos que se pretendem conhecer sem para isso possuírem qualquer padrão comum que lhes possa servir de critério comparativo (Santos, 1982a: 145).

A reflexão aparece valorizada em relação à ciência e o ser ganha sentido na perspectiva do tempo. Assumindo-se como crítico do facto de a especialização ter levado sucessivamente a uma maior separação entre conhecimento científico e saber humano, nesta vertente, a formação alemã ajudou-o a solidificar aquilo que se pode entender como um modelo educativo assente na cultura geral, integrando nela as diversas ciências, tal como defende Leonardo Coimbra quando afirma haver uma *linha cultural* disseminada em todos os aspectos da vida social moderna uma vez que o “homem antes de ser um especialista é um homem, e só será um homem completo com as capacidades científicas, filosóficas, estéticas e técnicas” (Coimbra, 2010: 177). Criticar o especialismo não é o mesmo que renegar o valor das ciências naturais mas sim recusar a sua supremacia e a exclusividade que passaram a ter na formação escolar em todos os níveis. Para Delfim Santos a filosofia tem um carácter aporético e interessa-se por esclarecer as incertezas do pensamento em confronto com a realidade, juntando-se a Leonardo e ao alemão Hartmann na crítica ao *cousismo*, ao “vício que consiste na projec-

---

<sup>2</sup> Cf. Santos, D. (1982). “Conhecimento e realidade”, em *Obras completas*, I, 2ª ed.. Lisboa: FCG, pp. 275-351.

<sup>3</sup> Santana Dionísio seu colega da Faculdade de Letras do Porto que também repartiu a formação pedagógica entre Coimbra e Lisboa, procede a uma amarga descrição do ambiente que reinava nas Faculdades de Letras, considerando-o claustrofóbico para o ensino e a aprendizagem, cf. Dionísio, S. s/d (1931). *Do Ensino da Filosofia nos Liceus* (Breve Relatório de um Ano de Prática Pedagógica no Liceu José Falcão Coimbra, precedido de um introito acerca do Ensino da Filosofia nos Liceus), Tip. Costa Carregal, e em *A Filosofia como Objecto da Pedagogia* (1952), afirma que no Porto o ensino da Filosofia era *pericial*, fortemente animados com um discreto fogo de *inquietação metafísica*, decorrendo numa vivificante atmosfera de cursos livres, de bom e intenso convívio, enquanto em Lisboa esse ensino era *cavernoso e tirânico* (cf. p. 102).

ção ilegítima do ontológico sobre o lógico” (Santos, 1982a: 262), pois como dizia em outro lado “posso interrogar-me sobre “que” é uma mesa, mas não sobre “quem” é uma mesa” (Santos, 1982b: 155). A filosofia é transcendental, não se atém à experiência e a ciência é objectiva, versando apenas sobre os objectos que se dão à experimentação:

pela existência opera-se o trânsito das coisas ao objecto; do outro ao indivíduo e à pessoa; do “ele”, indiferenciado e anónimo, ao “tu” particular e íntimo, pela amizade ou pelo amor. A existência, a própria existência de cada um de nós, não é apenas o centro do nosso mundo, mas o que dá significado ao mundo nosso e ao mundo de cada um dos outros (Santos, 1982b: 156).

O homem é um animal social e não se mede pelas leis científicas porque não é uma coisa, mas sim uma unidade que se encontra ligada à plenitude do Universo. A filosofia deve atender a todas as preocupações dos existentes e para isso tem que incluir a lógica, a antropologia, a gnosiologia, a epistemologia, a metafísica e a ontologia, pois o homem é um ser situado e em relação. As dúvidas que assolam os existentes persistem em todo o tempo e lugar, com formas diversas e configurações diferentes, não cabendo em qualquer enunciado científico:

O verdadeiro problema tem raízes no incondicionado e a filosofia compreendê-lo-á tanto melhor quanto mais incondicionada for a região de reflexão donde partir; o contrário deverá ser dito para a ciência, cuja actividade consiste em condicionar preliminarmente as regiões particulares da experiência a que todo o saber se deverá referir univocamente (Santos, 1982a: 239-240).

Como é sabido, Delfim Santos em 1943 ingressa na Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, como assistente de Ciências Pedagógicas e sete anos depois, em 1950, é nomeado professor catedrático desse mesmo grupo. Esse imenso salto na carreira não lhe diminuiu o olhar crítico sobre a realidade, tendo percebido atempadamente que o raro grau que acabava de alcançar não lhe permitiria orientar a reformas pedagógicas que se impunham para Portugal poder acompanhar o progresso das ciências, continuando estes estudos a ser negligenciados, colocando à margem a opinião sobre o assunto do único professor catedrático da área. Para dirigir as reformas que urgiam, por várias vezes expôs as suas ideias para a criação de um Instituto Superior

de Educação, mas a Universidade nunca apoiou os seus intentos, mostrando total desinteresse pela área da pedagogia, impedindo, desta maneira, a formação de investigadores e o desenvolvimento desta área de conhecimento que nos países mais desenvolvidos já tinha conhecido avanços significativos. Em 1963 passou a dirigir o Centro de Investigação Pedagógica que, por sua sugestão, a Fundação Calouste Gulbenkian, instituição filantrópica privada que, entre outros objectivos, visa ajudar a preparar os cidadãos para o futuro, tinha posto a funcionar. Álvaro Ribeiro refere nas *Memórias de um letrado* aquando da reabertura da Faculdade de Letras da Universidade do Porto em 1960 que o justo era ter confiado a sua direcção a um dos seus melhores discípulos, Delfim Santos que possuía os mais altos graus universitários não devidos a favores políticos, mas em consequência das provas públicas prestadas. Mas se continuava à margem das reformas, ainda mais afastado ficaria do desejo de Álvaro Ribeiro. Para lá dos interesses políticos na decisão destes cargos, a Universidade já estava rendida à organização técnica e positivista que era contrária, como se verá de seguida, ao ideário da escola em que se formou e que preservará nas suas vertentes mais fortes: a filosófica e a pedagógica, partilhadas criticamente com o mestre Leonardo e a maior parte dos colegas da Faculdade, destacando-se, José Marinho, Álvaro Ribeiro, Agostinho da Silva, Santana Dionísio, Adolfo Casais Monteiro<sup>4</sup>.

2. Sobre a herança filosófica e intelectual de Leonardo Coimbra em Delfim Santos, aquando do convite que lhe endereçou o Centro de Estudos Humanísticos do Porto, em 1956 para evocar os vinte anos da sua morte, escreve:

Conhecemos Leonardo Coimbra nesta cidade do Porto, seguimos os seus cursos na Faculdade de Letras desta Universidade, no seu convívio forjamos uma vocação e um destino [...] vinte anos depois da sua morte, tentaremos mostrar quanto é actual e viva, valiosa e fecunda, a orientação do seu pensamento de alto valor formativo (Santos, 1982b: 225).

Delfim Santos colaborou ou acompanhou, tal como parte dos seus mestres e colegas de escola em vastas publicações como *A Águia*, *Princípio*, *Revista de Portugal*, *O Diabo*, *Sol Nascente*, *Linha Geral* e outras como a *Seara Nova*<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Cf. Santos, D. (1998). *Obras completas – Correspondência*, IV. Lisboa: FCG.

<sup>5</sup> O Movimento e a Revista *Seara Nova* surgiram em 1921 por iniciativa de Raul Proença (1884-1941) e influência de António Sérgio (1883-1963) e Jaime Cortesão (1884-1960), projecto eminentemente social e político, com uma forte incidência na análise educativa que acolheu autores ligados à *Renascença Portuguesa* e à revista *A Águia* que teve o seu

que era severamente criticada pelo seu amigo Álvaro Ribeiro, que a descreve como socializante e positivista de fraco valor nacional, mas que também foi participada por outros colegas como Agostinho da Silva e Santana Dionísio. Delfim Santos foi, assim, um membro destacado do escol que o ideário renascente propalado na Faculdade de Letras do Porto ajudou a formar. Digo escol porque não concordo com a designação *Escola Portuense* sinalizada por Pinharanda Gomes<sup>6</sup>, sentindo-me mais próximo da denominação *Escola Renascente* sugerida por Renato Epifânio<sup>7</sup>, mas como este ideário é anterior à efémera experiência da respectiva Faculdade, a *Renascença Portuguesa* surgiu em 1912, vindo a ter uma sucessão, com várias expressões, que se prolongam até aos dias de hoje em outros intelectuais de locais diversos, com e sem ligação ao Porto e a essa Faculdade, parece-me mais adequado falar em escol renascente para designar a reunião de todos aqueles que partilham os mesmos interesses intelectuais que, no essencial, são coincidentes com os da *Renascença Portuguesa*.

Entusiasmado pelos propósitos renascentes que animavam as suas buscas, escreve a Álvaro Ribeiro (21-Janeiro-1932) sobre a revista *Princípio* e a anunciada publicação de *O Diabo*, mantendo a esperança de que houvesse alguma renovação na *Seara Nova*, entendendo ser José Marinho o único que desejava renovar, agitando os temas e obrigando a discutir assuntos novos, informando-o, ainda, que se costuma encontrar com Leonardo. Em outra missiva (4-Junho-1932) manifesta crença que *A Águia* possa ser melhorada, precisando para isso de colaboradores que lhe acrescentem qualidade. Mas poucos meses passaram e em nova epístola (4-Janeiro-1933) refere que a *Renascença* está moribunda tal como *A Águia* que não serve para nada. Mesmo assim, mantinha o interesse pelo pensamento português (carta de 18-Fevereiro-1933), referindo conversas tidas com Joaquim de Carvalho, director da Imprensa da Universidade de Coimbra, que tencionava editar Amorim Viana, bem como Newton de Macedo, Agostinho da Silva, Adolfo Casais Monteiro e José Marinho, com excepção do primeiro, todos ligados, como professores ou alunos, à Faculdade de Letras do Porto. Nesta ambiência são muitas as similitudes na reflexão pedagógica de Delfim Santos e

---

início em 1912, por onde Sérgio e Cortesão também passaram.

<sup>6</sup> Cf Gomes, P. (2006). “Escola Portuense: uma introdução histórico-filosófica”, em AAVV, *Actas do congresso internacional pensadores portuenses contemporâneos 1850-1950*, I, Lisboa, IN-CM/UCP-CRP, pp. 37-111, texto que corresponde com acertos ao ensaio (2006). *A Escola Portuense: uma introdução histórico-filosófica*. Porto: Caixotim.

<sup>7</sup> Cf. Epifânio, R (2019). “Cinco deambulações pró-lusófonas”. *NOVA ÁGUIA – Revista de Cultura Para o Século XXI*, 24, 2º semestre 2019, pp. 201-204.

Leonardo Coimbra, nomeadamente no enfoque dado à inteira liberdade e autonomia do educando, onde a escola e a vida devem formar um todo, sem limitar a possibilidade de cada um se afirmar como diferente, devendo o ensino, em todos os seus níveis, ser totalmente gratuito, pois só assim se pode recrutar e formar os indivíduos intelectualmente mais válidos. Para Coimbra a educação competia garantir um são crescimento dos indivíduos, dotando-os das capacidades de triunfo na vida, tendo sempre como preocupação formar espíritos totalmente livres uma vez que:

Educar é cultivar as liberdades criadoras da cultura nacional-humana [...] cultivar as liberdades e não fazê-las, porque estas são propriedade intrínseca do indivíduo psicossocial que é o homem; liberdades criadoras da cultura, porque esta resulta efectivamente da cooperação de todos os indivíduos psicossociais atrás definidos (Coimbra, 2010: 153).

O anarquismo que o influenciava levava-o a defender a liberdade absoluta, que se tornava a condição da educação cívica, da autonomia moral, do domínio técnico e da arte, ou seja, de um plano de educação/formação integral do Homem que se insere numa determinada Pátria ou Nação, para daí se abrir a todo o mundo, entendendo, por isso que a preocupação última da educação deveria ser a cultura nacional-humana, tendo por função a “Criação e expansão dum lusitanismo, que seja a travessia do espírito cultural em almas portuguesas” (Coimbra, 2010: 170).

Delfim insere a sua reflexão no mesmo sentido e em carta para Álvaro Ribeiro (21-Janeiro-1932) mostra ter interesse na *Enciclopédia Anarquista*, mesmo que não saiba quem a publica, esperançado que está na possibilidade de renovar esta doutrina à luz da filosofia actual e da física em construção. Para Delfim Santos o homem deve ser capaz de pensar o mundo e o lugar que nele ocupa e nessa senda, o conhecimento que a escola ministra é uma parte da cultura, mas não é toda a cultura:

a pedagogia actual sabe que é muito mais importante criar e desenvolver uma certa forma de pensamento do que transmitir o tipo de conhecimento que lhe é correspondente (Santos, 1982a: 247).

A educação deve ter como prioridade adaptar o indivíduo à sociedade:

a educação pretende adaptar o espírito subjectivo ou individual [...] ao espírito objectivo, histórico do meio, povo ou raça em que o indivíduo surgiu [...] conquanto cada homem seja em si sempre um indivíduo, não é

ainda uma pessoa enquanto não encontra o meio de relação com a cultura da sua época (Santos, 1982b: 404).

3. A herança da escola onde se formou destaca-se, ainda, na sua colaboração em torno do projecto da *Renovação Democrática*, no qual Álvaro Ribeiro colocava grandes esperanças, tendo feito um considerável esforço para poder contar com a sua participação como é bem notório no avultado número de cartas que lhe endereçou<sup>8</sup> e às quais Delfim vai respondendo, no início com alguma cautela. Em carta a Álvaro Ribeiro (22-Fevereiro-1932) diz ter sabido da *Renovação Democrática* e que Leonardo lhe falou dela (presume-se que com pouca simpatia) mostrando por isso o desejo de ter mais e melhor informação. Algum tempo depois já na posse de um conhecimento mais consistente sobre o Movimento, em outra missiva (9-Março-1932) responde a Ribeiro afirmando estar de acordo com os princípios programáticos que já tinham sido anunciados:

tenho compreendido nos últimos tempos quanto é diabólica a acção da burguesia na sociedade. Imputo-lhe mesmo todos os atritos sociais, toda a desvalorização da vida e toda a diminuição do indivíduo. De modo que quanto ao primeiro ponto, o ataque à burguesia, estou absolutamente de acordo e ao vosso lado. *Incondicionalmente*. Quanto à afirmação positiva duma atitude política estou também de acordo com o vosso direccionismo. Busco com ansiedade qualquer coisa de seguro neste domínio. Interprete seguro no sentido sério, pessoal e reflectido [...] não se trata de necessidade de *erudição* sobre isto, mas de conhecimento e reflexão. Cada vez mais sinto possibilidades de estreitar um esboçado abraço a (Max) Stirner, mas ao mesmo tempo sinto interesse em conhecer a estrutura do sindicalismo [...] participe ao Alvim e ao Veiga a minha solidariedade com a Renovação. Espero agora o *Manifesto* (Santos, 1998: 46-47).

Um ano depois, em nova carta (9-Março-33) diz achar o Manifesto da *Renovação* muito bom embora faça alguns reparos. O Movimento não contou com a adesão de Leonardo como é relatado em carta que Álvaro Ribeiro lhe endereça (6-Abril-1933), onde lamenta a sua adesão ao catolicismo que, em sua opinião, passou a influenciar as suas escolhas e seria a causa do juízo desfavorável que expressava sobre o Movimento:

---

<sup>8</sup> Cf. Ribeiro, A. (2001). *Cartas para Delfim Santos (1931-1956)*. Lisboa: Fundação Lusíada.

causa-me tristeza, a atitude do Leonardo. Porque o catolicismo dele vai reflectir-se no convívio e na atitude política. Sabe-se em Lisboa que ele disse o pior do manifesto da Renovação (Ribeiro, 2001: 66).

Nesta indefinição, em carta (18-Fevereiro-1933) Delfim manifesta ter-se incompatibilizado com Pedro Veiga e diz que Leonardo está do lado deles (mas, do que se depreende, não de Pedro Veiga), desejoso de poder fazer qualquer coisa, mas que espera messianicamente. Neste ambiente de incerteza, mostra sintonia com Álvaro Ribeiro e José Marinho, propondo-lhes abandonarem o Movimento e reeditar *Principio*, sob a direcção dos três, para vir a ser o órgão da *Renovação*. Queixa-se de Ribeiro estar em Lisboa e eles no Porto o que dificulta o trabalho de cooperação entre todos. Em epístola datada uns meses depois (3-Junho-1933), pressentindo já um desfecho sem glória para o Movimento, Álvaro Ribeiro menciona a Delfim:

há o perigo da R. D. se limitar à estreita política, a cair no erro dos antigos paridos, - quando ela só nos interessa como representante na política de uma atitude espiritual, de uma atitude perante a vida. O político só político, é horrível como o comerciante só comerciante; a tendência dos filiados é para se desinteressarem dos outros problemas humanos (Ribeiro, 2001: 75).

Delfim Santos, no ano de 1934, nos *Cadernos de Cultura Democratista*, publica o ensaio intitulado *Linha geral da nova universidade*<sup>9</sup> onde retoma algumas propostas fundamentais de Leonardo Coimbra. A *Renovação Democrática*, embora não tenha alcançado grande projecção, assumiu-se em pleno exercício da ditadura de Salazar, como Movimento socializante, laico, reformista e republicano, anti liberal e anti corporativo, que em termos doutrinários, pretendeu continuar a desbravar o caminho iniciado pelo escol da *Renascença Portuguesa*. Pedro Veiga, Álvaro Ribeiro, António Alvim e Eduardo Salgueiro em 1932 fizeram a sua apresentação em Lisboa, estando entre os seus ideólogos, Álvaro Ribeiro, José Marinho, Delfim Santos. O programa da *Renovação Democrática* assumiu três vertentes: política, pedagógica e económica e pretendia dotar o pensamento especulativo português de uma doutrina original, nacional, substituindo o hábito de seguir as doutrinas das escolas estrangeiras. A sua equipa pedagógica e científica abrangia diversas pastas: a pasta da Educação, cujo coordenador seria José Marinho; a pasta da Cultura, que ficaria a cargo de Delfim Santos; a pasta

---

<sup>9</sup> Cf. Santos, Delfim (1982). “Linha geral da nova Universidade”, em *Obras completas*, vol. II, 2ª ed.. Lisboa: FCG, pp. 373-390.

das Artes e Letras pela qual seria responsável Adolfo Casais Monteiro. Para Álvaro Ribeiro estava reservada a pasta da Propaganda, que segundo Pedro Veiga seria da mais “alta importância e ao seu titular era atribuído o título de Magistrado, competindo-lhe velar pela pureza da doutrina democrática e vigiar em todos os sectores (Jornais, Escolas, Academias, Partidos...) para que fosse desvinculada de erros e sofismas” (Veiga, s/d: 26, nota). Na organização que se anunciava a Universidade teria um importante papel e deixaria de ser uma instituição política que, em vez de formar, ia deformando as gerações moças, sendo preciso uma pedagogia assente na inteira liberdade de ensinar e aprender, com uma forte base humanista, pois como referia Álvaro Ribeiro, a Universidade continuava a opor-se ao “estudo livre, ao autodidatismo, ao livre exame, à liberdade de pensamento” (Ribeiro, 2004: 142) e, sendo assim, Delfim extremava:

A extinção da Universidade, só por si, valorizará imenso a nossa cultura; desaparecerá assim um valor negativo que inferioriza grandemente os possíveis valores positivos da cultura nacional (Santos, 1982b: 379).

Todos eles tinham o desejo que as Universidades formassem apóstolos do amor ao conhecimento por amor da verdade; apóstolos da justiça, por amor à igualdade; apóstolos da liberdade, por amor à diversidade de opiniões e de ideias; apóstolos da responsabilidade, por amor à humanidade, mas a realidade mostrava um ensino virado para a especialização. Delfim Santos propunha que a nova Universidade fosse composta por três faculdades: Filosofia – Ciências – Letras, explicando a sua orientação nacionalista:

No grupo de cultura portuguesa, especialização derivada da filologia românica, estudar-se-ia a nossa literatura, a arte e todos os outros aspectos da nossa evolução histórica, como história dos descobrimentos, da colonização, etc. Todas as manifestações da nossa tendência para a filologia e arqueologia seriam assim bem arrumadas num curso que desenvolveria todas as investigações respeitantes ao País (ib.: 387).

A Filosofia continuaria, como era desejo de Leonardo Coimbra, como agregadora de todo o saber, passando a Faculdade de Filosofia a ser a alma da Universidade, quer nos cursos de ciências, quer nos cursos de letras, uma vez que:

A ciência, enquanto problemática, é filosofia; as ciências, quando sistematizadas, são o caminhar dirigido pela reflexão filosófica ao longo da natureza (ib.: 381).

Com mais ou menos nuances a posição de Delfim Santos é coincidente com o ideário pedagógico que o movimento portuense da *Renascença Portuguesa* e, no seu seio, Leonardo Coimbra, vinham propondo para Portugal, que queriam a Universidade gerida democraticamente pelo Reitor em estreita colaboração com professores e alunos com assento nos vários Conselhos da Universidade:

A nova organização universitária terá de deslocar o tradicional ponto de apoio da sua antiga congénere. Não poderá continuar a ser a amputação consciente e voluntária do que mais importa: espírito de iniciativa, invenção, acção social e política. A nova Universidade será uma escola de trabalho e terá como únicos meios de selecção aqueles que ponham à prova, não o peso de um saber morto, mas o espírito de iniciativa, de crítica, curiosidade e inquietação pelos problemas do espírito. Ter um curso universitário é estar apto a servir os outros naquilo que as suas capacidades melhor exprimam a utilidade dessa acção (ib: 389).

Leonardo Coimbra anos antes tinha tornado pública a sua proposta de reorganização do ensino em Portugal, tratando-o nos vectores: “ciência, filosofia, arte e técnica”. No seu espírito reformista entendia que a filosofia tinha gozado por demasiado tempo do estatuto de conhecimento erudito, ligada às ciências da interpretação, mas agora era tempo de o par ciência-filosofia passar a coordenar a organização de todo o ensino:

Teríamos então o binómio ciência-filosofia distribuído hoje nas universidades em ciências da natureza e ciências do espírito e a filosofia, com os nomes de faculdades de ciência, contendo as primeiras e faculdades de letras, contendo as duas últimas (Coimbra, 2010: 174).

A fechar a hierarquia do ensino, previa Leonardo o *Instituto Superior da Educação Nacional*, composto pelos Reitores, homens de ciências e letras de reconhecido mérito social e cultural e pelos mais prestigiados professores de todos os graus de ensino. Especificamente, quanto à Universidade, Leonardo quase a encerrar a primeira década do século XX, em discurso parlamentar acerca das reformas de ensino que protagonizava para o povo

português, dizia que o mal da universidade residia no facto de já não ser animada por:

um nobre espírito de liberdade, uma lúcida compreensão humana da grande experiência de dor e amor que se ia fazendo [...] essa capacidade de quebrar a coesão psíquica de sentimentos e ideias, de aproximar com originalidade ideias, sentimentos afastados, é a melhor parte da liberdade (Coimbra, 2007: 36).

A traição à liberdade por parte das Universidades devia-se ao facto de se terem construído em sindicato de classe, usando de uma autonomia disfarçada que as isolava dos problemas da sociedade e das aspirações do povo que deviam servir. Leonardo descreve a Universidade como o campo do saber teórico seccionado na “faculdade de ciências de natureza, faculdade de ciências do espírito e faculdade de filosofia”, saber crítico e fundante que garante a validade da aplicação técnica ao nível da acção humana. As restantes agremiações do conhecimento como Belas-Artes, Medicina, Direito, Agronomia, Engenharia, Formação de Professores..., seriam escolas superiores não universitárias dedicadas à formação altamente especializada. Às primeiras, competia criar o saber, enquanto às segundas estava reservado o papel de aplicarem os conhecimentos às situações concretas do dia a dia:

O destino superior das ciências teóricas é o desenvolvimento da cultura e a sua utilidade não deve medir-se pelo seu rendimento imediato, mas pela sua produção científica, de professores e alunos, e pela sua acção social de dignificação intelectual do meio (Coimbra, 2010: 175).

O ensino superior teoriza, cria, desenvolve, critica, aperfeiçoa, deve ser o cerne da educação nacional e a Nação deve estimá-lo e o topo da hierarquia dos saberes deve caber ao conhecimento por excelência, à Filosofia. Leonardo, Delfim e restantes intelectuais aqui referidos entendiam que para suprir a falta de formação humanista por parte dos alunos de ciências e a falta de formação científica por parte dos alunos de letras, na cúpula da Universidade estaria o saber englobante que a Filosofia abarca. Para Álvaro Ribeiro, não existia liberdade de pensamento sem os estudos filosóficos e, em sua opinião:

Na Universidade portuguesa nem sequer há um curso de filosofia: a filosofia – e filosofia sem metafísica, falsa filosofia – é representada no ensino

universitário apenas por algumas cadeiras anexas ao curso de habilitação dos professores de história (Ribeiro, 2004: 141).

Este é também o sentimento de José Marinho que em *Filosofia, ensino ou iniciação?*, refere ser assunto do ensaio indagar “sobre a filosofia como fundamento, processo e fim de toda a educação” no sentido de “saber como educar o homem e em especial o homem português” (cf. Marinho, 1972: 9). O ensino e a aprendizagem da filosofia é importante na Universidade, mas também nas restantes escolas, nomeadamente no ensino secundário, pois é sua convicção que:

O ensino só poderá plenamente respeitar os dons originais quando resultar harmonicamente da educação filosófica. Esta [...] implica o adequado princípio no amor da verdade, na aberta interrogação e na corajosa sondagem do sentido da vida humana. Tal programa não pode restringir-se a uma disciplina: não se cumprirá tão-somente na aula singular onde de filosofia se fala, mas nas diferentes disciplinas de carácter científico, humanístico ou estético (ib.: 93).

Delfim Santos incidirá a sua reflexão na melhor forma de realizar estes objectivos: “Faculdade de filosofia, escola que, para quem tiver a cultura actualizada e perfeita intuição da vida espiritual, deverá ser a alma da Universidade” (Santos, 1982b: 380), quer nos cursos de ciências, quer nos cursos de letras, convencido que estava de que “A ciência, enquanto problemática, é filosofia; as ciências, quando sistematizadas, são o caminhar dirigido pela reflexão filosófica ao longo da natureza” (ib.: 381). Desígnio que partilha, ainda, com Agostinho da Silva que na futura organização universitária portuguesa pretendia ver “Centros de estudos filosóficos, onde a filosofia significasse pensar Portugal em todos os seus aspectos [...] cuja única lei fosse a liberdade” (Silva, 1972: 44). Como se vê, aqueles que partilhavam o ideal renascente entendiam que a nova universidade deveria:

ser um órgão propulsor de cultura e acção social, tendente a melhorar, sob todos os aspectos, a vida nacional. Não à margem da vida, mas dentro da vida; não uma sociedade fechada, mas uma sociedade aberta a todas as influências, a todas as teorias e a todos os problemas, sem quaisquer limites traçados pelos diplomatas jurídicos ou pela pressão social (Santos, 1982b: 379).

4. Outro assunto que liga Delfim Santos ao movimento renascente é a reflexão em torno da relação Filosofia e Poesia, afinidade que se torna evidente no ensaio que publica em 1938, na *Revista de Portugal*, nº 4, intitulado *Heidegger e Hölderlin ou a essência da poesia*<sup>10</sup>, com nítidas influências do movimento renascente e da filosofia alemã do século XX. Aproveita assim um assunto desenvolvido por Heidegger, mas que Leonardo e os poetas portugueses ligados à *Renascença Portuguesa* já tinham reflectido dando-lhe uma nova expressão. Leonardo defendia que a poesia era a maior criação intelectual dos portugueses e era através dela que deviam aceder à sua metafísica, uma vez que:

A verdadeira filosofia tem uma humilde alma profunda de religiosa poesia, e o verdadeiro filósofo, como a árvore pelas raízes, depois de meditar no silêncio, ergue a sua voz em canto e oração, que são a flor e a ascensão, a lírica bruma de seu espírito (Coimbra, 2009: 68).

Esta linha de reflexão foi examinada pelo poeta-filósofo Teixeira de Pascoaes (1877-1952) para quem “A origem da Filosofia está neste dom da inspiração poética, que tem, em nós, a mesma vida dos instintos” (Pascoaes, 1988: 232) e também Fernando Pessoa (1888-1935) que quis distinguir a “‘filosofia’ pensamento individual e a ‘filosofia’ sentimento poético”:

Tanto a filosofia do filósofo como a do poeta são questões de temperamento, mas ao passo que o temperamento do filósofo é intelectual, o do poeta é emocional [...] é portanto, a filosofia do poeta e não a do filósofo, que representa a alma da raça a que ele pertence (Pessoa, 1986: 1190).

O seu condiscípulo Santana Dionísio, em 1931, em sintonia na defesa do valor metafísico da poesia e do superior patamar que nessa escala ocupa a criação poética de Camões e Antero afirmava:

O grande poeta, como o grande metafísico, não é apenas, como se diz por vezes, um índice da sua época: deve ser uma alma universal; o seu verbo deverá ser pois entendido e sentido por todos os povos. Um poeta nacionalista - mesmo quando se trata dum poeta com as faculdades dum Camões - pode ser um poderoso galvanizador de multidões (Dionísio, 1959: 91).

---

<sup>10</sup> Cf. Santos, D. (1987). *Obras completas, do homem, da cultura*, III, 2ª ed., Lisboa, FCG, pp. 333-339.

Desenvolvendo esta investigação Delfim Santos, cita Gaston Berger: “Tudo começa com a poesia (fazer), tudo se cumpre com a técnica, e, acrescentamos nós, inclusive a própria poesia” (cf. Santos, 1987: 510) e nesse reconhecimento segue a tradição dos herdeiros da renascença ao considerar que “Não há filo-sofia sem filo-logia, como também e reciprocamente não há filo-logia sem filo-sofia” (ib.: 333). Explora, então, em particular, a poesia enquanto cogitação organizada em torno do que não se pode captar imediatamente através da experiência exterior: “poesia é a língua original dum povo e é, pois, *um* dos aspectos da cultura dum povo [...] o fundamento que suporta a história do povo” (ib.: 338). Como tinham observado os poetas do *pensamento* atrás referidos há uma nítida marca entre a exposição filosófica e a linguagem dos poetas:

A fundamentação do ser está, pois, em relação com os sinais divinos que só o poeta apercebe. A poesia é, também, interpretação da voz do povo, e a sua essência é assim algo intermediário entre os sinais dos deuses e a voz do povo (Santos, 1987: 339).

O discurso acerca do Ser faz-se por aproximações no reconhecimento dos limites de uma linguagem que se preocupa em descrever aquilo que realmente aparece ou é dado na experiência e é partilhado pela expressão metafórica, em parte (a)conceptual porque, partindo da realidade, descreve conceitos sem possibilidade de uma transposição universal e objectiva e por isso é melhor servida pelo discurso poético. O que possibilita que um verso possa ter uma composição simples e ser portador de grande valor, como por exemplo os portugueses se habituaram a ver, entre outros, em Bandarra e António Aleixo, cuja poesia para lá da realidade que afirma, é revestida de uma forma que nos interpela para problemas filosóficos e existenciais. Delfim Santos, colocando-se ao lado dos *poetas do pensamento* não confunde a poesia ligada ao sentimento que o romantismo alemão e os seus herdeiros levaram ao limite, que é introspectiva e se foca egoisticamente no indivíduo, e aquela que se abre a toda a humanidade a partir de uma dada experiência pessoal e colectiva como é o caso da *Iliada* e da *Odisseia*, da *Eneida*, da *Divina comédia*, de *Os Lusíadas*, mas também da poesia de Hölderlin, Ezra Pound, Walt Whitman, Antero de Quental, Teixeira de Pascoaes, Fernando Pessoa, só para falar dos mais significativos cujos poemas se entranham no mais fundo da condição humana:

O filósofo tem a missão de esclarecimento de aderências obscuras para além do pequeno mundo do homem vulgar. Quando este diz que não entende o filósofo ele nada diz que importe saber (ib.: 334-335)

Delfim Santos aproveita ainda as analogias entre poesia e jogo, de certo modo na evocação do espírito da infância diversas vezes retratado por Fernando Pessoa para afirmar que o mais profundo do Ser só o mais simples dos humanos o pode captar, entrecruzando aqui com Agostinho da Silva que tanto insistiu na alienação a que o trabalho acomoda o Ser e na necessidade, como refere Delfim, de continuar à procura do:

sentido profundo criador quando é recreio ou quando dá ao homem o mesmo equivalente emocional que o recreio lhe dá. Um trabalho que se oponha ao recreio não é verdadeiramente trabalho, é 'criação de fadiga' (ib.: 335).

A filosofia procede a interpretações do mundo e no que ao Ser diz respeito, a uma significação sem referente objectivo. Na ausência de uma linguagem que possa descrever com simplicidade esse enigma para cada existente, que possa dar significado(s) ao (in)significante, surge a *poesia do pensamento* que nos coloca mais próximos do que as coisas são e daquilo que significa ser humano, estando sempre, na sua simplicidade, aberta a revelar mais:

A fundamentação do ser está, pois, em relação com os sinais divinos que só o poeta apercebe. A poesia é, também, interpretação da voz do povo, e a sua essência é assim algo intermediário entre os sinais dos deuses e a voz do povo (ib.: 339).

## **A encerrar**

Fica assim traçada a persistência da herança renascente em Delfim Santos, nomeadamente a preocupação pela educação e a forte ligação da filosofia à cultura e à ciência, tendo sempre presente o homem português, em partilha com Leonardo Coimbra e diversos colegas de formação que se mantiveram fiéis, apesar de terem tido vivências distintas, a um sustentáculo comum que nunca abandonaram. Estes intelectuais, ao lado de alguns outros, souberam pensar em português alimentando um frutífero diálogo com a tradição universal, opondo-se à corrente predominante da intelectualidade nacional que importa acriticamente, em todo o tempo, um pensamento que lhe é estranho sem sequer reparar que em partes significativas já se encontra nas

cogitações genuinamente portuguesas. Com esta linhagem aprendemos a pensar criticamente uns com os outros em vez de transmitir dogmaticamente o que de fora nos chega rotulado de novidade. Como portugueses e a pensar em Portugal, compete a cada um de nós afirmar esta tradição.

## **Bibliografia**

### **De Delfim Santos**

Santos, D. (1982a). *Obras completas. Da filosofia*, I, 2ª ed, Lisboa: FCG.

Santos, D. (1982b). *Obras completas. Da filosofia, do homem*, II, 2ª ed, Lisboa: FCG.

Santos, D. (1987). *Obras completas. Da filosofia*, III, 2ª ed, Lisboa: FCG.

Santos, D. (1998), *Obras completas. Correspondência*, IV, Lisboa, FCG.

### **Outra**

AA. VV. (2008). *Delfim Santos e a Escola do Porto, Atas do Congresso Internacional*, Lisboa: INCM.

Belo, J. M. C. (1999). *Para uma teoria política da educação: actualidade do pensamento filosófico, pedagógico e didáctico de Delfim Santos*. Lisboa: F.C.G/FCT.

Coimbra, L. (2006). “A poesia e a filosofia moderna em Portugal”, em *Obras completas*, III. Lisboa: IN-CM/UC-CRP, pp. 217-220.

Coimbra, L. (2007). “A questão universitária (discurso parlamentar)”, em *Obras completas*, I. Lisboa: IN-CM/UCP-CRP, pp. 31-51.

Coimbra, L. (2010). “O Problema da educação nacional (Tese apresentada ao Congresso da Esquerda Democrática realizado em 1926)”, em *Obras completas*, VI. Lisboa: IN-CM/UCP-CRP, pp. 149-181.

Coimbra, L. (2009). “A razão experimental (lógica e metafísica)”, em *Obras completas*, V, Lisboa, IN-CM. 17- 297.

Dionísio, S. (1959). *Pensamentos*, 2ª ed. Lisboa: Seara Nova.

Dionísio, S. (1952). *A Filosofia como Objecto da Pedagogia*. s/l: Seara Nova.

Domingues, J. (2002). “Filosofia e política no movimento da Renovação Democrática”. *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portuenses Contemporâneos – 1850-1950*, III. Lisboa: IN-CM/UCP-CRP, pp. 371-383.

Manso, A. (2013). “A pedagogia de Leonardo Coimbra e seus discípulos”. *Actas do XII Congresso Internacional Galego-Português de Psicopedagogia* (org. Bento D. Silva e outros). Braga: CIEEd, pp. 2132-2148.

Manso, A. (2005). “O projecto de reforma do ensino superior no Movimento da Renovação Democrática (1932)”. *Actas do VIII Congresso Galaico-Português*

- de Psicopedagogia*. Braga: CIEd/IEP–UMinho, pp. 2873-2884.
- Manso, A. (2015). “A Renascença Portuguesa, o escol da primeira Faculdade de Letras da Universidade do Porto e a origem do movimento social e político da Renovação Democrática”. *Nova Águia*, nº 15, 1º semestre 2015, pp. 192-196.
- Marinho, J. (1972). *Filosofia, ensino ou iniciação?* Lisboa: FCG.
- Miranda, M. G. S. (2003). *Delfim Santos: a Metafísica Como Filosofia Fundamental*. Lisboa: FCG.
- Lopo, R. (2003). “Santos, Delfim Pinto dos”, em AA. VV. (org. António Nóvoa). *Dicionário de educadores portugueses*. Porto: Asa, pp. 1262-1265.
- Paschoaes, T. de (1988). *A saudade e o saudosismo*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Paszkwicz, C. S. (2000). “A filosofia em Delfim Santos: trajectórias de um pensamento”, em AA. VV., *História do pensamento filosófico português* (dir. Pedro Calafate), V, tomo I. Lisboa: Caminho, pp. 425-433.
- Paszkwicz, C. S. (2000). *A filosofia pedagógica de Delfim Santos*. Lisboa, IN-CM.
- Patrício, M. F. (1992). *A pedagogia de Leonardo Coimbra*. Porto: Porto Editora.
- Patrício, M. F. (2000). “Filosofia da Educação em Portugal no século XX”, em AA. VV., *História do pensamento filosófico português* (dir. Pedro Calafate), V, tomo 2. Lisboa: Caminho, pp. 71-134.
- Patrício, M. F. (2002). “O problema da educação na Renascença Portuguesa”. *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portuenses Contemporâneos*, I. Lisboa: UCP-CRP/IN-CM, pp. 367-381.
- Pessoa, F. (1986). “Sobre a poesia portuguesa, em visões de conjunto”, em *Obras de Fernando Pessoa*, II. Porto: Lello & Irmão, pp. 1143-1205.
- Quadros, A. (1988). “Leonardo Coimbra e os seus discípulos”. *Nova Renascença*, 8, nº 29, pp. 14-30.
- Ribeiro, A. A. (2004). “Inquérito sobre a Universidade”, em *Dispersos e inéditos*, I. Lisboa: IN-CM, pp. 139-145.
- Ribeiro, A. (2004). *Dispersos e inéditos*, 3 vols. Lisboa: IN-CM.
- S/a [Veiga, P. & Ribeiro, A.] (1933). *A organização da democracia – manifesto político do grupo Renovação Democrática*. S/l: Editorial Renovação Democrática.
- Silva, A. da (1989). *Educação de Portugal*. Lisboa: Ulmeiro.
- Teixeira, A. B. (2008). “Delfim Santos e a Renovação Democrática”, em *Conceitos e Formas de Democracia em Portugal*. Lisboa: Sílabo, pp. 57-66
- Veiga, P. (s/d). *O movimento da Renovação Democrática ou o novo cenáculo da vida mental portuguesa (1932-1945)*. Porto: Centro Editorial Português.

**JOSÉ SANT'ANNA DIONÍSIO**  
**E OS AFLUENTES DO RIO DE HERACLITO**

**António Aresta**

(Instituto de Filosofia Luso-Brasileira)

“o homem, esse ser essencialmente movediço e  
assomadiço, *automobilístico* e questionante”

Sant'Anna Dionísio, 1956

José Augusto Sant'Anna Dionísio (1902-1991) é seguramente um dos pensadores da Escola Portuense, originariamente tributária da primeira Faculdade de Letras do Porto e do magistério pluridimensional de Leonardo Coimbra, menos conhecidos<sup>1</sup>, estimados e também ele mesmo vítima de “uma discreta obra-prima de emparedamento”<sup>2</sup>, afinal o mesmo indignado diagnóstico que tinha feito à situação em que se encontrava Teixeira de Pascoaes. Sant'Anna Dionísio foi um Mestre sem discípulos, o que de resto não é inédito na tradição filosófica portuguesa. Não podemos ignorar estas palavras de António Braz Teixeira: “Este relativo desinteresse de que tem sido alvo o aforista subtil de *Rio de Heraclito* não pode deixar de considerar-se sumamente injusto, tendo em conta o valor da sua obra filosófica e a singularidade da sua atitude especulativa, a exigente seriedade do seu pensamento pedagógico e político, a alta qualidade literária dos seus textos de carácter reflexivo, a compreensiva inteligência dos seus trabalhos hermenêuticos da obra de figuras maiores da tradição espiritual em que se integra, de Amorim Viana e Antero a Leonardo, Pascoaes e Raul Proença ou o fundo sentido anímico da paisagem e do espírito dos lugares, das gentes e dos monumentos que caracteriza os seus impressionantes apontamentos de viagem e que o aproximam do Raul Brandão de *Os Pescadores* e de *As Ilhas Desconhecidas*”<sup>3</sup>. Contra a corrente dominante, Sant'Anna Dionísio foi dos primeiros a valorizar e a estudar o legado filosófico de Leonardo Coimbra, polemizando com António Sérgio, Abel Salazar, Manuel Mendes, Fernan-

---

<sup>1</sup> A par de Eugénio Aresta (1891-1956) e de Augusto Saraiva (1900-1975).

<sup>2</sup> Sant'Anna Dionísio, *O Poeta essa Ave Metafísica*, Seara Nova, 1953, p. 7.

<sup>3</sup> *Diálogos e Perfis. Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro*, Europress, 2006, p. 229.

do Piteira Santos entre outros. Nunca deixou apagar ou desvanecer a aura desse extraordinário magistério cultural, pedagógico, cívico, científico e filosófico da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, criada por Leonardo Coimbra. Por vezes, parecia que estava a falar sozinho na sua tribuna, colocada na primeira página do prestigiado e influente matutino *O Primeiro de Janeiro* e mais tarde no jornal *O Diabo*.

Republicano convicto, escritor ágil, elegante e contundente, dotado de uma imagística singular, Sant'Anna Dionísio foi uma testemunha privilegiada, também um interveniente dos mais capazes, do movimento cultural e estético-filosófico português do século XX, partilhando sensibilidades, afectos, colaboração e interesses estratégicos com a *Renascença Portuguesa*, a *Seara Nova*, a *Presença* e a *Nova Renascença*, sempre bem acima das divergências ideológicas e não raras vezes tomado como uma das referências morais de uma geração de inconformistas. A sua obra é muito extensa<sup>4</sup>, variada<sup>5</sup>, incluindo o desenho<sup>6</sup>, e estranhamente ainda não reeditada, sequer em antologia.

Nesta breve intervenção, iremos procurar seguir o trajecto de dois afluentes do rio de Heraclito. O *Rio de Heraclito (Solilóquios)*<sup>7</sup> é justamente uma das grandes obras de Sant'Anna Dionísio.

E que afluentes são esses? Em primeiro lugar, a pedagogia do pensar; em segundo lugar, a democracia e a liberdade.

O seu existencialismo, céptico e vivaz, vai buscar uma grande força mobilizadora de ideias a esses dois afluentes.

---

<sup>4</sup> Uma bibliografia geral, mas ainda não definitiva, de Sant'Anna Dionísio poderá ser encontrada em António Aresta, *Sant'Anna Dionísio e a Educação como Projecto Antropológico*, Porto Editora, 2004, pp. 96-105.

<sup>5</sup> Para além da obra estritamente filosófica e pedagógica, é um dos raros pensadores que se preocupou com o conhecimento cultural de Portugal. Deu continuidade ao monumental *Guia de Portugal*, um projecto iniciado por Raúl Proença e editado em onze volumes pela Fundação Calouste Gulbenkian. Publicou ainda o *Museu-Biblioteca de Vila Viçosa* (1947), a *Ilha da Madeira e as suas Virtualidades Espirituais* (1970), *Da Urbe e do Burgo* (1971), *Alto Douro Ignoto* (1973), *Ares de Trás-Os-Montes* (1977) e *Velho Minho* (1978).

<sup>6</sup> Ficaram famosos os seus desenhos *oníricos*, quer de trechos de paisagens, quer de personalidades, que se encontram espalhados em jornais, revistas ou livros. Veja-se, ainda, António Aresta, *Sant'Anna Dionísio e os desenhos pensados*, 'As Artes entre as Letras', Nº 255, 27 de Novembro de 2019, p. 13.

<sup>7</sup> Seara Nova, 1956, 159 pp. Na página final do livro, menciona-se a data de 1958.

1. Uma das reflexivas fascinações de Sant'Anna Dionísio vai ao encontro da pedagogia do pensar, dentro da tradição helénica e também oriental. No livro, *Pedagogia Culminante dos Gregos*<sup>8</sup>, nota que “o trabalho científico associava-se intimamente ao hermético trabalho lectivo” (Idem, op. cit., p. 15) buscando esta analogia improvável, “no decorrer da nossa já longa carreira docente, de três décadas, muitas vezes intimamente perguntamos o que pensaria Sócrates se estivesse presente nos interrogatórios que tantas vezes se fazem nos chamados *exames* e sobretudo o que ele faria ou diria se assistisse à elaboração sumária e duríssima dos *veredicta* que os rematam dramaticamente, enquanto, *do lado de fora*, os corações infantis ou adolescentes pulsam em ritmo de angústia” (Idem, p. 80; o itálico é do autor). Como professor no ensino liceal, manteve uma preocupação metodológica quanto à ensinabilidade da filosofia<sup>9</sup>, porque “leccionar é trabalhar. Aprender é trabalhar. Ensinar a pensar e aprender a pensar é assunto grave e exigente de boa vontade”<sup>10</sup>. Vai buscar à tradição helénica este axioma nuclear, “para despertar o amor da filosofia, só há um meio eficaz: é o de dar o exemplo vivo de filosofar”<sup>11</sup>. E filosofa com uma larga e ampla abrangência, pois “quem pensa por aforismos, não *prossegue* nem *acaba* nunca: a todos os instantes *principia*. O que é bom é péssimo”<sup>12</sup>. Pensar fora do âmbito escolar era muito importante sobretudo no espaço de liberdade que o jornalismo cultural oferecia. E isso era reconhecido e valorizado noutros quadrantes. João Gaspar Simões<sup>13</sup> dizia que “é deveras reconfortante o convívio com uma obra da tèmpera da de Sant'Anna Dionísio”. Realmente, “pensar é um dom e uma vocação específica do homem e não um privilégio ou dote concedido pela natureza aos nativos deste ou

<sup>8</sup> Apresentado como “Dissertação de Concurso para Professor Extraordinário da Faculdade de Letras da Universidade do Porto”, Porto, 1962. O autor foi reprovado, num processo com obscuros contornos políticos, ainda não suficientemente clarificados.

<sup>9</sup> *Breve Relatório de um ano de Prática Pedagógica no Liceu José Falcão, precedido de um longo introito acerca do ensino da Filosofia nos Liceus*, Renascença Portuguesa, 1931; *A Filosofia como Objecto de Pedagogia*, Seara Nova, 1952. Ver ainda uma importante entrevista concedida a Sérgio Mourão, “Sou um Professor que Viveu a Profissão”, *Jornal O Primeiro de Janeiro*, 12.09.1981.

<sup>10</sup> *Revista Palestra*, 1960, N° 7, p. 139.

<sup>11</sup> *A Filosofia como Objecto de Pedagogia*, Seara Nova, 1952, p. 47.

<sup>12</sup> Sant'Anna Dionísio, *Tangentes. Reflexões de ocasião com algum sentido intemporal*, Seara Nova, 1938 [na folha de rosto aparece a data de 1934], p. 248. O itálico é do autor.

<sup>13</sup> “Interpretações e Juízos. Pensando contra o Bárbaro Moderno”, *Mundo Literário*, N° 5, 8 de Junho de 1946, p. 4.

daquele clima, tempo ou país. Não me venham, pois, dizer que só aqui ou além podia, ou houve, reflexão sobre ‘o que importa’. Com toda a segurança, em certas horas, à entrada da caverna que o europeu contemporâneo do mamute conquistou por vezes ao javali ou ao urso, o seu conquistador e morador hirsuto já ‘pensava’ obscura e angustiadamente ‘sobre o que seria o mundo’. E o mesmo poderíamos dizer do peludo e pasmado íncola dos Andes, muitos séculos antes de se fazerem ouvir pelas quebradas dessas cordilheiras os latidos dos mastins ‘civilizados’ de Pizarro. A meditação, como o espanto, são de certeza realidades tão antigas como o homem”<sup>14</sup>. Sant’Anna Dionísio estava posicionado um pouco à frente do seu tempo. Veja-se, por exemplo, a sugestão de incluir uma espécie de iniciação filosófica no jardim de infância<sup>15</sup>. Alguém se preocupou em aprofundar esta sugestão? Estávamos em 1959, convém dizer.

Mas, vai em busca de novas indagações para pensar e agitar velhos problemas. Num livrinho verdadeiramente luminoso, *A Não-Cooperação da Inteligência Ibérica na Criação da Ciência*<sup>16</sup>, retoma preocupações mais antigas, cruzando a radicalidade histórica com os regimes políticos: “Em filosofia, em pleno século dezoito, depois de Descartes e Espinosa, estávamos ainda no comentário escolástico da obra do estagirita; em ciência de investigação, numa época em que se discutia lá fora intensamente Pascal, Kepler, Newton, Lineu, não concorriamos com uma bagatela; nas ciências aplicadas, industriais, não inventávamos um engenho ínfimo; importávamos tudo. E tudo porquê? Porque o nosso ensino era o mais estúpido e estiolante dos ensinos. Declinava-se latim, faziam-se temas sobre as *geórgicas* e os sermões de Vieira, decorava-se toda a versalhada mnemónica do silogismo”<sup>17</sup>. Reconhecia que os verdadeiros inimigos da filosofia eram aqueles que se serviam dela sob a capa de um angelismo indulgente. Por isso, não resiste à provocação entre as vertigens da memória antiga: “Actualmente há ainda uma Faculdade de Letras portuguesa na qual o ensino da filosofia consiste quase nesta mnemónica. Para o catedrático imbecil, que dirige esse ensino desde 1912, o estalão da cultura filosófica dos candidatos que tem de sofrer a humilhação da sua ‘arguência’ é a manipulação da silogística, é a regrazinha da conversão, são todas as ingénuas e recreati-

---

<sup>14</sup> *Rio de Heraclito (Solilóquios)*, Seara Nova, 1956, p. 73.

<sup>15</sup> *Diálogo do Jardim*, edição do autor, Lisboa, 1960, p. 11.

<sup>16</sup> Seara Nova, 1941, 59 pp.

<sup>17</sup> *Apontamentos. Cultura e Política*, Renascença Portuguesa, 1931, pp. 67-68.

vas habilidades dos ‘ursos’ coimbrões dos saudosos tempos do Fonseca. O resto, para o doutoral jerico, é palha...” (Idem, p. 68). A sua memória não é gratificante e jubilatória porque recupera a provação de Leonardo Coimbra num concurso universitário. Mas não só.

No seu entendimento, os factores objectivos da decadência nacional assentam neste verdadeiro programa de debilidades, que parece não ter um fim à vista:

a Universidade nas mãos de antigos seminaristas e porta-bandeiras nas incursões monárquicas; a tuberculose a alastrar por todo o país; analfabetismo e ignorância bronca; uma imprensa ignara; pobreza extrema ao lado do luxo insultante; mortalidade infantil pavorosa; descrença cada vez mais arreigada do trabalhador de que a República não pode ou não quer melhorar a sua vida; greves; atentados; a República posta na situação lamentável de defensora armada dos bancos e potentados industriais; lutas mesquinhas de partidos; revoluções periódicas – fecho de tudo: extorção de todas as prerrogativas individuais. Quer dizer: ao fim de vinte anos de República vive-se em Portugal como no tempo de Pina Manique... (idem, pp. 93-94).

2. A sua meditação sobre a democracia e a liberdade acompanha a desordem eufórica da complexa ordem mundial, cujos constrangimentos são visíveis em toda a sua extensão. Lembra as tiranias, desde a “violência do assalto do Kremlim sacudiu talvez mais o mundo do que o da Bastilha” (Idem, p. 25), passando pelo “desastre do comunismo na China” (Idem, p. 25), para relevar que a “democracia, como ideal, é profundamente moral; como regime é o mais adequado à mentalidade e nível de cultura do homem moderno” (Idem, p. 38). O problema central parece ser este, “verdadeiramente a Europa nunca constituiu um conjunto fraterno, uma aliança moral”<sup>18</sup>, existindo uma grande dificuldade em justapor o Ocidente à Europa, mesmo fora do âmbito das alianças militares. A sabedoria das nações tem uma enorme parcela de egoísmo, como observava Spengler no clássico *A Decadência do Ocidente*. A liberdade, reafirma Sant’Anna Dionísio, “foi sempre o oxigénio do espírito”<sup>19</sup>.

Sant’Anna Dionísio reflecte sobre os problemas concretos, indignando-se por causa da ausência de respostas fora da retórica resplandecente: “A vida,

---

<sup>18</sup> *Tangentes. Reflexões de ocasião com algum sentido intemporal*, idem, p. 9.

<sup>19</sup> *Pensamento Invertebrado*, ed. Renascença Portuguesa, 1931, p. 55.

para a gente pobre do campo, nas quadras de invernia, é extremamente dura. É o vento raivoso e implacável que açoita as crianças e os velhos; é a chuva que trespassa os andrajos dos jornaleiros; é a fome que se instala nos tugúrios; é a lenha e o conduto que falta; são as noites temerosas em que o mundo parece todo um pesadelo; são as doenças que se tratam ao-deus-dará, sem agasalho, sem assistência médica, com caldos de unto e pão de milho; são as mortes esfíngicas dos velhos que caíram às mãos do destino, sem uma palavra, depois de quarenta ou cinquenta anos de trabalho anônimo, convertido em muros, em poços, em couves, em mato roçado, em estrume”<sup>20</sup>. Não, não é um trecho da estética neo-realista, é a problematização de situações absolutamente inaceitáveis que exigem solidariedade e a restauração de uma nova ordem política portadora de esperança e de verdade.

Assim as “experiências políticas de post-Guerra – o leninismo, o fascismo, o riverismo, o integralismo – vieram dar aos democratas uma consciência mais profunda das dificuldades do seu sistema”<sup>21</sup>, ao mesmo tempo que se valorizava a liberdade como o único sinal de oposição à demência colectiva e ao totalitarismo:

Com que direito, pois, vêm alguns fantoches brutais, hirtos, feitos de pau, brandindo o dogma e a disciplina, a ordem e o bem público, pretendendo coagi-lo a seguir, com os outros homens, num rebanho melancólico, uma determinada e estreita vereda, em lugar de o deixar tomar à vontade qualquer atalho, e dar-lhe, assim, ao menos, na sua existência angustiada e injustificada, a alegria de fazer pelas suas mãos o seu destino? (idem, p. 106).

Sant’Anna Dionísio acredita sinceramente nas imensas virtualidades da democracia, que é um sistema complexo e em contínuo aperfeiçoamento:

A Democracia não está em crise. Os seus princípios são indestrutíveis como as fontes que mergulham os seus veios nas entranhas recônditas da terra : eles nascem também dos recessos mais íntimos da alma do homem. O que está em crise é a injusta organização económica dos nossos dias, são as instituições jurídicas do despotismo que ainda sobrevivem, é a mentalidade agressiva dos povos que só pensam na sua expansão, com desprezo da vida e dignidade dos outros (idem, p. 121).

---

<sup>20</sup> *Rio de Heraclito (Solilóquios)*, ed. Seara Nova, 1956, p. 54.

<sup>21</sup> *Apontamentos*, idem, p. 87.

Tudo parecia simples e exequível, “Com a extinção do analfabetismo e da tuberculose, com a protecção da infância e do trabalhador, abortava-se o comunismo e salvava-se ainda a civilização capitalista. Seria então a ocasião de tentar fazer Democracia *de verdade!*” (idem, p. 122; o itálico é do autor).

Era uma outra crítica da razão prática para fundar uma nova razão?

3. O pensamento de Sant’Anna Dionísio está profundamente ligado à vida real, aos dilacerantes dramas do homem marcados pelo nietzschiano tumulto interior, bem diferente do plácido instante interior tão caro a Henri Bergson. Na correspondência avulsa que é conhecida [com Delfim Santos, Ferreira de Castro, Teixeira de Pascoaes ou Raul Proença] vem ao de cima esses pormenores fulgurantes e incisivos que desaguam no Rio de Heraclito, seja a arte de pensar o homem e o mundo, seja a democracia e a liberdade como elementos essenciais para a consolidação dos regimes políticos humanistas.

## AUGUSTO SARAIVA: REFLEXÕES SOBRE O HOMEM DE UM FILÓSOFO HUMANISTA

Miguel Real

(Instituto de Filosofia Luso-Brasileira)

### Introdução

Existe uma explícita relação entre o ensaio *Reflexões sobre o Homem – I* (1946) por Augusto Saraiva (1900 – 1975) e os seus muito conhecidos manuais de *Filosofia* e *Psicologia* para o ensino complementar antes do 25 de Abril de 1974 e para o ensino secundário após aquela data. A relação é estabelecida entre, por um lado, uma exposição didática e formal da filosofia<sup>1</sup> e da psicologia<sup>2</sup> (os manuais) e, por outro, um conhecimento histórico dos temas das duas disciplinas, bem como de uma real problematização especulativa dos mesmos. Compreende-se esta relação tendo em conta os destinatários dos mesmos: os primeiros, destinados a estudantes adolescentes, fazendo a sua iniciação neste domínio; o segundo, a leitores adultos interessados em filosofia.

Digamos que o que autor expõe didaticamente nas aulas, problematiza dialeticamente no seu livro maior, manifestando as suas opções filosóficas. Em ambos os domínios, manifesta um conhecimento maior da história da filosofia.

Tanto em *Reflexões sobre o Homem – I* como nos diversos manuais de Filosofia e Psicologia exhibe um método interrogativo, problematicamente dialético, pelo qual vai eliminando respostas de sistemas filosóficos considerados radicais, como otimismo teodiceico de Leibniz ou o substancialismo essencial do *Deus sive Natura* de Espinosa, bem como o materialismo sensualista e o ceticismo radical.

Da problematização dos sistemas filosóficos opostos, Augusto Saraiva vai extraindo diversas posições filosóficas, superando estas por um evidente humanismo filosófico que, por ser próprio, não se encontra institucionalizado como sistema. É, diríamos, um tipo de humanismo histórico.

---

<sup>1</sup> Cf. Augusto Saraiva, *Filosofia*, Porto, Educação Nacional de Adolfo Machado, 1963; *Filosofia*, Lisboa, Plátano, 1978.

<sup>2</sup> Cf. Augusto Saraiva, *Psicologia*, Porto, Educação Nacional de Adolfo Machado, 1960; *Psicologia*, Lisboa, Plátano, 1976.

O primeiro parágrafo do livro, exemplo desse humanismo histórico, reza assim:

O homem que há pouco encontrei impava de seguranças e de certezas. E das duas uma: ou aquele homem era um Deus, ou as suas «certezas» significam, apenas, que todas as virtualidades estão ali esgotadas. Como tudo o que é definitivo, o sentimento de certeza é eminentemente esterilizante. Espírito possuído de certezas nada mais espere andar: tem as barreiras necessárias para lhe deterem a marcha. Só a dúvida e a inquietação são dinamizantes. Homem seguro de si é, em geral, homem que aceitou limites. O homem procura certezas – e é a instabilidade. Afirma certezas – e é a «ordem». Mas vencidas as mais recentes certezas pela vida e pelo espírito, procura o homem certezas novas – e eis que a instabilidade recomeça, levedando e fecundando a terra<sup>3</sup>.

Do ponto de vista histórico e filosófico, Augusto Saraiva parece valorizar mais a dúvida do que a certeza:

A dúvida não será um progresso – mas é uma condição de progresso. Ela funciona como destruidora de obscuras sínteses atuais, [um] tropeço no caminho para mais claras – e porventura mais ricas sínteses. A luta pelo direito de duvidar é coeva, no homem, da luta pelo direito de pensar (*Ibidem*, p. 30).

Porém, a prevalência da dúvida sem o contrabalanço da certeza seria a instabilidade histórica total e a volubilidade filosófica, a ausência da garantida ordem.

Neste sentido, erradica-se do pensamento de Augusto Saraiva sobre o homem todos os Absolutismos. Como escreve António Braz Teixeira, para Augusto Saraiva “a verdade situa-se no Absoluto, sendo, por isso, para o homem um puro possível. Daí que a primordial função do conhecimento não seja buscar a verdade, mas sim tornar o real inteligível”<sup>4</sup>.

E a inteligibilidade do real mede-se por um contínuo balancear humano entre a afirmação de sistemas filosóficos dogmáticos, correspondentes a períodos temporais e a contextos históricos, que os fundamentam como

---

<sup>3</sup> Augusto Saraiva, *Reflexões sobre o Homem – I*, Porto, Editora Educação Nacional de Adolfo Machado, 1946, pp. 15 – 16.

<sup>4</sup> António Braz Teixeira, verbete “Saraiva (Augusto)”, in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa / São Paulo, Editorial Verbo, s/d., vol IV, pp. 920 – 921.

necessidade de uma “nova ordem”, e a necessária postulação de sistemas filosóficos opostos, que os contradizem. Inspirado numa visão dialéctica hegeliana entre afirmação e negação, Augusto Saraiva recusa, porém, certificar a existência definitiva de uma “negação da negação”. Muito pelo contrário, filosoficamente, a “negação” permanece contínua num movimento sem fim, como se a história se afirmasse por um conflito contínuo entre Real e Ideal, que António Braz Teixeira sintetiza evidenciando ser esta a “base do idealismo que [A. Saraiva] propugna” como uma “dialéctica do homem com os seus limites”, vendo antropológicamente no homem a “raiz de tudo, tudo depende do homem, que é a única fonte de todos os valores” (*ibidem*).

Não se trata, portanto, em A. Saraiva, da defesa dogmática de um sistema filosófico, mas de construir uma inteligibilidade que dialetize o que na certeza é relativo e no relativo o que doravante permanecerá como aquisição nova e frutuosa da compreensão do real. É o humanismo, de novo. Não a posição leibniziana de considerar que todos os sistemas filosóficos anteriores e atuais foram necessários, cada um sendo um ponto de vista monádico de Deus sobre o mundo, não a posição eclética de considerar que todos os sistemas filosóficos contêm algo de verdadeiro, mas a de considerar que, subterraneamente, o pensamento humano e a sua história são atravessados tanto pela necessidade de certeza como de dúvida, que novos horizontes sociais geram novos pensamentos e novas respostas, isto é, exigem “certezas”, exigem uma nova “ordem” (para usar a terminologia do autor), que, porém, se postula política e ilusoriamente como definitiva.

Como Augusto Saraiva sublinha: “A Ordem é, de raiz, um conceito intermédio, que oscila entre dois limites: a Identidade e o Caos” (*op. cit.*, p. 199).

Como se constata, esta visão, como todo o pensamento humanista, torna-se perigosa para um regime político de “certezas”, de “ordem”, como era aquele que vigorava em Portugal em 1946, data da publicação do seu livro, ele próprio porventura reflexo de um tempo novo pós-Segunda Guerra Mundial. Em 1946, ano seguinte ao final da Guerra, o MUD – Movimento de Unidade Democrática exige eleições livres em Portugal, ferindo a “ordem” do regime do Estado Novo. É preciso cerrar fileiras do lado do Governo e do lado da oposição. E Augusto Saraiva, possuindo uma visão filosófica do movimento da história, não possui uma visão social e politicamente interventiva. Digamos que o conteúdo do seu ensaio, sobretudo a última parte (cap. IX da III Parte – A Política) se postaria do lado da Oposição Democrática, como a última frase do livro revela:

À medida que o homem for crescendo em espírito, cada vez se tornará mais insistente que só podereis eliminar a Democracia – na medida em que eliminardes o homem (*op. cit.*, p. 286).

É indubitavelmente uma conclusão perigosa para um regime político que sente vacilar a ordem em que assentava desde 1933. Consequência? Tanto quanto sabemos, nenhuma. O livro saiu discretamente numa editora que trabalhava para o Estado e não foi recolhido pelos serviços da censura. Ou, talvez que a grande consequência tenha sido a não publicação da continuação. O segundo volume, anunciado no primeiro, não saiu.

Como António Braz Teixeira escreveu:

Mas porque o seu idealismo considera a realidade como um devir, acolhe a noção de um universo fluente e aberto e atribui decisiva importância e primordial lugar ao conceito de progresso e de evolução criadora e libertadora. É aqui que encontra fundamento o seu entendimento de que o ideo-realismo em política é a democracia, conceito a que dedicou preferencial atenção especulativa, com um aprofundamento reflexivo que, contemporaneamente, entre nós, só tem equivalente na obra de um António Sérgio e de um Raul Proença (*verb. cit.*, pp. 920 – 921).

Dois conceitos fundamentais alimentam a sua filosofia humanista: na teoria do conhecimento, a inteligibilidade, e na ética (a que versaria o segundo volume), a pluralidade democrática como modo moral de organização da sociedade.

### **A Inteligibilidade do real**

A inteligibilidade exprime as limitações da natureza humana: não é possível ao sujeito o conhecimento absoluto do objeto:

Parece claro que o sujeito não pode conhecer o objeto no objeto (verdade ontológica), porque tal conhecimento implicava a dissolução do sujeito no objeto. Mas neste caso o sujeito não conhecia: era [perspetiva ontológica]. Pois que todo o ato do conhecimento supõe (como pensamos) a irreduzível distinção do objeto e do sujeito. O conhecimento absoluto, a total posse da Verdade, parecem-nos estar vedados, porque a mesma condição para que atingíssemos tal espécie de conhecimento (real identidade sujeito-objeto) é a mesma que nos nega qualquer possibilidade de conhecimento (a pura identidade não pode ser consciente de si) (*op. cit.*, p. 25).

Porém, a mente humana, ao criar conceitos universais, procede segundo a inteligibilidade da realidade, assinalando regularidades e construindo a verdade humana possível:

A verdade [com inicial minúscula] é o Universal de direito. O Universal é a verdade de facto (...) Mas porque nem a Razão é toda *feita*, nem a experiência é toda *dada*, a busca da verdade é um contínuo progresso. A imagem, medida e condição deste progresso, em que razão e experiência, se integram e mutuamente acrescentam, chama-se Razão Experimental – que é Razão criadora e Razão Libertadora. A Verdade, como total acordo, situa-se no Absoluto – e aparece ao homem como um limite, um puro possível (*ibidem*, pp. 28 – 29).

Como António Brás Teixeira chama a atenção, “Razão Experimental” é justamente um conceito de Leonardo Coimbra, professor do autor na Universidade do Porto. A razão experimental, porém, tem limites. Contestando o logicismo do método dedutivo, que fossiliza o pensamento, o seu contrário, o método indutivo, imperialmente presente e com resultados eficazes nas ciências naturais e físico-químicas, não deve ser transposto aventureiramente para as ciências da mente e as morais. Teremos sempre de unir os dois métodos na razão experimental:

Por espírito de reação contra um excesso – excesso de formalismo inerente ao método dedutivo – não nos deixemos cair no excesso oposto. A um extremo apriorismo não substituamos um extremo epifenomenismo. Não nos libertemos do despotismo da ideia para tombar no despotismo do facto. Que entre um racionalismo cruel e um mecanicismo agressivo, alguma coisa terá o Homem que dizer [combinando ambas as soluções segundo a razão experimental]. Já o método indutivo, pelo papel decisivo que nele tem a *hipótese*, é afinal método indutivo-dedutivo, não é totalmente empírico, mas empírico-racional (*ibidem*, pp. 66 – 67).

Eis, em síntese, a sua teoria do conhecimento, um empírico-racionalismo kantiano, ou, talvez mais corretamente, um racionalismo empírico, já que Saraiva valoriza sempre mais a razão do que os factos.

## **A Democracia**

Estávamos em 1945 (data da escrita do livro de Augusto Saraiva), a Oposição pedia eleições democráticas, os Estados Unidos da América e a Inglaterra

pressionavam Oliveira Salazar para iniciar uma abertura do regime e Augusto Saraiva escrevia usando uma terminologia filosófica:

A forma mais branda (e, se quereis, fecunda) de oposição, é a oposição legal: porque *definida*, contém todas as inibições do que é definido, logo responsável. Podereis suprimir a legalidade da oposição – mas não suprimis a própria oposição. Ao contrário, enquanto a proscriveis, dai-lhes com a irresponsabilidade do que é *indeterminado*, o vigor e a ausência de limites que provêm da mesma indeterminação (*ibidem*, p. 198).

E define Democracia segundo a sua visão filosófica:

Se não fosse o receio de incorrer em abuso de hegelianismo, diria que também a Democracia é a *síntese* de que o realismo e o idealismo são *tese* e *antítese*: pois aqui as instituições hão de promanar do real (teoria do sufrágio) e reagem, dialeticamente, sobre o real de que promanam. A ideia de *obrigação*, síntese de liberdade e necessidade, é seu essencial pressuposto. A Democracia, em suma é um esforço, vigilante e permanente esforço, da Instituição para *interpretar* o real, quero dizer, para *espelhar* o homem – e ir ao encontro do homem (*ibidem*, p. 134).

A teoria empírico-racionalista do conhecimento de Augusto Saraiva abrange igualmente o fundamento dos valores: a criação de valores conduz-se pela razão dubitativa ou cética, que concede inteligibilidade aos factos, postando-o numa ordem. Mas, na axiologia e ética, não poderá a razão ser eminente e a prática dos factos (os costumes, as regras comportamentais) desvalorizada? Não, porque “o realismo [os factos] tende a imobilizar o real – porque se lhe submete. O idealismo [a valorização exclusiva da razão] tende a imobilizá-lo, porque o ignora” (*ibidem*, p. 135). São, portanto, visões unilaterais da Vida, e “Toda a humana História emerge deste diálogo do ideal e do real” (*ibidem*).

Neste sentido, a Democracia<sup>5</sup> é um regime político não absoluto, digamos assim, perfeito, já que “é mais um «progresso» que um «sistema»” desde que o seu “ritmo seja solidário do próprio ritmo espiritual do homem. Ideal a atingir, muito mais que realidade consumada, ela será, ao mesmo tempo,

---

<sup>5</sup> Sobre este tema, cf. Luis de Araújo, *O Pensamento Filosófico de Augusto Saraiva*, comunicação apresentada ao “Congresso Internacional Pensadores Portugueses Contemporâneos (1850 – 1950)”, Centro Regional do Porto da Universidade Católica, Porto, 2001 – comunicação extraída da Internet em 29 de Outubro de 2019.

atualidade e virtualidade, paradigma de educação e norma de vida, enquanto é, e [mesmo] antes de ser, instituição e forma de governo. A Democracia é um permanente «risco» - o mais fecundo e glorioso «risco» em que o homem pode envolver-se” (*op. cit.*, p. 274). Assim, é na democracia que poderá ter lugar a emergência de uma verdadeira ética: “A Democracia é, fundamentalmente, um Sentido de Vida: ela inclui, pois, uma Ética” (*ibidem*, p. 275). Nesta ética, “o mais fundo sentido de vida da Democracia – é a igualdade. A «igualdade possível» chama-se equidade, que é a forma proporcional, quer dizer, humana, da Justiça: o homem realiza em si a ideia de Democracia na medida, apenas, em que é justo” (*ibidem*).

Neste sentido, igualdade e justiça só se cumprem em democracia, palavra grafada sempre por Augusto Saraiva com a inicial maiúscula, evidenciando a valorização que atribuía a este regime político.

## AGOSTINHO DA SILVA: O “ÚLTIMO DISCÍPULO DE LEONARDO COIMBRA”

Renato Epifânio

(Instituto de Filosofia da Universidade do Porto)

### I – Agostinho da Silva: breve roteiro bio-bibliográfico.

Nascido no Porto, a 13 de Fevereiro de 1906, vai logo, no ano seguinte, viver para Barca de Alva (Trás-os-Montes), onde passa toda a infância<sup>1</sup>. Ao Porto regressa para realizar o Liceu, findo o qual ingressa, em 1924, na Faculdade de Letras<sup>2</sup> – primeiro em Filologia Românica, depois, por desentendimentos com Hernâni Cidade, em Filologia Clássica. Durante a Licenciatura, colabora com a *Acção Académica*, publicação monárquica portuense, e com *A Águia*, célebre revista da “Renascença Portuguesa”, onde, entre outros, se salientaram Teixeira de Pascoaes e Leonardo Coimbra.

Logo após a Licenciatura, concluída em 1928 com a nota de 20 valores, obtém o Doutoramento, igualmente com o “maior Louvor”, com uma dissertação intitulada *Sentido histórico das civilizações clássicas* – sobre esta temática, publica ainda, nos anos imediatamente seguintes, as obras *Breve Ensaio sobre Pérsio* e *A Religião Grega*<sup>3</sup>. Entretanto, inicia uma prolongada colaboração com a revista *Seara Nova*, onde se salientaram, entre outros, António Sérgio, Raul Proença e Jaime Cortesão, com quem, aliás, Agostinho da Silva privou, aquando da sua estadia entre 1931 e 1933, enquanto bolseiro, em Paris (onde frequentou a Sorbonne e o Collège de France), que aí se encontravam enquanto exilados políticos.

Regressado a Portugal em 1933, vai para Aveiro onde lecciona no Liceu José Estevão<sup>4</sup> – por, contudo, se ter recusado a assinar uma declaração de

---

<sup>1</sup> E a que ficará para sempre ligado – nas palavras do próprio Agostinho da Silva: “Fiz o curso no Porto, andei por toda a parte quanto é mundo, mas a minha terra continua a ser Barca de Alva.” [*Vida Conversável*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1994, p. 16].

<sup>2</sup> Na primeira Faculdade de Letras do Porto, que existiu durante os anos de 1919 e 1931.

<sup>3</sup> Estas três obras foram recentemente republicadas na colectânea *Estudos sobre Cultura Clássica*, Lisboa, Âncora, 2002.

<sup>4</sup> A experiência enquanto professor do ensino secundário não começou, contudo, aí, já que, em 1929, tinha sido professor no Liceu Alexandre Herculano, em 1930, no Liceu Gil Vicente, em 1931, no Liceu Pedro Nunes, e em 1932, de novo no Liceu Alexandre Herculano.

não pertença a sociedades secretas<sup>5</sup>, é demitido do ensino público, tendo então passado a leccionar no ensino particular. Entre 1935 e 1936, volta a sair de Portugal. Desta vez, Madrid foi o destino – aí esteve como bolseiro do Ministério das Relações Exteriores, por convite de Joaquim de Carvalho, cerca de um ano, tempo durante o qual se debruçou, em particular, sobre o misticismo. Em 1937, regressa novamente ao nosso país – nesse mesmo ano, inicia, na *Seara Nova*, a sua série de Biografias<sup>6</sup>.

Em 1942, publica o opúsculo *O Cristianismo*<sup>7</sup>, que causou uma grande polémica, tendo-o inclusivamente levado à prisão. Tendo-se tornado insustentável a sua permanência em Portugal, parte, em 1944, para o Brasil – desse ano e do seguinte datam as obras *Parábola da Mulher de Loth*, *Conversação com Diótima e Sete Cartas a um Jovem Filósofo*<sup>8</sup>. Aí inicia uma série de actividades – não só, aliás, no Brasil, como ainda no Uruguai e na Argentina. Resultado desse seu activismo foi nada menos do que a criação de quatro Universidades – as Universidades Federais de Paraíba, Santa Catarina, Brasília e Goiás –, bem como de diversos Cursos e Centros de Estudos – nomeadamente, imagine-se, o *Centro de Estudos luso-brasileiros* na Universidade de Sófia, em 1959, data de uma das suas mais conhecidas obras: *Um Fernando Pessoa*<sup>9</sup>.

Naturalizado brasileiro desde 1958<sup>10</sup>, torna-se, em 1961, assessor de política cultural externa de Jânio Quadros, o Presidente da República do Brasil na época, colaborando igualmente com a Direcção Geral do Ensino Superior do Ministério da Educação. Nesse mesmo ano, participa ainda na criação de outros Centros de Estudos: nomeadamente, o de *Estudos Goianos* na Universidade de Goiás, o de *Estudos Ibéricos* na Universidade de Mato Grosso, o de *Estudos Europeus* na Universidade do Paraná e o de *Estudos Portugueses* na Universidade de Brasília, na qual promoveu igualmente o

<sup>5</sup> Nas suas próprias palavras, tão sucintas quanto esclarecedoras: “Pensei bem, e embora não pertencendo a associações secretas e também precisasse de comer, decidi não assinar o papel.” [*A Última Conversa*, Lisboa, Notícias, 1995, p. 35].

<sup>6</sup> A maior parte delas republicadas em *Biografias*, Lisboa, Âncora, 2003, 3 vols.

<sup>7</sup> Republicado em *Textos e Ensaios Filosóficos*, Lisboa, Âncora, 1999, vol. I, pp. 67-80.

<sup>8</sup> Igualmente republicadas em *Textos e Ensaios Filosóficos*, vol. I.

<sup>9</sup> Republicada em *Ensaio sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, Lisboa, Âncora, 2000, vol. I, pp. 89-117.

<sup>10</sup> Facto por si assumido com a maior naturalidade – daí, a título de exemplo, estas suas palavras: “Porque me naturalizei? Por pensar que a ditadura ia durar para sempre, e como entendi o Brasil e ele a mim, não vi inconveniente na atitude. Para mim, o Brasil traduzia o alargamento tropical das qualidades e dos defeitos dos portugueses.” [*Dispersos*, ed. cit., p. 117].

*Centro de Estudos Clássicos*. Para divulgar entre nós o *Centro Brasileiro de Estudos Portugueses* da Universidade de Brasília, vem a Portugal, chegando inclusivamente a encontrar-se com Franco Nogueira e Adriano Moreira<sup>11</sup>. Ainda e sempre de partida, inicia, em 1963, uma digressão pelo Oriente, que o levará, nomeadamente, a Macau, a Timor e ao Japão – neste último país, funda mais um Centro de Estudos. A Portugal regressa, por fim, em 1969, onde virá a assumir diversos cargos: nomeadamente, o de Director do *Centro de Estudos Latino-Americanos* do Instituto de Relações Internacionais da Universidade Técnica de Lisboa e o de Consultor do ICALP (Instituto de Cultura e Língua Portuguesa). Em 1987, é condecorado com a Grã Cruz da Ordem de Espada. Em 1988, é publicada a primeira grande colectânea de textos seus (*Dispersos*, ICALP). Em 1990, protagonizou as *Conversas Vadias*, programa televisivo que lhe granjeou uma significativa popularidade. A 3 de Abril de 1994, num Domingo de Páscoa, falece, não sem antes ter dado à luz a obra *Ir à Índia sem abandonar Portugal*. Prova de que a Verdadeira Viagem se cumpre no interior de nós, de cada um de nós...

## II – Repensar Portugal: entre o Espaço Europeu e o Espaço Lusófono.

O homem não é, ou não é apenas, uma “pura abstracção”, mas um ser concreto, universalmente concreto, um ser que, de resto, será tanto mais universal quanto mais assumir essa sua concretude, a concretude da sua própria circunstância. Dessa circunstância faz axialmente parte a “pátria”, isso que, segundo José Marinho, configura a nossa “fisionomia espiritual”<sup>12</sup>. Nessa medida, importa pois assumi-la, tanto mais porque, como escreveu igualmente Marinho, foi “para realizar o universal concreto e real [que] surgiram as pátrias”<sup>13</sup>. Ainda nesta esteira, propõe-nos Marinho a distinção entre “universal” e “geral” – nas suas palavras: “O geral tem âmbito mais restrito e

---

<sup>11</sup> O segundo, aliás, providenciou, desde logo, o envio de uma biblioteca de cerca de oito mil volumes, tendo vindo igualmente depois a apadrinhar o ingresso de Agostinho da Silva na Academia Internacional de Cultura Portuguesa – como recordou o próprio Agostinho a este respeito: “...Adriano Moreira me levou, sem dizer nada, o colar da Academia Internacional de Cultura Portuguesa, por ele fundada. Foi uma das suas grandes ideias, posta de parte depois da Revolução de 25 de Abril, absurdamente, pois poderia ter um papel muito interessante no mundo, porque era uma associação de gente de todos os países, interessada em cultura portuguesa.” [*Vida Conversável*, ed. cit., p. 158].

<sup>12</sup> *Estudos sobre o pensamento português contemporâneo*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1981, p. 19.

<sup>13</sup> Cf. *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e outros textos*, “Obras de José Marinho”, vol. IV, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001, p. 502

insere-se na prossecução de conceitos, o verdadeiro universal está já numa relação da intuição para a ideia e vincula o singular concreto e indefinível com o uno ou o único transcendente.”<sup>14</sup>. Daí, enfim, a sua expressa defesa de uma filosofia situadamente portuguesa, não fosse esta “dirigida contra o universalismo abstracto e convencional de escolásticas e enciclopedistas em que têm vivido”<sup>15</sup>.

Os filósofos são, decerto, os grandes pensadores da universalidade. Mas, por isso mesmo, são ou devem ser também os grandes pensadores do “universal concreto”, do “universal situado” – e não apenas do “universal geral e abstracto”. Se se restringirem apenas a este plano, não serão de resto, verdadeiros pensadores do universal – mas apenas do geral. Só o serão se pensarem, se se pensarem, no “universal concreto”, no “universal situado”. Nessa medida, pensadores portugueses universais serão aqueles que pensarem, se pensarem, no “universal concreto”, no “universal situado”, ou seja, aqueles que pensarem, se pensarem, na situação concreta da nossa História e Cultura... Se tivéssemos que escolher o filósofo português que mais profundamente pensou a situação concreta da nossa História e Cultura, escolheríamos, sem desprimor para todos os outros, Agostinho da Silva. Nessa medida, será com ele que aqui iremos dialogar<sup>16</sup>, para pensarmos a nossa situação histórico-cultural, em suma, para pensar Portugal e o que se deve entender por Lusofonia: a nosso ver, o nosso grande desígnio estratégico para o Século XXI, por ser aquele que melhor faz jus a toda a nossa História, a toda a nossa Cultura.

\*

A nosso ver, e também na visão de Agostinho da Silva, Portugal só se pode pensar na complementaridade de dois espaços: o espaço europeu e o espaço lusófono. Na complementaridade, não na exclusão mútua, sublinhe-se – ou seja, nem não apenas no espaço europeu nem não apenas no espaço lusófono

---

<sup>14</sup> *Filosofia: ensino ou iniciação?*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Centro de Investigação Pedagógica, 1972, p. 45..

<sup>15</sup> Cf. *Filosofia portuguesa e universalidade da filosofia e outros textos*, “Obras de José Marinho”, vol. VIII, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2007, p. 553. Essa é, pelo menos, a sua “interpretação”: “...minha interpretação arranca de um sentido da filosofia nacional para uma singularidade de pensar mais autêntica e para uma universalidade mais verdadeira, filosofia [que] se não demonstra por meio de juízos e afirmações, mas por um pensamento que tenha em si próprio o cunho da autêntica universalidade (...).” [*ibid.*, p. 352].

<sup>16</sup> Como universo textual, iremos privilegiar as suas entrevistas publicada em livro, dado que aí Agostinho da Silva muitas vezes foi mais longe, em termos de propostas, do que nos seus ensaios.

no. Decerto, no espaço europeu, porque Portugal é, desde sempre, um país europeu – o país europeu com as mais antigas fronteiras definidas, mais do que isso, um país que sempre participou activamente na construção da civilização europeia, por extensão, da civilização ocidental, que depois se alargou, sucessivamente, a África, às Américas e mesmo a algumas regiões do Próximo e Extremo-Oriente. Mas não apenas no espaço europeu – ao contrário do que, na ressaca da descolonização, se propôs, dado o amontoado de traumas e ressentimentos que então todos nós, directa ou indirectamente, vivemos. Contudo, como defendemos já no nosso livro *A via lusófona: um novo horizonte para Portugal*:

...depois de mais de três décadas de costas voltadas, por um amontoado de traumas e ressentimentos, todas essas feridas estão agora, finalmente, a cicatrizar, assim abrindo caminho para a recriação do espaço lusófono enquanto um verdadeiro espaço cultural e civilizacional. Sabemos que ainda há quem agite fantasmas do passado, mas o nosso paradigma é um paradigma novo, de futuro.

Queremos que esse espaço lusófono seja o lugar, a casa comum, onde todos os lusófonos tenham, numa base de liberdade e fraternidade, uma vida digna, sem mais adjetivos. Para mais, no caso dos portugueses, se de novo nos viramos para o Atlântico, não é para de novo virar as costas à Europa – somos europeus e por isso manteremos todos os laços: desde logo com a Galiza (...), depois, com os demais povos ibéricos (sem procurar ressuscitar guerras do passado); por fim, com todos os outros povos europeus, em especial os do Sul (com os quais partilhamos uma história milenar). Mas esses laços não são para nós amarras que impeçam o reencontro com a nossa vocação desde logo mediterrânea e atlântica; por fim, por tudo aquilo que nos liga aos demais países lusófonos, universal. Por isso também defendemos o trans-nacionalismo lusófono – mais do que um sistema, uma dinâmica, através da qual, sem pôr em causa a soberania dos diversos países da CPLP, estes escolham, livremente, cooperar, de modo crescente, nos mais diversos níveis, para benefício de todos (...). Por esse caminho, quem sabe se, mais à frente, não se criará um bloco cultural, social, económico e político – em suma, civilizacional –, que seja um exemplo para outros povos do mundo, num tempo em que o sistema económico e político que nos tem desgovernado se apresenta cada vez mais exangue.<sup>17</sup>

Daí, também o texto que escrevemos no primeiro número da *Nova Águia* – *Revista de Cultura para o século XXI*:

---

<sup>17</sup> *A Via lusófona: um novo horizonte para Portugal*, Lisboa, Zéfiro, 2010, 116-117.

## **Tese, Antítese e Síntese: por um novo paradigma de Portugal<sup>18</sup>**

### ***Tese - Paradigma do 24 de Abril:***

Tenho da História uma visão hegeliana. Por isso, considero que todos os regimes que caem merecem cair. O Estado Novo não foi excepção. A 24 de Abril de 1974 estava em inteiro colapso. Por isso, caiu. E, com ele, o seu paradigma de Portugal: um Portugal que mantinha um império colonial completamente anacrónico, sem qualquer perspectiva de Futuro.

### ***Antítese - Paradigma do 25 de Abril:***

Todas as revoluções são, por natureza, antitéticas. A revolução de 25 de Abril de 1974 também não foi excepção. Por isso, se o Estado Novo defendia um Portugal do Minho até Timor, o paradigma saído da revolução defendeu exactamente o contrário: daí que Portugal tenha virado as costas às suas antigas colónias (com as consequências imediatas que se conhecem e que ainda hoje se fazem sentir), tornando-se apenas em mais um país da Europa.

### ***Síntese - Paradigma do 26 de Abril:***

Passado todo este tempo (mais de três décadas), em que os traumas dos ex-colonizadores e dos ex-colonizados já cessaram (senão por inteiro, pelo menos em grande medida), urge um novo paradigma, que faça a devida síntese: recuperando essa visão maior não já de Portugal mas do Espaço Lusófono, em Liberdade e Fraternidade (...).

## **III – Agostinho da Silva: prefigurador da Comunidade Lusófona.**

Agostinho da Silva é, na nossa perspectiva, o grande teórico desta via, da “via lusófona”. Em muitos textos seus, pelo menos desde os anos 50, Agostinho da Silva antecipou, com efeito, a criação de uma verdadeira comunidade lusófona<sup>19</sup>. De tal modo que, mesmo depois de falecer, Agostinho da Silva tem sido recordado por isso. Eis, desde logo, o que aconteceu quando se

---

<sup>18</sup> In *NOVA ÁGUILA: Revista de Cultura para o século XXI*, nº 1, 1º Semestre de 2008, p. 61. Desenvolvemos esta perspectiva num mais recente número da revista: “Nos 15 anos da CPLP: a futura pátria de todos nós” [in *NOVA ÁGUILA: Revista de Cultura para o século XXI*, nº 7, 1º Semestre de 2011, pp. 27-31].

<sup>19</sup> Num texto publicado no jornal brasileiro *O Estado de São Paulo*, com a data de 27 de Outubro de 1957, Agostinho da Silva havia já proposto “uma Confederação dos povos de língua portuguesa”. Num texto posterior, expressamente citado no prólogo da Declaração de Princípios e Objectivos do MIL: Movimento Internacional Lusófono, chegará a falar de um mesmo povo, de um “Povo não realizado que actualmente habita Portugal, a Guiné, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, o Brasil, Angola, Moçambique, Macau, Timor, e vive, como emigrante ou exilado, da Rússia ao Chile, do Canadá à Austrália” [“Proposição” (1974), in *Dispersos*, ed. cit., p. 117].

instituiu a CPLP: Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, conforme registámos na nossa obra *Perspectivas sobre Agostinho da Silva*:

No dia 17 de Julho desse ano, criar-se-á finalmente a CPLP, a Comunidade de Países de Língua Portuguesa, facto que será noticiado, com destaque, na generalidade dos jornais. Na maior parte deles, realça-se igualmente o contributo de Agostinho da Silva para essa criação, por via do seu pensamento e acção. Eis, nomeadamente, o que acontece na edição desse dia do *Diário de Notícias* – como se pode ler no texto de abertura da notícia: “A Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, hoje instituída em Lisboa, foi premonitoriamente enunciada por Agostinho da Silva em 1956 como ‘modelo de vida’ assente ‘em tudo aquilo que (Portugal) heroicamente fez surgir do nada ou na América ou na África ou na Ásia’”. Depois, aparece a foto de Agostinho, ladeado pelas fotos de Jaime Gama e José Aparecido de Oliveira, com a seguinte legenda: “Pioneiros da CPLP: Agostinho da Silva (enunciação original), Jaime Gama (primeiro texto diplomático único dos Sete na língua comum) e Aparecido de Oliveira (formalização política da proposta).<sup>20</sup>”

Sabemos que este projecto está ainda aquém, muito aquém, do sonho de Agostinho da Silva. A CPLP não é ainda uma verdadeira comunidade lusófona. Mas nem por isso – já mais de quinze anos após a sua criação – a CPLP deixou de ser um projecto em que Portugal deve apostar enquanto desígnio estratégico. De resto, se há inevitabilidades históricas, a criação da CPLP foi, decerto, a nosso ver, uma delas. Se os países se unem, desde logo, por afinidades linguísticas e culturais, nada de mais natural que os Países de Língua Portuguesa se unissem num projecto comum: para defesa da língua, desde logo, e, gradualmente, para cooperarem aos mais diversos níveis. Se estranheza pode haver quanto à criação da CPLP, decorrerá somente do facto de ter nascido tão tarde.

Como ainda hoje é reconhecido, Agostinho da Silva foi, de facto, desde os anos cinquenta, o grande prefigurador de uma

comunidade luso-afro-brasileira, com o centro de coordenação em África, de maneira que não fosse uma renovação do imperialismo português, nem um começo do imperialismo brasileiro. O foco central poderia ser em Angola, no planalto, deixando Luanda à borda do mar e subir, tal como se fizera no Brasil em que se deixou a terra baixa e se foi estabelecer a nova capital num planalto com mil metros de altitude. Fizessem a mesma coisa em Angola, e essa nova cidade entraria em correspondência com

---

<sup>20</sup> *Perspectivas sobre Agostinho da Silva*, Lisboa, Zéfiro, 2008, p. 108.

Brasília e com Lisboa para se começar a formar uma comunidade luso-afro-brasileira.<sup>21</sup>

Na sua perspectiva, assim se cumpriria essa Comunidade Lusófona, a futura “Pátria de todos nós”:

Do rectângulo da Europa passámos para algo totalmente diferente. Agora, Portugal é todo o território de língua portuguesa. Os brasileiros poderão chamar-lhe Brasil e os moçambicanos poderão chamar-lhe Moçambique. É uma Pátria estendida a todos os homens, aquilo que Fernando Pessoa julgou ser a sua Pátria: a língua portuguesa. Agora, é essa a Pátria de todos nós.<sup>22</sup>

Daí ainda o ter-se referido ao que “no tempo e no espaço, podemos chamar a área de Cultura Portuguesa, a pátria ecuménica da nossa língua”<sup>23</sup>, daí, enfim, o ter falado de uma “placa linguística de povos de língua portuguesa — semelhante às placas que constituem o planeta e que jogam entre si”<sup>24</sup>, base da criação de uma “comunidade” que expressamente antecipou:

Trata-se, actualmente, de poder começar a fabricar uma comunidade dos países de língua portuguesa, política essa que tem uma vertente cultural e uma outra, muito importante, económica (*ibidem*).

Prefigurando até, com esse horizonte em vista, o “sacrifício de Portugal como Nação”:

esse Império, que só poderá surgir quando Portugal, sacrificando-se como Nação, apenas for um dos elementos de uma comunidade de língua portuguesa<sup>25</sup>.

---

<sup>21</sup> *Vida Conversável*, ed. cit., pp. 156-157.

<sup>22</sup> *Conversas com Agostinho da Silva*, Lisboa, Pergaminho, 1994, pp. 30-31. Conforme afirmou ainda: “Fernando Pessoa dizia ‘a minha Pátria é a língua portuguesa’. Um dia seremos todos — portugueses, brasileiros, angolanos, moçambicanos, guineenses e todos os mais — a dizer que a *nossa* Pátria é a língua portuguesa.” [in *Dispersos*, ed. cit., p. 122].

<sup>23</sup> Cf. “Presença de Portugal”, in *Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, ed. cit., p. 139.

<sup>24</sup> In *Dispersos*, ed. cit., p. 171.

<sup>25</sup> Cf. “Um Fernando Pessoa”, in *Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, ed. cit., vol. I, p. 117.

#### IV - Agostinho da Silva: o “último discípulo de Leonardo Coimbra”.

É recorrente considerar-se Agostinho da Silva como um dos mais notórios discípulos de António Sérgio. Essa é, porém, uma daquelas “ideias feitas” que, apesar de mil vezes repetida, está muito longe de corresponder à verdade, como aqui, de forma sucinta, verificaremos. Partiremos, para tal, de uma extensa entrevista concedida a Alfredo Campos Matos sobre António Sérgio<sup>26</sup>, onde Agostinho da Silva começa por recordar que conheceu Sérgio no início da década de trinta, em Paris, “para onde tinha ido com uma bolsa da Junta Nacional de Educação” (*op. cit.*, pp. 11-12), dando assim início a uma relação que foi realmente importante numa determinada fase do longo e sinuoso percurso de Agostinho da Silva – nós próprios, em vários textos, temos falado da fase “seareira” ou “sergiana” de Agostinho da Silva, que se estendeu até à sua partida para o Brasil, em meados da década seguinte, onde Agostinho vai iniciar uma fase realmente nova da sua vida e obra (ver, a esse respeito, o nosso livro: *Perspectivas sobre Agostinho da Silva*, Zéfiro, 2008).

Regressando a essa referida entrevista, Agostinho da Silva, para além de uma série de considerações mais de ordem pessoal – algumas delas cáusticas, como por exemplo: “A única coisa que ele me disse que havia no Brasil era calor, calor insuportável. Ele nunca percebeu o Brasil.” (*op. cit.*, p. 19) –, recorda depois as célebres tertúlias na casa de António Sérgio, que chegou a considerar ter sido a sua “segunda Universidade”: “Depois [da Faculdade de Letras do Porto], para mim, houve uma segunda Universidade, que foi a casa do António Sérgio aos sábados”<sup>27</sup>. À pergunta expressa sobre “a importância de António Sérgio para a cultura contemporânea”, a resposta de Agostinho da Silva é porém, uma vez mais, bem pouco laudatória, considerando-o, no essencial, com um pensador “ultrapassado”:

O que aconteceu foi que o Sérgio esteve muito mergulhado na cultura do seu tempo, e nos aspectos que tinha a cultura do seu tempo, para pular fora dele (...). O que eu digo é que o Sérgio foi inteiramente ultrapassado (*op. cit.*, pp. 25-26).

Eis, em suma, o retrato que Agostinho da Silva nos dá de António Sérgio nesta extensa entrevista – para o atestar, atentemos ainda nesta passagem:

---

<sup>26</sup> *Agostinho da Silva e Vasco de Magalhães-Vilhena entrevistados sobre António Sérgio*, Horizonte, 2007.

<sup>27</sup> In *Vida Conversável*, segunda parte, inédita; in *NOVA ÁGUIA*, n° 17, 1° semestre de 2016, p. 244.

“...havia uma intolerância enorme do Sérgio para quem era diferente” (*op. cit.*, p. 27) –, em consonância, de resto, com outras passagens da sua obra – a título de exemplo:

...Sérgio não ousou afrontar os problemas filosóficos mais profundos, as questões de dúvida. Preferia manter-se na certeza.; Mesmo como pedagogo, a sua atitude tendia a ser de grande arrogância intelectual.<sup>28</sup>; ...mas ele [Sérgio] não me ensinou o racionalismo: ensinou-me antes o irracionalismo, por reacção minha.<sup>29</sup>; ...quando examinamos o fracasso, pois houve fracasso das cooperativas de António Sérgio, descobrimos a razão ao verificar que ele foi sempre ver, como modelo de cooperativa, a cooperativa inglesa ou a cooperativa sueca (...). Veio, outra vez, uma fórmula estrangeira. António Sérgio teria sido um grande intelectual lá fora mas não o foi em Portugal, pois era um estrangeiro em Portugal<sup>30</sup>.

Nessa medida, ainda que indirectamente, Agostinho terá sido, em última instância, muito mais do que um “discípulo de Sérgio”, um “discípulo de Leonardo” – António Telmo considerou-o mesmo como “o último discípulo de Leonardo Coimbra”<sup>31</sup>. Isto apesar do próprio Agostinho da Silva, na sua expressão algo jocosa, “nunca ter sido leonardesco”<sup>32</sup> –, não obstante ter reconhecido a sua “largueza de espírito”<sup>33</sup>. Mais do que discípulo de Leonardo, Agostinho terá permanecido sempre, sobretudo, discípulo da Faculdade de Letras do Porto enquanto “escola de liberdade” (cf. *ibid.*, p. 147). Ao longo da vida, de resto, irá, reiteradamente, afirmar que essa “era uma Faculdade sem uma organização rígida e em que se dava muito mais atenção a quem elaborava perguntas do que a quem fornecia as respostas que vinham nos manuais” –, nunca esquecendo os seus professores, não só Leonardo Coimbra – “um boémio do pensamento (...), um homem capaz de atitudes que os catedráticos não tomam” – como, sobretudo, Teixeira Rego – “uma das pessoas mais inteligentes que conheci”<sup>34</sup>.

---

<sup>28</sup> In *Dispersos*, ed. cit., p. p. 55.

<sup>29</sup> In *Agostinho [da Silva]*, São Paulo, Green Forest do Brasil Editora, 2000, p. 155.

<sup>30</sup> In *Vida Conversável*, ed. cit., p. 43.

<sup>31</sup> Cf. “Testemunho”, in *Diário de Notícias*, 4/4/1994.

<sup>32</sup> In *Agostinho [da Silva]*, ed. cit., p. 155

<sup>33</sup> In *Dispersos*, ed. cit., p. 174.

<sup>34</sup> Cf. *Perspectivas sobre Agostinho da Silva*, ed. cit., p. 62.

## TRANSCENDÊNCIA E RELIGIOSIDADE, EM ANTÓNIO DIAS DE MAGALHÃES: ANOTAÇÕES DISPERSAS

José Gama

(Universidade Católica Portuguesa: Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos)

António Dias de Magalhães (1907-1972), jesuíta, deixou-nos cerca de uma dúzia de artigos filosóficos, escritos maioritariamente nos anos 50 do século passado, e o poema *Divina Saudade*<sup>1</sup>, de 1950. Integra o grupo dos mestres da “Escola Bracarense”, de formação tomista, filosófica e teológica, e “legou-nos uma valiosa, original e fecunda reflexão sobre a dimensão metafísica da saudade, que prolonga e completa a dos seus mestres [Leonardo Coimbra e Teixeira de Pascoaes] à luz da tradição católica e da relação e confluência entre filosofia e teologia”<sup>2</sup>.

O vínculo de amizade com os mestres citados, e o contributo original que deu à reflexão filosófica sobre a Saudade, justificam a sua inserção neste Congresso. Os seus escritos sobre a filosofia e a metafísica da saudade foram atenta e profundamente analisados e comentados por Manuel Cândido Pimentel, Lúcio Craveiro da Silva, Renato Epifânio e sobretudo António Braz Teixeira. Não me ocuparei aqui especificamente desse tema, pois nada traria de novo.

1. Nestas breves anotações, como sugestões de leitura, procurarei tentar identificar os reais objectivos dos escritos filosóficos consultados. Tendo presente o homem e o pensador, em assinalada coerência de vida e de pensamento, a obra escrita obedece ao “espírito de missão” (sem espírito de cruzada católica ou de proselitismo!), que identifica com a defesa e promoção da *filosofia cristã/ filosofia perene*<sup>3</sup>.

2. A redescoberta da “perdida harmonia” centra-se fundamentalmente na necessidade da recuperação filosófica da concepção da *transcendência* e da

---

<sup>1</sup> Magalhães, António Pereira Dias de – *Divina Saudade. Poema*. Braga: Livraria Cruz, 1950, 93 p.

<sup>2</sup> Teixeira, António Braz – *A Filosofia da Escola Bracarense*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 2010, p. 109.

<sup>3</sup> “O pensamento filosófico actual, para readquirir consistência metafísica, tem de retomar contacto com a filosofia cristã e, nela, independentemente da fé, redescobrirá a perdida harmonia.” - “Da Filosofia à Teologia”. *RPF*, XIII, 1957, p. 284.

*imanência*, que possibilite a verdadeira compreensão da realidade universal, contingente, na sua relação com a transcendência divina. Para António de Magalhães, a filosofia criacionista de Leonardo Coimbra ilustra exemplarmente este percurso de coerência e de aprofundamento metafísico<sup>4</sup>.

3. A reflexão de António de Magalhães tem presente, habitualmente, a referência explícita e/ou implícita à íntima *sintonia intelectual e empatia humana* que o ligava aos *mestres Leonardo Coimbra e Teixeira de Pascoaes* – aluno e amigo de Leonardo, a quem acompanhou de perto nos últimos anos da sua vida, amigo de Pascoaes durante anos, com quem partilhava ideias, opiniões, projectos...<sup>5</sup>

Em relação aos dois mestres, fica bem patenteada a preocupação mais profunda que norteava o “espírito de missão” do autor, como escreveu em 1950:

Quase conterrâneos em Portugal, pertencem à mesma família na Pátria do espírito. Se o Criacionismo implica a Teologia católica, o Saudosismo é a expressão duma experiência vital poético-religiosa, que implica também a Teologia católica e a atinge, nela se descobrindo e pacificando-se na exaltação da eternamente aprofundante visão de Deus./ (...) / Noutros povos não se deram estes contrastes estranhos. Querer salvar Cristo católico, ainda quando se pensa que para isso se impõe salvá-lo do catolicismo, é ser apenas um católico, que se ignora. Foi o que sucedeu a Leonardo Coimbra. É o que se vê, em Teixeira de Pascoais<sup>6</sup>.

4. A leitura interpretativa dos mestres, figuras tutelares da “Renascença Portuguesa”, leva António de Magalhães à *meditação filosófica sobre a Saudade*, prolongando a herança recebida, e integrando-a na mesma perspectiva metafísica, que a formação filosófico-teológica tomista lhe abria. É na análise do *sentimento saudoso* que a defesa e o apelo da transcendência e da

---

<sup>4</sup> Para António de Magalhães, Leonardo Coimbra “atingiu a fundamentada necessidade da transcendência divina e a recíproca necessidade da sua imanência nos seres e tenta resolver a aporia, por uma noção da Divindade, que julga assegurar simultaneamente a transcendência de Deus, a sua imanência nos seres e a imanência relativa destes em Deus. Assim julga plenamente salvas as exigências da razão. Repele as soluções adversas precisamente por não satisfazerem as exigências das noções da transcendência, desvalorizando Deus ou o mundo.” - “Do Criacionismo à Fé”, in *Leonardo Coimbra – Testemunhos dos seus contemporâneos*. Porto: Tavares Martins, 1950, p. 199.

<sup>5</sup> Pascoaes escreveu um prefácio ao seu livro *Divina Saudade* – cf. *RPF*, XXIX, 1973, p. 165-166.

<sup>6</sup> “O Pensamento de Leonardo Coimbra”. *RPF*, VI, 1950, p. 8.

imanência na experiência humana melhor se clarifica. A caracterização de uma *religiosidade* natural do ser humano é aí descrita e definida como “transparência intuitiva do seu dinamismo espiritual [do ser] em acção”,<sup>7</sup> gerando “o sentimento espiritual do ser contingente, a revelação, no mais profundo nível ôntico-psicológico de cognição por co-naturalidade do que, no nível cognitivo da abstracção racional e metafísica, definimos contingência.”<sup>8</sup>

O sentimento saudoso ocupa definitivamente um lugar central na sua reflexão. Na realidade, para António de Magalhães, “A saudade é um sentimento espiritual” e “A análise do sentimento da Saudade manifesta a mais densa e complexa experiência espiritual do homem”<sup>9</sup>.

5. Na sequência da afirmação da *experiência*, na consciência/experiência do sentimento da saudade, que a razão filosófica sujeita a rigorosa análise, surge a necessidade de repensar a questão do significado da própria experiência e sua relação com a *filosofia*. Se a “razão experimental” da ciência se manifesta claramente insuficiente para a análise da experiência interior, espiritual<sup>10</sup>, e a “razão intuitiva”<sup>11</sup> da poesia não parece satisfazer o próprio poeta Teixeira de Pascoaes, que aponta para algo diferente (“A poesia é a teologia dos hereges”, em *O Homem Universal*), então parece urgente apelar a outro tipo de intervenção da razão. Podemos classificá-la como “razão humanista” ou como “razão metafísica” (a exemplo do “humanismo” de Leonardo Coimbra), que aceite naturalmente a dimensão religiosa do ser humano...

– Pensando nas sugestões que Leonardo nos deixa no último capítulo de *A Razão Experimental* (1922), onde fala na dimensão/volume espiritual, no hipervolume espiritual da experiência humana, - “mistério que aguarda a Revelação ou o lirismo metafísico...”, e desafia o filósofo para a última e

---

<sup>7</sup> In *Filosofia da Saudade*. Sel. e org. de A. Botelho e A. Braz Teixeira. Lisboa: INCM, 1986, p. 278 (RPF, XI-XII, 1955).

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 266 (*Cidade Nova*, III série, n.4-5, 1954).

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 278 e 276 (RPF, XI-XII, 1955).

<sup>10</sup> António de Magalhães fala dos “Espíritos deformados pelo exagerado exercício das ciências abstractas poderão não ver como na interioridade psíquica se encontra Deus, como consciência, contingente, individual e sentimental, servirá de alicerce à ciência do necessário.” – In *Filosofia da Saudade*, p. 281 (RPF, XI-XII, 1955).

<sup>11</sup> “Aonde não chega a razão, chega a inspiração”, diz Teixeira de Pascoaes, depois de “confessar a minha [sua] pouca simpatia pelos filósofos profissionais, (...)” e de alertar para o “advento da *ciência... científica* (...)” e da “área racionalista da ciência” que “domina hoje o mundo objectivo” (...) – cf. RPF, XVI, 1960, p. 715.

mais aventureosa hipótese, a reacção total da alma do filósofo... afirmação heróica... que não pode deter-se...;

– e pensando na sequência da obra de Leonardo, que culmina em *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* (1935), na qual defende o *humanismo cristão* como o que melhor corresponde à verdadeira natureza espiritual do homem, o único que explica a sua situação no Universo e atende a todas as exigências da realidade...; e aponta para uma “*ontologia do espírito*, procurando em cada acto do pensamento humano atingir, pela reflexão e para lá do acto, o dinamismo da actividade e, para além deste, o ser gerador dessa actividade”<sup>12</sup>;

– nesta ontologia, o homem “poderá dar sentido ao conhecimento de conaturalidade entre ele e Deus” (*Ibidem*, p. 59/55);

– interrogo-me, de facto, se poderemos atribuir essa tarefa filosófica específica, a uma “*razão metafísica*”, ou, mais adequadamente, a uma “*razão humanista*”?!

O regresso a sugestões das obras de Leonardo, que vão de encontro ao que aqui pretendo significar, não é abordado por António de Magalhães nos escritos consultados. Recolhi esses dados, pelo facto de Leonardo Coimbra representar para António de Magalhães o “modelo”<sup>13</sup> exemplar de filósofo português, “com excepcionais dotes especulativos e abundante cultura filosófico-matemática”, e dotado de “espontânea vocação filosófica de surpreendente visão intuitiva e força relacionante” (*ibidem*, p. 506 e 505).

De qualquer modo, creio que a seguinte afirmação vai nesse sentido: “A consciência da saudade, experiência metafísica, é também, por conseguinte, uma experiência teológica e uma experiência religiosa.” Para António de Magalhães, a nível filosófico, o coroamento dessa(s) experiência(s) é alcançado pela metafísica tradicional, tendo em conta as inesgotáveis potencialidades da “filosofia perene e tradicional” da “grande tradição da filosofia ibérica”<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Coimbra, Leonardo – *Obras Completas*. Vol. VII. Lisboa: INCM, 2012, p. 58/53.

<sup>13</sup> “Em Leonardo se verifica a reconciliação pacificante do pensamento genésico com o construtivismo racional, a interacção do emocional e do especulativo, do existencial com a reflexão metafísica, que de balde Pascoaes encontrou. O descobrimento do Tomismo, interpretado na linha de Maréchal, deu-lhe a teoria da analogia do ser, desde a primeira hora pressentida confusamente, como chave dos enigmas fundamentais, em que o seu espírito longa e dramaticamente se debatera.” – “Iniciação ao moderno Pensamento Português”. *RPF*, X [“Perspectivas do Curso Bracarense”], 1954, p. 506.

<sup>14</sup> In *Filosofia da Saudade*, p. 280 e 274 (*RPF*, XI-XII, 1955).

6. Ainda uma referência à defesa e promoção da *Filosofia Portuguesa*: no número especial da *Revista Portuguesa de Filosofia*, onde são apresentadas as *Perspectivas do Curso Bracarense*, António de Magalhães escreve sobre a “Iniciação ao moderno Pensamento Português”<sup>15</sup>, onde defende a originalidade e capacidade criativa da Filosofia Portuguesa, “em prospecções de índole reflexiva, em campos ordinariamente explorados com diferentes finalidades”<sup>16</sup>.

Foi importante o seu contributo para a promoção de filósofos portugueses e temas da filosofia portuguesa, que encontramos nas páginas da *Revista Portuguesa de Filosofia*, desde os primeiros números da sua publicação (1945), num período em que a Filosofia Portuguesa ainda era olhada com alguma desconfiança.

Creio que não será infidelidade ao pensamento filosófico de António de Magalhães, afirmar que para ele a filosofia é, fundamentalmente, a expressão de convicções, de convicções autênticas, coerentes e fundamentadas, simultaneamente filosófico/teológico/científicas e humanas...

7. Para completar, ou personalizar um pouco mais, a minha leitura dos ensaios de António de Magalhães, não quero deixar de referir a forte sensação de ver neles expressa a *dinâmica da espiritualidade inaciana*, à luz dos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola, patente de modo particular na leitura fenomenológica e interpretativa do sentimento da Saudade.

A dinâmica interna dos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola, que são orientados para uma adesão e compromisso pessoal com a pessoa e mensagem de Jesus Cristo, situa-se e desenvolve-se entre a meditação inicial do

---

<sup>15</sup> *RPF*, vol. X, fasc. 4, 1954, p. 502-511.

<sup>16</sup> E acrescenta: “Terão assim os novos filósofos a surpresa de colher filosofia nas diversas camadas da vida, e a reflexão reverterá na vitalização e actualização do próprio pensamento. Sentirão ainda melhor o valor humano e o sentido promotor da filosofia, a sua eficácia para a compreensão dos problemas relativamente autónomos e aparentemente opostos. Encontrar-se-ão a si próprios mais plenamente, na consciencialização do meio de que dependem, nas origens de que provêm, do mundo de problemas que lhes falam e os preocupam. / Tudo isto contribuirá para o sentimento de que pensam na vida e para a vida. Entrarão, deste modo, na linha do pensamento nacional, integrados na realidade, sem risco de estagnação nem perigo da violência de excessiva dependência de correntes estrangeiras. Ganhará o pensamento nacional, pela valorização das suas originais tendências, e o universal, pelo contributo peculiar, que do primeiro pode esperar.” – *Ibidem*, p. 502-503.

chamado “Princípio e fundamento”<sup>17</sup> e a meditação final da “Contemplação para alcançar amor”<sup>18</sup>.

De modo semelhante, na análise e interpretação da *Saudade*, podemos identificar no texto de António de Magalhães a expressão ou o equivalente a um princípio fundamental e a um princípio de acção:

– O *princípio geral*: - “A Filosofia da saudade, trazendo a reflexão para a interioridade espiritual humana, nem por isso a transporta para um subjectivismo lógico e idealista de pura imanência. (...) A consciência saudosa surge no homem anteriormente a qualquer construção ideal implicativa de preconceitos de teorias ou sistemas filosóficos. Ora, o seu conteúdo afirmativo, assim puro de qualquer intervenção elaborada, é testemunho de transcendência, da inadequação do ser e do conhecimento, da tensão insatisfeita do espírito ao reconhecer-se, enquanto espírito, na sua espontânea aspiração de totalidade e, simultaneamente, na sua real incapacidade de actuar em presença.”<sup>19</sup>

– O *plano de acção*, “na transparência intuitiva do seu dinamismo espiritual em acção”: “O sentimento da saudade, como já foi observado por Ramón

---

<sup>17</sup> *Exercícios Espirituais*, 23 – Princípio e Fundamento: “O homem é criado para louvar, prestar reverência e servir a Deus nosso Senhor e, mediante isto, salvar a sua alma; e as outras coisas sobre a face da terra são criadas para o homem, para que o ajudem a conseguir o fim para que é criado. Donde se segue que o homem tanto há-de usar delas quanto o ajudam para o seu fim, e tanto deve deixar-se delas, quanto disso o impedem. / Pelo que, é necessário fazer-nos indiferentes a todas as coisas criadas, em tudo o que é concedido à liberdade do nosso livre arbítrio, e não lhe está proibido; de tal maneira que, da nossa parte, não queiramos mais saúde que doença, riqueza que pobreza, honra que desonra, vida longa que vida curta, e consequentemente em tudo o mais; mas somente desejamos e escolhemos o que mais nos conduz para o fim para que somos criados.” – Loliola, Santo Inácio de – *Exercícios Espirituais*. 3ª ed. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1999, p. 29-30.

<sup>18</sup> *Exercícios Espirituais*, 230-237 – Contemplação para alcançar amor: *Notas* – Convém antes atender a duas coisas: que o amor se deve pôr mais nas obras que nas palavras; que o amor consiste na comunicação recíproca, a saber, em dar e comunicar a pessoa que ama à pessoa amada o que tem ou do que tem ou pode; e, vice-versa, a pessoa que é amada à pessoa que ama; de maneira que, se um tem ciência, a dê ao que a não tem, e do mesmo modo quanto a honras ou riquezas; e assim em tudo reciprocamente, um ao outro. [*Composição* de lugar...; *Pedir* o que quero...]. *Quatro pontos* da meditação: trazer à memória os benefícios recebidos da criação, redenção, e os dons particulares, ...; considerar como Deus habita nas criaturas, ...; e como faz de mim seu templo, ...; considerar como Deus trabalha e opera por mim em todas as coisas criadas, ...; atender como todos os bens e dons descem do alto, ... Acabar, reflectindo em mim mesmo, como está dito. *Terminar com um colóquio* e um *Pai nosso*. E “*Tomai, Senhor, e recebei toda a minha liberdade, ...*”. – *Ibidem*, p. 120-123.

<sup>19</sup> In *Filosofia da Saudade*, p. 271 (*Cidade Nova*, III série, n. 4-5, 1954).

Piñeiro, é o sentimento da contingência, não saciada pelo Absoluto, o sentimento do ser espiritual vivendo a necessidade absoluta do Ser necessário. É o sentimento da necessidade na contingência, do infinito no finito, do transcendente no imanente, do acto na potência, da Existência pura no existente precário e fluente, da infinitude do Espírito no ser espiritual, que, não a possuindo, vive a tensão do seu ilimite ideal, no real e consciente limite de ser.”<sup>20</sup>

8. As questões da *transcendência e imanência, religiosidade natural* no ser humano, conhecimento de Deus por conaturalidade... – constituem o núcleo central, a motivação real da reflexão filosófica de António de Magalhães.

No testemunho sobre Leonardo Coimbra, em 1950 – “Do criacionismo à fé”<sup>21</sup> –, a leitura/interpretação de António de Magalhães é clara, no intuito de mostrar como Leonardo “salva a transcendência de Deus e a sua imanência no Cosmos, segundo as exigências da razão e da experiência” (*ibidem*, p. 202); o pensamento platónico-aristotélico levou-o a “aceitar o sobrenatural, se o real não cabia na simples reflexão filosófica em termos de pura natureza.” (*ibidem*, p. 211). A síntese tomista abriu-lhe o caminho para *conhecer* o sobrenatural, o seu espírito encontrou no catolicismo pacificação metafísica – numa *metafísica acabada em religião* (*ibidem*, cf. p. 213 e 211). Leonardo Coimbra foi, de facto, para António de Magalhães, o exemplo e modelo próximo e clarificador das potencialidades da filosofia e da metafísica tradicional, da filosofia cristã... “O pensamento de Leonardo Coimbra reconheceu-se católico à luz da síntese tomista”<sup>22</sup>.

E, deste modo, se realiza ou dá cumprimento da “missão” de António de Magalhães, integrado na “missão histórica” de Portugal: “Só quando houver em Portugal um escol de pensadores vivendo os problemas, na profundidade e altura de Leonardo Coimbra, haverá também a certeza de que Portugal se reintegrrou no sentido da sua missão histórica” (*ibidem*, p. 221).

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 278 (RPF, XI-XII, 1955).

<sup>21</sup> In *Leonardo Coimbra. Testemunhos dos seus contemporâneos*, p. 197-221.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 213 e p. 221: “A mensagem de Leonado Coimbra é, de todas, a que possui maior sentido de perenidade, pois foi ele quem viveu o pensamento na maior altura, mais universalmente e mais consciente dos problemas, que a vida de hoje põe ao Homem de sempre. / Leonardo Coimbra atingiu a profundidade do Homem de sempre, porque atingiu Cristo pela angústia metafísica do homem contemporâneo. E à luz de Cristo, viu renovada a face da terra: o sentido da história, do progresso e da civilização, o problema do amor, da dor e da alegria, da razão e da imortalidade, da ciência e da beleza. E tudo isto nos foi dado, no drama da sua obra e da sua vida e em muita beleza de arte.”

## EUDORO DE SOUSA E A ESCOLA PORTUENSE

Luís Lóia

(Universidade Católica Portuguesa: Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos)

Precisamente quando se comemora o centenário da fundação Faculdade de Letras da Universidade do Porto, e pese embora o interregno institucional que as circunstâncias históricas impuseram, temos hoje oportunidade de celebrar aqueles que, desde os seus primeiros docentes e alunos, até aos dias de hoje, permitem caracterizar em muito o que tem sido e ainda é a reflexão filosófica portuguesa.

É também nesta Escola do Porto, que se fez escola portuense, que inserimos Eudoro de Sousa, pretendendo sustentar a nossa reflexão em torno de uma tese que, embora não explícita, julgamos estruturante do pensamento do autor. É uma tese que encontramos implicada na reflexão eudoriana, desde os seus primeiros escritos, logo em 1946, em «Origem da poesia e da mitologia no drama ritual»; em 1949, «Mitologia e ritual», onde afirma que «decerto, na sua maturidade, a *philosophia* já se esqueceu de que fora ou ainda era *philomythia*»<sup>1</sup>; em 1968-1969, em «Orfeu – Músico (como símbolo da vida interior da filosofia, nos últimos séculos de sua história antiga)»<sup>2</sup>, onde sustenta que: «a história ou a fenomenologia do pensamento filosófico da Grécia se revela com mais clara feição de veracidade no perene diálogo entre a *philomythia* e a *philosophia*» (*ibidem*, p. 281); até aos seus últimos escritos, nomeadamente *História e Mito*, de 1981, onde se pode encontrar a afirmação de que a «alegoria é o pesadelo, o sonho mau da *philomythia*»<sup>3</sup>.

Queremos afirmar que estamos em presença de uma filomíthia, isto é, de uma fundamentação da mitologia ou de uma metamitologia que, filosoficamente, pretende determinar a natureza específica da mitologia, encarando-a como

---

<sup>1</sup> Idem, «Mitologia e ritual», in *Dioniso em Creta e outros Ensaio*s, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004, p. 95. A primeira publicação deste artigo data de 1949: «Mitologia y ritual», in *Anales de Arqueología y Etnología*, t. X, Mendonza, Argentina, Universidad Nacional de Cuyo, 1949, pp. 195-229.

<sup>2</sup> Idem, «Orfeu – Músico (como símbolo da vida interior da filosofia, nos últimos séculos de sua história antiga)», *Correio Braziliense*, Caderno Cultural, Brasília, 21 e 29 dez., 1968 e 4 jan. 1969.

<sup>3</sup> Cf. Idem, *História e Mito*, Cadernos da UnB, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1981, p. 54.

origem e fonte do acontecer religioso e filosófico gregos. É neste âmago da originalidade da reflexão eudoriana que procuramos demonstrar a tese de que a *philosophia* pressupõe, decorre e exige a consideração de uma outra conceção de mitologia; de uma *philomythia* que acolhe uma renovada compreensão da Filosofia, da Religião e da Arte.

A coerência de interesses e alguns títulos já referidos, compilados em *Dioniso em Creta e outros Ensaios: Estudos de mitologia e filosofia da Grécia antiga*, cuja primeira edição data de 1973, permitem compreender as fases iniciais ou introdutórias de um pensamento ou sistema filosófico que se concretizará nas obras da maturidade, nomeadamente em *Horizonte e Complementaridade* (1975), em *Mitologia* (1980) e em *História e Mito* (1981).

Ao longo da sua obra, Eudoro de Sousa sempre buscou uma compreensão do princípio originante na tentativa de compreender aquilo que é constitutivo do Homem na sua relação com o Mundo e com Deus. Desde os primórdios mais recônditos da formação da civilização, a sua inquirição é sempre sobre a Origem fundante.

A adoção da metodologia de estudo da antiguidade clássica proposta pela *Altertumswissenschaft*, de Wolf, que, autodidatadamente, cultivou, indica que não é adequado conceber o estudo de um texto, seja de que natureza for, isolado do contexto histórico, social, cultural e religioso em que foi produzido. O estudo etnológico e etnográfico, arqueológico, histórico, social, político, filológico, artístico, filosófico e religioso dos povos leva-o a considerar que a compreensão do advento e da especificidade das características próprias da filosofia grega e da afirmação da racionalidade lógico-discursiva exige o conhecimento do contexto religioso em que ela se originou porque é desse contexto que derivam as suas características específicas.

Assim, considera que o fundamento da religião grega e, conseqüentemente, da filosofia grega, reside na mitologia. Significa, então, que nem a filosofia suprime ou supera a mitologia, nem a mitologia pode ser desconsiderada na compreensão da especificidade da filosofia grega. De facto, é a própria natureza da mitologia, as suas características específicas e, em particular, o modo como elas se vêm a plasmar na religiosidade olímpica, que explica o surgimento da filosofia na Grécia.

Mas a Filosofia Grega, tida como aquela grande conquista do Homem significa, no fundo, a sua miséria; significa que, em determinado momento histórico, o Homem recusou o que gratuitamente lhe foi dado<sup>4</sup>. E essa recusa deu-se

---

<sup>4</sup> Cf. Eudoro de Sousa, *Mitologia: História e mito*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004, p. 27.

precisamente quando se instituiu a história, isto é, na passagem da pré-história para a história ou, se quisermos, na passagem do mito vivido pelo rito para o relato poético, já alegórico; na passagem da religião pré-helénica para a religião helénica, ou ainda, se quisermos, na passagem da poesia à filosofia. É esse determinado momento histórico que procura identificar, com rigor arqueológico, na tese que apresenta em *Dioniso em Creta*<sup>5</sup>.

A presença de Dioniso em Creta revela uma religiosidade que patenteia uma unidade a-histórica entre Deus, Cosmos e Homem. Por aí se vê que, quer a mitologia grega olímpica, quer a religião grega, têm a sua origem na religião cretense pré-helénica, fortemente «impregnada de *Dioniso*». Quer isto dizer que, para Eudoro de Sousa, a religião e a mitologia pré-helénicas são horizontes de partida, mas também de chegada para um itinerário filosófico que busca os fundamentos, os princípios, o princípio, não do que alguma vez começou e decorre até à sua resolução, mas sim a Origem que congrega o que foi, o que é e o que será. Deste modo, cremos que a reflexão filosófica sobre o fundo teológico, antropológico e cosmológico da realidade e da existência culmina numa demanda pelo Ser, numa ontologia. Aqui, a Origem é entendida como *princípio*, originante e não originada. Por esse princípio, sustenta Eudoro, acedemos – embora de diferentes modos – a três planos distintos da manifestação do Ser: o Absoluto que se manifesta desde o *Extremo Horizonte*, em «fulgurações ofuscantes»; a tríade complementar e simbólica e indiferenciada de Deus, Homem e Mundo no *além-horizonte* e, finalmente, o «Mundo do Homem», o «Deus do Homem», ou seja, o «Mito do Homem» no *aquém-horizonte* separado. Ora, se do Absoluto, situado nesse *extremo horizonte*, não temos qualquer experiência direta – qual *Deus absconditus* –, será apenas pelas suas «fulgurações ofuscantes», que se projetam nesse *além-horizonte*, que a Ele podemos aceder. No entanto, o mais dramático é que nós não nos movemos nesse *além-horizonte*, mas sim no *aquém-horizonte* histórico, cronológico e diferenciado, onde os deuses são cognominados e o homem objetifica e coisifica o mundo, destruindo-o, quebrando a unidade vivificada na vivência experiencial do mito, sob o pretexto – ou o mito – de ser ele, homem, o construtor do seu próprio mundo.

Esta unidade perdida, substituída pelo «Mito do Homem», está bem patente em *Horizonte e Complementaridade: Ensaio sobre a relação entre mito e metafísica, nos primeiros filósofos gregos*<sup>6</sup>. Aqui, remete-nos para a comple-

<sup>5</sup> Idem, «Dioniso em Creta», in *Dioniso em Creta e outros Ensaios*, op. cit.. Ver também: idem, «II – Arqueologia do Egeu em suas linhas gerais», in *Organon*, n.ºs 6-7, Porto Alegre, 1963, pp. 59-125.

<sup>6</sup> Idem, *Horizonte e Complementaridade: Ensaio sobre a relação entre mito e metafísica*,

mentaridade entre as codificações míticas e filosóficas face ao «mistério do horizonte», isto é, a complementaridade entre aquela região primordial que reúne os princípios e fins, o *extremo-horizonte*; a morada dos deuses indistinta do mundo e do homem, a unidade última prévia à consideração dos opostos, o *além-horizonte*; a capacidade de buscar os princípios, as causas primeiras dos fenómenos, a partir da consideração da diversidade das existências, possibilitado pelo exercício filosófico próprio do *aquém-horizonte*.

Esta complementaridade, como dirá, mais uma vez, em *Sempre o mesmo acerca do mesmo*, texto de 1978, justifica-se porque é a mesma a raiz de onde brotam tais codificações. No entanto, mostra também como a codificação mítica é primordial e indistinta, enquanto a codificação filosófica assenta em categorias de identidade e diferença. Isto é, aquilo que a filosofia estabelece distintamente como cosmologia, antropologia e teologia, tem a sua unidade e indiferenciação na codificação mítica.

O trânsito, da mitologia à filosofia, faz-se, então, através da poesia que nos situa no plano simbólico mediativo entre aqueles mitos que eram transmitidos oralmente e vivenciados pessoalmente e a filosofia pré-socrática e platónica. Invertendo os termos, podemos compreender o sentido do afirmado quando é o próprio Eudoro a considerar que a filomíthia de Homero e Hesíodo era já, ou tendia a ser, uma filosofia. O próprio o estudo dos fragmentos pré-socráticos, que traduziu, a partir da edição de Diels<sup>7</sup>, e o curso sobre *Filosofia Grega*, que ministrou e que se estende a Platão e Aristóteles, mostram como, para Eudoro de Sousa a filosofia grega está pejada de elementos mitológicos de variada ordem, desde a presença de aspetos religiosos e mitológicos do orfismo em, por exemplo, Empédocles e Pitágoras, até à própria estrutura concetual da ascese dialética que se observa na *República*, de Platão, que se inicia, precisamente, com a descida de Sócrates ao Piréu, e que reproduz a estrutura própria de uma catábase, mesmo sabendo que, a partir de Platão, a degradação do sensível é um primeiro passo no caminho de um cosmos separado, num mundo sem deuses e em deuses sem mundo.

Mas o que importa a Eudoro é que a conceção tipicamente grega de teofania, de cosmofania e de antorpofoania, mostra que, em senda órfica, mundo e

---

*nos primeiros filósofos gregos*, Brasília, Série Universidade – 6, Editora Universidade de Brasília/ São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1975.

<sup>7</sup> Idem, «Fontes da história da filosofia antiga: de Tales a Crítas: filosofia da natureza, os jónios, Xenófanes» e «Fontes da história da filosofia antiga: de Tales a Crítas: filosofia da natureza, Heráclito» in *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, 4 (1 e 2), jan./ mar. e abr./ jun., 1954, pp. 96-123 e 290-323.

homem, surgem do Kaos, concepção que vem a ser assumida pelo neoplatonismo, no final do curso histórico da filosofia grega. Reverte-se aqui para a Origem como um nada que é tudo e para uma religião pontífice, por via da revalorização litúrgica do mito, que nas danças, procissões e sacramentos, permite o regresso às origens rituais e mistericas, onde se presenteia essa proximidade e presença divina da Excessividade Caótica. Mas esta designação já remete para a consideração de que também há uma ponte, só que uma ponte de lá para cá e não tanto de cá para lá, pois percorrer essa ponte, de cá para lá, apenas chega ao liminar horizonte simbólico.

Estamos perante duas vias, duas codificações, entre três horizontes que se apresentam como complementares. É na complementaridade entre as relações de Deus, Homem e Mundo, nas suas manifestações simbólicas, de que o autor se ocupará em *Mitologia* e em *História e Mito*.

Aqui, o mito é, conforme o estipulou Schelling, na senda de Plotino, tautegoria, isto é, diz o que é da forma que é, não se constituindo por mais, menos ou outro significado senão do que aquele que tem. Se para Schelling, o Absoluto encontra na base a consciência humana como aquele incondicionado que é unidade das dualidades dos problemas filosóficos e dentro do qual se torna possível a demonstração e a compreensão do condicionado, também para Eudoro, a mitologia politeísta é já biografia dos deuses que não alcança o que concebe como a unidade do *além-horizonte*, que não é alteridade relacional, mas indiferenciação mítica, o que revela uma perspectiva monista e imanentista em que não há lugar para a transcendência e singularidade do outro. Há, sim, um monoteísmo originário que está antes da determinação e diferenciação dos significados a que a mitologia politeísta vem dar voz. No entanto, tanto a forma como o conteúdo do Mito, e já não da mitologia são verdadeiros, literais e apontam para um fundamento que é força pré-racional originária, sendo que o acontecimento histórico da geração dos deuses se compreende, por isso mesmo, por forças ou potências em mutação, o que não significa o seu desaparecimento, apenas a sua ocultação.

Estamos, portanto, no campo do *além-horizonte* simbólico, próprio da vivência indistinta do mito pelo rito; por onde irrompe, em primeiro lugar, o impulso mítico da Origem que institui toda a realidade; isto é, também, de onde é emanado o impulso mítico que projeta o Homem nos mundos possíveis à sua existência. Assim, do ponto de vista do Mito da Origem, Deus, Homem e Mundo constituem uma unidade indiferenciada, pois que, na Origem, em si, não se distingue ainda o que é daquilo que pode vir a ser. Efetivamente, pelo afirmado, não faz sequer sentido que, a esse nível, se possa

já falar de Deus, de Homem ou de Mundo, e é por isso que o indiferenciado é inominado. Verdadeiramente, do que podemos falar é dos horizontes onde o Homem existe e no modo como neles este se relaciona com Deus e o Mundo, pois que da Origem apenas podemos dizer que é, dado que se situa naquele *horizonte-extremo* que é *Mysterium Tremendum*. De qualquer modo, existindo o Homem no ou num Mundo, a primeira pergunta, ou a origem de todo o perguntar, será sempre a pergunta pela Origem, e perguntar pela Origem é diferente de perguntar sobre as coisas originadas.

A pergunta pela Origem remete para o Mito da Origem, referindo-se à própria Origem originante, e é precisamente por isso que Eudoro acrescenta o qualitativo «Mito» ao plano da Origem. Acrescenta este qualitativo, porque Mito se refere aqui, já no plano do originado, àquela dimensão da realidade onde já se pode dar uma vivência ou convivência entre coisas originadas, como sejam os deuses, os homens e os mundos, numa outra unidade posta pela indiferenciação entre mito e rito. De facto, a vivência ritual do mito, ou a atualização do mito pelo rito, não pressupõe a separação ou o apartamento entre Deus, Homem e Mundo instituída pela palavra. É uma vivência ou convivência em que os deuses dançam com os homens num mesmo cenário que é o próprio mundo em que, a cada momento, coabitam.

A ilustração que recorre à *dança* pode ser bem explícita. Não se trata de afirmar ou explicitar conteúdos; trata-se, sim, de aumentar a compreensão daquilo que é do âmbito da participação no *mistério* e não do discurso. Trata-se de uma nova ou renovada compreensão da Religião, da Arte e da Filosofia, de uma compreensão que poderá ser dada por uma *Philomythia* que, por via estética, possibilitará o encontro entre Deus, o Homem e o Mundo.

Sendo a mesma realidade considerada em horizontes diferentes, estes não se excluem nem se eliminam mutuamente, nem tão-pouco se apresentam como limites ou limitantes uns de outros. Para Eudoro, um horizonte é liminar de outro horizonte. Significa que é possível transpor horizontes, em particular, no que ao Homem concerne; apresentando-se como que encerrado num *aquém-horizonte*, é possível transpô-lo e alcançar o *além-horizonte*, isto é, transpor a dimensão objetivante em que se encontra, para uma dimensão trans-objetivante; transpor a dimensão lógico-discursiva própria e caracterizadora da natureza do *aquém*, para a dimensão simbólica própria e caracterizadora do *além*. Trata-se, no fundo, de horizontes distintos, liminares uns de outros, mas complementares, pois que o seu ponto referencial é o mesmo e todos apontam para o mesmo, para a Origem.

Assim, no *além-horizonte*, na trans-objetividade, isto é, no horizonte compreendido por uma vivência simbólica, o simbólico apresenta-se como «síntese sensível do ser e da significação», é, então, o horizonte próprio de uma dimensão ou plano de realidade que presentifica a Origem. Por um lado, todos os símbolos que constituem o simbólico revelam uma «pluralidade convergente em um só símbolo: o «Macro-Símbolo», que se apresenta como projeção ofuscante da Origem; por outro lado, cada símbolo dota ou acrescenta à *coisa* o seu ser originário, tornando-a, verdadeiramente, naquilo que é e não naquilo que está à disposição do Homem ou que é uma criação sua.

É pelo exposto que afirmamos que o pensamento filosófico de Eudoro de Sousa se configura numa *philomythia*, e a forma em qua a concebe é inerentemente estética. Sendo o homem uma unidade de consciência e corpo; de razão e sensibilidade, a sua perfeitibilidade concretiza-se no estado estético, porque o belo, a beleza, comporta esse ideal de harmonia e plenitude. Na estética procura-se a compreensão de um mundo de símbolos, para lá das coisas, isto é, pensar as coisas re-integradas.

No tipo de experiência estética a que nos referimos, não faz sentido a distinção entre aquele que cria e o que é criado, ou entre aquele que contempla e aquilo que é contemplado. Efetivamente, na e pela natureza do simbólico, o criador e a criatura, o autor e a obra, passam a ser aquilo que efetivamente são; não um e outro, não um em outro, mas apenas um.

A experiência estética, assim entendida, é a capacidade de sempre renascer com o irracionalizado, com o desconhecido, vivificando o impulso mítico da Origem, numa experiência sensível ou supra-sensível, da dramaticidade que revela uma implicação afetiva na participação da essência das coisas anterior à cisão.

Uma experiência estética dramática, relacional, tensional, criativa e produtiva, porque dá a ver e a sentir, em visão e em ação, o que não pode ser visto e o que não pode ser dito. Experiência plena de integração no mundo que convoca e compromete todas as potências do homem; experiência primordial que está na origem da cultura e civilização humana; experiência da proximidade da divindade, ou sentimento da sua presença, sem qualquer distinção ou oposição entre o corpo e espírito ou entre o sensível e o inteligível.

É a experiência estética que possibilita tal vivência indiferenciada; vivência de um culto extasiante, atualizado pela ação, pelo rito, pela dança, pelo gesto e não pela palavra, que tem uma origem tão remota que pode ser

traçada desde os cultos dos povos primitivos; cultos que apresentam e não re-presentam uma totalidade, na vivência daquilo que Eudoro chama o drama, no êxtase, que é *ex-tético*, e que põe a convivência entre a divindade e o humano num mesmo palco que é o Mundo.

Daí a necessidade de nos disponibilizarmos para abandonar este horizonte objetivante e abraçarmos uma existência simbólica, uma existência que anule irremediavelmente a nossa subjetividade e possa conviver com as fulgurações ofuscantes emanadas, como que projeções impulsivas míticas, da Origem.

Se a procura, o questionar e o intentar o sentido são a condição normal do filósofo, será através, não da mitologia, entendida como biografia dos deuses, mas de uma filomítia que poderemos conceber que o verdadeiro sentido só se alcança por via estética. A partir daí, já não falamos, nem filosoficamente, nem filomiticamente; apenas dançamos.

### Referências bibliográficas

- Eudoro de Sousa, *Dioniso em Creta e outros Ensaio*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.
- , *Horizonte e Complementaridade: Ensaio sobre a relação entre mito e metafísica, nos primeiros filósofos gregos*, Brasília, Série Universidade – 6, Editora Universidade de Brasília/ São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1975.
- , *História e Mito*, Cadernos da UnB, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1981.
- , *Mitologia: História e mito*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.
- , «Mitologia y ritual», in *Anales de Arqueología y Etnología*, t. X, Mendoza, Argentina, Universidad Nacional de Cuyo, 1949.
- , «Fontes da história da filosofia antiga: de Tales a Crítas: filosofia da natureza, os jónios, Xenófanes» e «Fontes da história da filosofia antiga: de Tales a Crítas: filosofia da natureza, Heráclito» in *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, 4 (1 e 2), jan./mar. e abr./jun., 1954.
- , «II – Arqueologia do Egeu em suas linhas gerais», in *Organon*, n.ºs 6-7, Porto Alegre, 1963.
- , Orfeu – Músico (como símbolo da vida interior da filosofia, nos últimos séculos de sua história antiga)», *Correio Braziliense*, Caderno Cultural, Brasília, 21 e 29 dez., 1968 e 4 jan. 1969.

# RAZÃO VITAL E RAZÃO HISTÓRICA EM JOSÉ ORTEGA Y GASSET

José Esteves Pereira

(Instituto de Filosofia Luso-Brasileira)

## 1. Ortega y Gasset: a tradição e a escola orteguiana

O pensamento de José Ortega y Gasset (1883-1955) é marcado pela circunstância no que ela contém de essencial até na pluralidade das interpretações e discussões em torno do filósofo de *Meditaciones del Quijote*. Assim o viu com clareza porventura o seu maior discípulo e exegeta Julián Marías (1914- 2005) a quem se deve a enunciação de uma “Escuela de Madrid”. Marías dedicou todo um capítulo a Ortega na sua divulgadíssima e traduzida *História de la Filosofía*, publicada depois do termo da Guerra Civil. Como um dos mais próximos discípulos e conhecedores da obra de Marías, Helio Carpintero, teria ocasião de explicar aquela obra prefaciada por Xavier Zubiri e posfaciada por Ortega y Gasset considerando-a como “un libro que hace una “Escuela”<sup>1</sup>. Marías, com a sua decisão, prestava, acima de tudo, um tributo não só intelectual, mas também afetivo, à geração que dera vida à Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Madrid onde, além do decano Manuel García Morente (1886-1942), se destacariam além de Ortega, Xavier Zubiri (1898-1983), José Gaos (1900-1969), Julián Besteiro (1870-1940), Ramón Menéndez e Pidal (1869-1968), Americo Castro (1885-1972), Claudio Sanchez Albornoz (1893-1984) entre outros. Marías pretendia manifestar, igualmente “ la adhesión a una tradición intelectual que ahora se persegua e hostigava” (*Idem*, p. 55). Noutra plano se desenrolaria um polémico orteguismo<sup>2</sup> em que o próprio Julián Marías também se envolveria. É muito extensa e complexa a história da tradição orteguiana e o referencial, um tanto difuso, sem ser possível configurar, em todo o caso, um eventual cânone filosófico de uma “Escola de Madrid”<sup>3</sup>, a

---

<sup>1</sup> Helio Carpintero, *Julián Marías, Una vida en la verdad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, p. 54.

<sup>2</sup> Alain Guy, *Ortega y Gasset ou la raison vitale et historique*, Paris, Éditions Seghers, 1969, pp. 162-172.

<sup>3</sup> “Ha de distinguirse entre tradición y escuela (...). Una escuela filosófica surge mediante la adhesión a la doctrina del creador de la escuela; la tradición es otra cosa más ancha,

que José Ferrater Mora, entretanto, em 1958, dedicaria uma entrada no seu *Diccionario de Filosofia*.

## 2. A razão vital

Em consonância com o seu mestre madrileno Julián Marias em *Ortega circunstancia e vocación* afirmará que “Saber, en su sentido primario y radical, es “saber a qué atenerse”, respecto a la realidad, y esto quiere decir respecto a la situación en que uno se encuentra, por tanto, solo desde la circunstancia propia es esto posible”<sup>4</sup> sublinhando o que o próprio Ortega, em fase já amadurecida da sua obra (quando teve oportunidade de prologar uma edição das suas obras, em 1932) deixava como impressiva mensagem sobre o sentido concreto dessa circunstância:

“Siendo, pues la vida en su sustancia misma circunstancial, es evidente que, aunque creamos lo contrario, todo lo que hacemos lo hacemos *en vista de las circunstancias*. Inclusive cuando nos hacemos la ilusión de que pensamos o queremos algo *sub specie eternitatis*, nos la hacemos por necesidad circunstancial. Es más: La idea de eternidade, del ser incondicionado, ubicuo, brota en el hombre porque há menester de ella como *contraposto* salvador a su ineludible circunstancialidad. Le duele al hombre ser de un tiempo y de un lugar, y la quejumbre de esa adscripción a la gleba espacio-temporal retumba en su pensamiento bajo la especie de eternidade. El hombre quisiera ser eterno precisamente porque es lo contrario-Lo que yo hubiera de ser tenía que serlo en España, en la circunstancia española” (idem, *ib.*).

Circunstância significa, portanto, que a realidade não pode ser olhada a não ser a partir do ponto de vista do lugar que cada um ocupa, fatalmente, no universo. Há como que um apelo de fidelidade ao ponto de vista (conceito que surge já em 1910 no seu texto *Adán en el paraíso*, no questionamento aí colocado sobre o que é uma coisa<sup>5</sup> dado que cada homem tem uma mis-

---

mas flexible, más durable. Se basa en la revelación de un nuevo sentido de la actividad espiritual, en el descubrimiento de nuevos caminos y valores, en un haz de principios y no en un conjunto de tesis doctrinarias. Los creadores de tradiciones son *fundadores* en el pleno sentido de la palabra. En Ortega, filosoficamente, han coincidido el jefe de escuela y el fundador de una tradición”. “Desde Ortega existe una filosofía española”, Francisco Romero, *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1969, pp. 29-30.

<sup>4</sup> Julián Marias, Ortega. *Circunstancia y vocación*, Madrid, 1973, p. 200.

<sup>5</sup> Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, T. I, pp. 473-493 (*Adán en el Paraíso*, é o título de um quadro de Ignacio Zuloaga (1870-1945) sobre o qual

são de verdade e cada vida é um ponto de vista intransferível na apreensão sucessiva de certos aspetos da realidade enquanto outros lhe escapam. Esta intransferível *perspetiva* (e aqui nos encontramos com outro conceito axial orteguiano) vai permitindo a revelação parcelar do real na medida em que as coisas aparecem como as mestras do homem. Neste sentido, a missão do intelecto não é a de projetar formas sobre um caos dos dados que se recebem mas exatamente o contrario. O pensamento adota a forma dos objetos fazendo deles princípio e norma. Portanto será mais correto dizer que pensamos com as coisas. Numa referência bem clara (ou não fosse a clareza a cortesia do filósofo) Ortega y Gasset lembra que se fôssemos dotados de ubiquidade e pudéssemos ver uma laranja, a partir de todos os pontos de vista veríamos, obviamente, a sua totalidade. Mas a nossa condição humilde obriga-nos – em toda esta demanda de conhecimento desejadamente totalizante – a percorrer, passo a passo, de realidade em realidade, por vezes penosamente, a tarefa do conhecimento. O conhecimento é por isso *perspetiva*, *uña mirada*. Perante posições divergentes da sua cumpre-lhe reiterar que sendo o conhecimento *perspetiva* ele não é penetração da coisa no espírito ou presença da própria coisa *modus cognoscendi*, nem cópia, nem construção mental (reportando-se a Kant ou mesmo ao mundo dos *factos* dos positivistas). Será mais adequado, portanto, falar em *interpretação da coisa* envolvendo conhecimento e conhecido<sup>6</sup>.

Prestando, ainda, a devida atenção a Julián Marías sobre a interpretação que faz da noção orteguiana de *perspetiva*, no âmbito das considerações orientadas para os objetos estéticos, de facto, só posteriormente aquele conceito ganha mais dimensão especulativa. Por enquanto, Ortega tinha a possibilidade, em todo o caso, de negar que houvesse uma suposta realidade imutável e única que pudesse comparar os conteúdos das obras artísticas dado que há tantas realidades como pontos de vista que se retém a partir das coisas. Entretanto, será em 1914, nas *Meditaciones del Quijote*, que a noção de *perspetiva* se define melhor:

Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es matéria ni es alma, no es cosa alguna determinada, si no una perspectiva? Dios es la perspectiva y la jerarquía. El pecado de Satán fue un error de

---

o pensador reflete criticamente). Sobre o questionamento *Que é uma coisa?* dedicaria Heidegger, em 1935/36, um curso na Universidade de Freiburg entretanto publicado em 1962. Foi traduzido em português e anotado por Carlos Morujão, em 1992 (Edições 70).

<sup>6</sup> *Idem*, T. IX, p.372. Cfr, também, J. Esteves Pereira, *A relação sujeito-objeto em Ortega y Gasset* (aguarda publicação).

perspetiva. Ahora bien, la perspetiva se perfecciona por la multiplicación de sus términos y la exactitud com que reaccionemos ante cada uno de sus rangos<sup>7</sup>.

Na perspetiva, como sublinha Marias, dá-se em Ortega o ser definitivo do mundo que, de modo algum, é uma instância de conhecimento em que se verifique pura redução “de lo real al sujeto que lo mira”<sup>8</sup>. Enquanto em Nietzsche ou em Teichmüller perspetiva significa oposição à realidade, aparência ou convenção, pelo contrário, em Ortega “es la perspetiva la condición de lo real y la posibilidad de acceso a su verdad” (idem, *ib.*). Em *Verdade e Perspetiva* Ortega acentuará a fidelidade do ponto de vista na medida em que cada homem terá uma missão de verdade. Onde está a minha pupila não está outra, o que a minha pupila vê da realidade, outra pupila não vê. Por isso somos insubstituíveis e necessários. Esta totalização que vamos tendo das perspetivas das coisas apela a uma exigência de sentido do eu perante o que o cerca que é muito mais do que estar no meio físico ou biológico ou rever-se no *Umwelt* husserliano. A fonte de verdade que decorre do assumir de perspetiva implica que eu sou eu e a minha circunstância e se não salvo esta não me salvo<sup>9</sup>. Sublinhando que a circunstância, a todo o momento, tem que ser recuperada e valorizada (interna e externamente) Ortega aponta nesta ligação do homem ao mundo, no seu destino concreto e vital, também, para uma dimensão diferenciada e não hierarquizada do valor. *Perspetiva e circunstância* dão-se na vida enquanto apreensão universal como encontraremos bem discutido em *El tema de nuestro tiempo*. Ortega repelindo, ao mesmo tempo, o *vitalismo* (por exemplo o de Nietzsche e de Unamuno) e o *racionalismo* (mais especialmente o “idealismo” da fonte helénica e o próprio idealismo de raiz alemã) não quer sacrificar nenhuma das duas dimensões da nossa existência integral que são a *espontaneidade* e a *cultura*. Essa dupla face que Ortega deteta no pensamento ocidental convoca-o para dar a devida atenção à diferenciação entre a vitalidade irracional que vem do Oriente e a razão ordenadora, com raízes socráticas, que para o pensador espanhol se manifesta na desconfiança crescente de uma dogmática racionalista que vai provando que a razão pura não pode

---

<sup>7</sup> Ortega y Gasset, *idem*, T.I, p. 321.

<sup>8</sup> Julián Mariás, *ob.cit.*, T. II, p. 174.

<sup>9</sup> “Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo. *Benefac loco illi quo natus es* [Bendiz o lugar em que nasceste], leemos en la Biblia. Y en la escuela platónica se nos da como empresa de toda cultura, esta: “salvar las aparências”, los fenómenos. Es decir, buscar el sentido de lo que nos rodea”, Ortega y Gasset, *ob. cit.*, T.I, p. 322.

suplantar a vida. A razão, a cultura, a arte são, nesse modo de ver as coisas, tão só, formas e funções da vida que se acrescentam à espontaneidade. O raciovitalismo orteguiano significará, portanto, a rendição da razão pura ao império da razão vital. Importa, em todo o caso, enquadrar, ainda melhor, o tema da vida humana plenificada na economia do pensamento do filósofo madrileno, retomando algumas considerações que tece, antes, no sentido de não confundir com uma superficial *Lebensphilosophie* porque, desde logo, há que ter em conta a oposição de *bios* (que não é adscritível a um biologismo banal mas incorpora a interioridade) e *zoé* (vida animal). A esse respeito, valendo-me de arguta reflexão de Alain Guy surpreendentemente nos depararemos com o que este profundo conhecedor de Ortega virá a afirmar: “Bien qu’il ne le nomme pas, on le sent plus près de Jean Marie Guyau et de sa conception de la vie en plénitude, toute en générosité et en moralité fraternelle”<sup>10</sup>. A vida não é no pensamento de Ortega uma conceção ou princípio a desenvolver numa dada linha especulativa mas antes a descoberta da realidade exterior e interior que advém da experiência da circunstância e da correlata condição de perspectiva. Além disso, a vida não nos é dada feita mas implica, pelo contrário, que nos entreguemos a um *que hacer*, a uma tarefa. Queiramo-lo ou não somos nós próprios que temos de a preencher, ocupá-la de uma maneira ou de outra. Haverá que sublinhar, ainda, o caráter transitivo do vital, *un que hacer* que se manifesta através de *ideias e crenças* (*Ideas y Creencias*, 1940). Ter ideias significa assumir que elas nascem da vida que preexiste a essas ideias, em decorrência do que se pode considerar como crenças de base. As crenças preexistem às ideias e estão, visceralmente, incorporadas em nós. Se todo o esforço ideativo acaba por se plasmar em certas fórmulas, pelo contrário, as crenças operam em nós quase sem lhe darmos atenção. É esta constatação que levará Ortega a considerar que há *ideias que temos*, aquelas que ideamos, e *ideias que somos* identificadas, no fundo, com as próprias crenças em que estamos imersos. Há que salientar que Ortega perscruta o longo trajeto negativo de excessivo intelectualismo presente no pensamento ocidental que, do seu ponto de vista, viciou todo o passado da filosofia que desagua no seu tempo. Houve como que uma inversão dos valores no que concerne às ideias e às crenças. Enquanto aquelas podem parecer mais eficientes na nossa vida consciente

---

<sup>10</sup> Alain Guy, *ob. cit.*, p. 25. Sobre Jean- Marie Guyau (1854-1888), pensador francês bastante esquecido, ver José Esteves Pereira, *Perspetivas morais e pedagógicas de Jean-Marie Guyau no pensamento português*: Atas do XIII Colóquio Antero de Quental, Juiz de Fora /Brasil in “Saberes Interdisciplinares”, UNPTAN/UFSJ, Ano XII,23, Jan-Jun/ 2019, pp.110-121.

esquecemo-nos de que, pelo contrário, o que é mais eficaz sobre o nosso comportamento reside no que está latente na nossa atividade intelectual ou seja justamente sobre o que não pensamos. A nossa vida intelectual, a vida das ideias, a razão é, nesse sentido, algo de segundo em face da vida real e primordial. Estamos inseparavelmente e necessariamente ligados às nossas crenças que vem a confundir-se com o que no mundo vamos sendo. E mesmo que não seja através das crenças que nos podemos libertar, totalmente, do oceano das dúvidas não deixa de ser imprescindível estar alerta não só para o desenraizamento mas, também, para o eventual apagamento que a força potencialmente destrutiva das ideias detém. Em qualquer dos casos, perante a realidade sempre enigmática, permanece a possibilidade de uma retirada suspensiva da realidade pela imaginação, atitude a que Ortega chama *ensimesmamento*. Ao contrário do animal que está permanentemente voltado para o exterior e em permanente dispersão, o ser humano pode desinteressar-se temporariamente da realidade, viver no recesso da sua imaginação ideativa e voltar à realidade. Somos, portanto, seres concentrados com a possibilidade de um asilo de interioridade a fim de nos podermos lançar em eventuais ações futuras e, de um modo particular, através da técnica, domínio reflexivo a que Ortega prestou especial cuidado (*Meditación de la Técnica*, 1939). Entretanto, ainda no sentido de responder às dúvidas que se nos deparam, o filósofo espanhol virá a alargar o destino pessoal do *que hacer* individual, projetando-o numa perspectiva histórica da humanidade que configura a própria cultura concebida através de três momentos que se refletem em cada ciclo de civilização. O homem começará por se sentir como um náufrago perdido nas coisas, em plena alienação. Em seguida, toma conta de si através de penoso esforço e retira-se, ensimesma-se, para finalmente voltar à realidade e ao mundo a fim de agir. Pode dizer-se que o destino humano se resolve em ação urgente e necessária na medida em que “*no vivimos para pensar, sino que pensamos para lograr subsistir o pervivir*”<sup>11</sup>. A resultante desse esforço será a *cultura*.

### **3. Razão histórica**

No fim dos anos 20 de Novecentos o raciovitalismo de Ortega y Gasset virá incorporar uma dimensão especulativa de maior sentido histórico. Não se trata, propriamente, de uma descoberta da razão histórica em que, entre outros aspetos, a significativa meditação orteguiana sobre Dilthey tivesse

---

<sup>11</sup> Ortega y Gasset, *cit.*, T.V, p. 308.

sido determinante até porque foi tardia. Podemos considerar que, no que tange á razão histórica, se verifica um ponto de chegada natural de uma meditação que *ab initio* estava marcado pelo sentido axial da temporalidade, embora agora se aprofunde decisivamente. Na filosofia de Ortega vem a emergir, então, o enfrentamento com a irreversibilidade da história no seu todo. Todas as pontes se cortam por detrás de nós e, portanto, inexorável e imperativamente temos que avançar. O homem tem um passado e tem um devir, estando todo o passado no presente em que vivemos: A vida é, por isso mesmo, absoluta presença e projeto de futuro. Mas pode questionar-se, sempre, qual o modo através do qual vamos apreendendo vitalmente esse passado. Na concreção que esse ir vivendo no tempo implica o certo é que não será mediante proficiente concetualização que lograremos evidenciar a condição radicalmente histórica. O problema que já fora objeto de meditação a propósito da razão vital, agora *sub* ou *sobrepõe-se*. A razão histórica não é, em todo o caso, traduzível em razão modelada pela razão pura. Exige-se, pelo contrário, uma razão narrativa que corresponda à individuada e transfinita vivência do homem que está longe de poder definir-se em termos de eventual conotação substancialista. Ortega dirá, a esse propósito, que o homem não tem natureza, mas tem, antes, uma história (“O que a natureza é para as coisas, a historia é-o para o homem”; idem, T. VI, p.41). “O homem vai sendo e deixando de ser e vivendo, vai-se cumulativamente fazendo, na série dialética das suas experiências não referida a uma razão lógica mas a uma razão histórica” (idem, *ib.*). Assim, se a razão em sentido geral, nos dá acesso ao entendimento da realidade, não será pela via de qualquer combinatória mental que encontraremos uma saída. Dentro da consabida imagética orteguiana, a um cartesianismo distanciado, inteiramente recolhido na pura *cogitatio*, haverá que antepor como que um *cartesianismo de vida*. E será nessa recorrente presentificação vital orteguiana, como expressão dos seus intuits especulativos que se pode compreender que o pensador possa admitir que até ao tempo em que que lhe é dado viver, isto é, até à sua circunstancial contemporaneidade, a história, de algum modo, sempre terá aparecido como algo oposto à razão sendo, por isso mesmo, impossível injetar a razão na história como fez Hegel. Na raiz do que vamos sendo o que se dá é tudo menos uma razão extra histórica, o que levaria Ortega a comentar que até ao seu tempo o que havia de racional não era histórico e o que havia de histórico não era racional. Existe, assim, um logos *vital* que resulta do acontecer histórico do homem. Nesse sentido não se pode deixar de compreender a situação paradoxal denunciada por Ortega de que a razão histórica resulta mais racional que a razão de recorte puro, de

feição físico-matemática, tanto mais que esta teria, entretanto, renunciado a compreender-se historicamente sobre o que enuncia (idem, p. 50).

Para prosseguir na apresentação raciovitalista e rácio-historicista orteguiana seria útil que agora aprofundasse o questionamento orteguiano sobre o drama da racionalidade do pensamento ocidental desde o pensamento grego até às correntes fenomenológicas, passando pelo neokantismo marburguês de que o pensador madrileno se libertaria. Ou, ainda, noutra plano, avaliar a posição de Ortega em relação à ideia de ser em Heidegger e à pretensão deste de reduzir a filosofia a um patentear da vida como nada. Mas tal não cabe na dimensão da comunicação que já vai longa. Sinalize-se, em todo o caso, a argumentação que Ortega expende sobre a senda da racionalidade não histórica que desde Aristóteles, pelo menos, se foi afirmando como configuração reflexiva. De reter, ainda, no pensador de *El tema de nuestro tiempo* a recusa liminar ao que chamarei ontologismo de progresso, dado que não nos é dado esvaziar o drama da vida. O sentido orteguiano da variabilidade e da própria irreversibilidade históricas solicita uma racionalidade vital que a sua teoria das gerações aprofunda, o que justifica abordagem específica. Desde 1914, pelo menos, se pode afirmar que Ortega, bem antes da sua “descoberta” da razão histórica, tinha consciência da importância da geração como referência especulativa, como se pode depreender do seu estudo sobre *Velha e Nova Política* ao contrapor a Espanha vital à Espanha oficial (idem, T.I, pp. 271-275). Entretanto, a partir de 1917, a problematizadora distinção entre coetaneidade e contemporaneidade tornará mais explícita, quer a dinâmica geracional em termos da apreensão de valores e sensibilidades, quer a realidade da coexistência de tempos vitais diferentes, ou seja, a fecunda inter-geracionalidade no âmbito de um anacronismo dinâmico que vitaliza a história. Em *El tema de nuestro tiempo* (1923), a que já me referi, o problema das variações da sensibilidade vital emergem num horizonte de *história*:

Las variaciones de la sensibilidade vital que son decisivas en historia se presentan bajo la forma de generación. Una generación no es un puñado de hombres egregios, ni simplemente una masa; es como un nuevo cuerpo social integro, con su minoria selecta y su muchedumbre, que há sido lanzado sobre el ámbito de la existência com una trayectoria vital determinada. La generación, compromiso dinâmico entre masa e individuo, es el concepto más importante de la historia, y, por decirlo así, el gozne sobre que ésta ejecuta sus movimientos. Una generación es una variedad humana, en el sentido riguroso que dan a este termino los naturalistas. Los miembros de

ella vienen al mundo dotados de ciertos caracteres típicos, que les prestan una fisionomia común, diferenciandolos de la generación anterior. Dentro de esse marco de identidade pueden ser los individuos del más diverso temple hasta el punto de que habiendo de vivir los unos juntos a los otros, a fuera de contemporaneos, se sienten a veces como antagonistas. Pero bajo la más violenta contraposición de los *pro* y de los *anti* descubre facilmente la mirada una común filigrana (idem, T.III, pp. 147-148).

A reflexão sobre as variações da sensibilidade vital conduz-nos, ainda, ao tema das *vigências* que se encontra especialmente tratada na obra de Ortega intitulada *En torno a Galileo* (1933). O problema, que sempre me pareceu de difícil apreensão (compreensiva ou explicativa) da própria essência da história, estruturalmente ambígua<sup>12</sup>, desafia-nos para o inesgotável questionamento de quais são, efetivamente, os comportamentos, ideias e valores dominantes de uma dada época como se evidenciam, interação e de que modo tais vigências se podem presentificar.

\*

Terminaria por aqui esta minha breve meditação com a consciência de apenas ter delineado o essencial do *razão vital* e da *razão histórica* orteguianas na sua indiscernível complementaridade.

O facto de, nos últimos tempos, termos assistido a instigantes aproximações ou paralelismos do pensamento de José Ortega y Gasset e de Leonardo Coimbra, talvez justifique, também, a razão de ser da presente comunicação, no âmbito da comemoração de 100 anos de um momento significativo da valiosa, continuada e universal tradição portuguesa de pensamento e cultura a par das possíveis afinidades especulativas de uma plêiade de pensadores que ilustrou a Faculdade de Filosofia y Letras da Universidade de Madrid sob a direção de Manuel García Morente (antes da eclosão da Guerra Civil espanhola) onde confluíram os ecos da *Geração de 98* e mais, significativamente, a *Geração europeísta, de 14*, de que Ortega foi, sem dúvida, a figura cimeira.

---

<sup>12</sup> O tema da *ambiguidade* (e da *evidência*), com especial referência a Merleau-Ponty foi objeto de uma lúcida análise de José Augusto-França em *História, que História*, Lisboa, FCSH/ Universidade Nova de Lisboa, 1996.

# A RELAÇÃO DE COMPLEMENTARIDADE ENTRE A RAZÃO E A FÉ NA METAFÍSICA REALISTA DE GARCIA MORENTE

Samuel Dimas

(Universidade Católica Portuguesa: Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos)

*La filosofía y la teología son efectivamente las dos mitades de un mismo todo. Juntas representan fielmente la esencia plena de la realidad integral<sup>1</sup>.*

## **Introdução: para uma validade do conhecimento de Deus**

No Verão de 1942, o filósofo da Escola de Madrid, Manuel Garcia Morente (1886-1942) proferiu na Universidade de Oviedo uma conferência com o título *Análisis ontológico de la fe*. O pensador espanhol apresenta nesta intervenção uma distinção entre o caráter provisório e relativo do ato de fé, no âmbito categorial da ciência e do racionalismo idealista, e o caráter definitivo e absoluto do ato de fé, no âmbito transcendental da experiência religiosa e da metafísica realista.

Numa análise fenomenológica, começa por esclarecer que o ato de fé é constituído por elementos psíquicos, elementos lógicos e objetos reais, interessando às áreas filosóficas da psicologia, da lógica e da ontologia. Mas acrescenta que os objetos apreendidos pelo ato de fé pertencem a uma região da realidade muito particular, que denomina de realidade sobrenatural ou divina, pelo que também interessa à ciência teológica<sup>2</sup>.

Ora, o facto da fé coloca problemas de diversa ordem, quer no sentido de fundamento primordial da reflexão teológica, quer no sentido psicológico de ato subjetivo da alma, quer no sentido lógico da procura de validade para as afirmações da fé, quer no sentido metafísico sobre a realidade a que remete. Para um estudo integral do ato de fé é necessário convocar o diálogo com as disciplinas filosóficas da psicologia, da lógica, e da ontologia, e com a área de investigação teológica nas suas diversas vertentes.

O problema que Garcia Morente levanta é o seguinte: que legitimidade existe atualmente para se realizar uma reflexão totalizante sobre o ato de

---

<sup>1</sup> Manuel Garcia Morente, «La razón y la fe en Santo Tomás de Aquino», in *Obras Completas*, tomo II, col. 2., Madrid, Antropos, 1996, p. 68.

<sup>2</sup> Cf. *idem*, «Análisis ontológico de la fe», in *Obras Completas*, tomo. II, vol. 2, Madrid, Antropos, 1996, p. 335.

fé, tendo em consideração que a filosofia, desde a modernidade kantiana, passou a julgar inválido o conhecimento metafísico sobre Deus? A que se deve esta negação da validade objetiva do ato de fé? E qual a solução para o problema?

### **Distinção entre *ato* e *objeto* de fé**

O autor começa por fazer a distinção entre *ato* e *objeto* de fé, esclarecendo, em diálogo com Brentano que, enquanto fenómeno psíquico, o ato de fé é intencional ou subjetivo e recai sobre um objeto. A realidade pensada, sentida, e desejada, como objeto intencional do fenómeno psíquico, não se pode confundir com o ato subjetivo de a pensar, sentir e desejar. E com esta distinção, o autor afasta-se do subjetivismo que caracterizou a teoria do conhecimento de muitos filósofos modernos.

De acordo com a sua conceção de «filosofia aberta» e de «filosofia compreensiva», recusa as filosofias idealistas que negam à fé qualquer valor de conhecimento, encerrando as portas da razão a tudo o que não seja racionalidade pura, aprisionando dentro do plano racional toda a realidade objetiva do ser. García Morente recusa as teses idealistas de que o ser se reduz a uma criação integral da atividade do eu pensante<sup>3</sup> e, desse modo, apresenta a noção de verdade como o resultado da relação entre aquilo que o sujeito pensa e o que a coisa é (adequação). Nesta relação, afasta-se das propostas de Descartes e de Kant, para quem o objeto é um produto do sujeito pensante, e aproxima-se das propostas de Aristóteles e de São Tomás de Aquino, para quem é o pensamento que se ajusta à realidade objetiva do ser que o antecede e o excede. A realidade não está aprisionada dentro das modalidades ou condições de funcionamento do pensamento racional puro, como defende Kant, porque não se reduz ao plano das ideias.

No plano do idealismo, não há lugar para a fé, a não ser enquanto ato puramente subjetivo no plano psicológico, e não há lugar para a religião, a não ser enquanto puro sentimento subjetivo, porque já não há objeto ou realidade exterior a que o sujeito se refira. Para o idealismo, que está fechado na evidência imediata do sujeito pensante, não faz sentido conceber o dinamismo incomensurável da autêntica realidade infinita de ser, que, em vez de um produto ou de uma criação, se revela e manifesta, por ação de Deus criador, à inteligência humana, não apenas pela experiência e pela análise crítica racional, mas também pela fé (cf. *ibidem*, p. 70).

---

<sup>3</sup> Cf. *idem*, «La razón y la fe», in *Obras Completas*, tomo. II, vol. 2., p. 68.

## **Assentimento ao objeto pelo juízo e pela fé**

Mas o que é que distingue o assentimento ao objeto pelo ato do juízo racional do assentimento ao objeto pelo ato da fé? No caso do juízo, a causa do assentimento reside na evidência, isto é, na presença integral do objeto em si mesmo na intuição intelectual do sujeito, como defendem Espinosa, Malebranche e Bergson; no caso da fé, o objeto não é evidente, porque não se dá na sua pura essencialidade sem qualquer representação, exigindo a intervenção da vontade em acreditar.

Explica Garcia Morente que se o objeto for evidente, não posso deixar de o afirmar automaticamente, sem que seja precisa a intervenção da vontade. No caso dos objetos não evidentes é necessária a intervenção de algo que, não fazendo parte da essência do objeto e do ato de o afirmar e o negar, faça inclinar a minha vontade a verificar o ato de assentimento<sup>4</sup>. Esse algo que medeia o eu do objeto, que pode ser o testemunho de alguém no plano natural ou a fé no plano da relação sobrenatural com Deus, não move diretamente o meu entendimento à afirmação do objeto, mas persuade a minha vontade a verificar o ato do entendimento de assentir ao objeto não evidente.

Que elemento novo é esse que põe em movimento a vontade de assentir intelectualmente? Já enunciámos: no caso de um ato de fé, o nosso assentimento a um objeto que não é evidente, como se o fosse, só é possível porque essa não evidência é compensada pela declaração de uma pessoa em quem confio. Por exemplo, eu acredito que o João esteja doente, mesmo sem o ver nessa condição, porque eu acredito na pessoa que me deu essa notícia. O mesmo acontece com as fórmulas matemáticas e as teorias científicas: aderimos a elas, sem as comprovarmos, pelos crédito que nos merecem os especialistas que as formularam. Para que haja um ato de fé, é necessária uma *declaração* ou *revelação* de uma terceira pessoa que tenha autoridade, isto é, que contenha motivos e razões extrínsecas que me levem a acreditar naquilo que declara, embora não me seja evidente. A adesão pelo ato de fé exige razoabilidade: eu acredito que o João esteja doente, porque me foi dito pela Maria que veio agora da casa do João e não é seu hábito mentir ou brincar com coisas sérias.

## **Autoridade relativa e absoluta no assentimento ao ato de fé**

Mas o poder persuasivo da declaração, que leva a vontade a verificar o ato de fé, é variável e depende de fatores diversos: de entre eles, a pessoa declarante, a declaração em si mesma e a relação entre a pessoa e a decla-

---

<sup>4</sup> Cf. *idem*, «Análisis ontológico de la fe», in *Obras Completas*, tomo. II, vol. 2., p. 338.

ração. Se a pessoa for inculta, distraída e mentirosa, não possui as virtudes intelectuais e morais necessárias para nos fazer acreditar nas suas declarações ou revelações. No entanto, se a pessoa contém essas virtudes, mas os conteúdos da sua declaração não pertencem ao seu domínio profissional ou ao seu âmbito de investigação, isso pode fazer diminuir a sua autoridade e o seu crédito. Por outro lado, uma declaração minuciosa e bem definida, dada por uma pessoa com pouca autoridade na matéria, adquire maior credibilidade que uma declaração vaga e imprecisa oferecida por alguém com autoridade. Da mesma maneira, uma declaração contraditória ou de um objeto inverosímil, não adquire credibilidade, mesmo que provenha de uma pessoa com autoridade.

A complexidade existente na relação entre a força persuasiva da declaração e as suas circunstâncias pessoais justifica o facto de estarmos permanentemente a verificar os atos de fé em cada momento, seja nos jornais, nos livros ou nos oradores e justifica a importância da crítica histórica, mas sem eles não poderíamos viver. Mas se a nossa vida se sustenta em permanentes atos de fé, por que razão estes são rejeitados pela filosofia moderna?

Ora nem todos os atos de fé têm o mesmo valor, mas considera Garcia Morente que se nos deparássemos com uma declaração verificada por um declarante de autoridade absoluta, tenderíamos necessariamente a prestar-lhe o máximo de crédito, porque o seu conteúdo seria invariável, infinito e plenamente verosímil, não podendo encerrar qualquer contradição. No seu entender, ao contrário da autoridade relativa dos homens, Deus é o declarante de autoridade absoluta que não revela nada que seja em si mesmo contraditório e, por isso, não poderemos assentir ao conteúdo da sua revelação, senão com fé absoluta (cf. *ibidem*, p. 341). Os atos de fé humana distinguem-se dos atos de fé religiosa, pelo carácter relativo ou absoluto da autoridade que conduz a nossa vontade a prestar assentimento a um objeto que não é evidente ao entendimento.

Esta conclusão parece encerrar uma falácia, porque defende o carácter absoluto de uma adesão a um ato de fé num objeto, quando esta adesão se fundamenta numa declaração prestada por Deus absoluto, parecendo esquecer que essa afirmação de Deus absoluto não resulta de uma evidência da razão ou de uma evidência da autoridade absoluta do declarante, mas é já ela resultado de um ato de fé que se fundamenta numa declaração humana que é relativa e não absoluta. A nossa fé na revelação de Deus, como algo indubitável, advém do testemunho humano, neste caso particular, no testemunho dos profetas e dos apóstolos que é sempre humano e relativo, exigindo também ele uma constante verificação, como acontece com os

estudos de teologia e de exegese bíblica. A não ser que se entenda a revelação, de forma literal e não alegórica, como um puro e direto ditado de Deus e como uma descrição puramente objetiva da história da Encarnação sem a mediação humana e cultural da época. Ora, pela crítica histórica e exegética, já sabemos que não é assim e que a fixação do texto revelado se faz em relação com as outras expressões religiosas do Crescente Fértil e com as categorias filosóficas do Helenismo.

### **A não evidência de Deus, por exceder essencialmente a nossa capacidade intelectual**

Julgamos que, ciente de algumas destas dificuldades, o autor coloca uma outra questão. Se o objeto de fé fosse evidente, não haveria fé, haveria apenas juízo de razão, mas por que razão não é evidente, isto é, por que razão não é presente a mim de forma integral e se encontra ausente?

Garcia Morente responde que isso acontece, não no sentido histórico-especial pelo facto de Deus estar num outro espaço e num outro tempo, mas por exceder de forma essencial a nossa capacidade de entendimento. Não como as notícias que recebemos sobre a íntima composição de um átomo que são para nós objeto de fé, porque a sua estrutura de eletrões e prótons excede acidentalmente o meu campo mental, pois não fiz os estudos necessários para a apreender, mas no sentido essencial de que em vida nenhum homem poderá alguma vez conhecer integralmente e de forma absoluta a realidade de Deus uno em essência e trino em pessoas. Por, isso, se define Deus como Mistério da Santíssima Trindade, que não está presente essencialmente de forma evidente ao entendimento, mas é objeto de fé no reconhecimento do seu Excesso infinito (cf. *ibidem*, p. 342).

A teologia contemporânea de autores como Leonardo Coimbra, Eudoro de Sousa ou Karl Rahner considera que este excesso é essencial, porque constitui a própria essencialidade divina, pelo que este Mistério não se confunde com enigma e não se reduz ao plano provisório da condição existencial da temporalidade, mas estende-se à condição escatológica da visão beatífica. A relação de alteridade entre o Mistério do ser divino e os seres criados nunca se desfaz na diluição do Uno, mas amplifica-se na Comunhão de uma unidade diferenciada em eterno dinamismo de criação e inventividade.

Considera assim Garcia Morente que os atos de fé realizados a partir de declarações com autoridade relativa ou humana se identificam com os atos de fé em objetos relativamente ausentes e que, de modo distinto, os atos de fé realizados com base em declarações de autoridade absoluta ou

divina correspondem aos atos de fé em objetos absolutamente ausentes. Este reconhecimento leva o filósofo espanhol a concluir que só os atos de fé religiosos são autênticos atos de fé, porque os outros podem converter-se em qualquer momento em juízos evidentes de razão. No plano enigmático da condição finita e objetiva, todos os atos humanos de fé são suscetíveis de comprovação e de demonstração que se converte em juízos de razão, pelo que é mais corretos defini-los de atos de crença. No entender de Garcia Morente, é pelo facto de o ato de fé autêntico ser religioso que a filosofia moderna o recusa (cf. *ibidem*, p. 344).

É claro que esta conclusão supõe que as matérias de ordem religiosa sejam, não apenas distintas da reflexão religiosa, mas também separadas e antagónicas. Por isso, a filosofia moderna aceita os atos de fé imperfeitos, no reconhecimento de que pelo labor racional e reflexivo se tornam em atos de juízo evidente, mas recusa os atos de fé perfeitos para os objetos absolutamente ausentes da capacidade de inteligência humana. O racionalismo recusa os atos de fé, que são considerados indignos do homem e impróprios da reflexão filosófica. De acordo com esta perspectiva filosófica, esses atos só ocorrem por uma tradição de ignorância.

Já verificámos que, de acordo com Garcia Morente, para que haja um ato de fé próprio, é necessário, em termos ontológicos, que haja Deus (existência de Deus), que Este se comunique ao homem (revelação) e que essa revelação declare algo a que o homem, através dos seus meios naturais de conhecimento, não tenha acesso (dogma) (cf. *ibidem*, p. 345). Neste sentido, se aquilo que Deus revela ao homem não for dogma, mas apenas uma opinião pessoal sujeita à livre interpretação de cada um, não pode ser um ato de fé. Por isso, o ateísmo não aceita o ato de fé, pois elimina da equação a existência de Deus e o seu carácter de autoridade absoluta. O deísmo também não aceita o ato de fé, porque nega a possibilidade de revelação de Deus, privando o ato de fé do seu objeto possível. E acrescenta o ortodoxo Garcia Morente que também o protestantismo nega o ato de fé, porque concede a cada homem o direito de ouvir por si mesmo a palavra de Deus e de interpretar subjetivamente essa palavra, tornando relativo o conteúdo revelado (dogma) (cf. *loc. cit.*).

### **O erro epistemológico do protestantismo, do ateísmo e do deísmo na consideração da relação entre a razão e a fé**

Considerando que uma verdade subjetiva é uma contradição, Garcia Morente defende que a ato de fé não se pode fundamentar na interpretação

pessoal da palavra de Deus, porque nesse caso o seu objeto já não está absolutamente ausente, mas já foi elaborado pela inteligência pessoal e, nesse sentido, tornado presente no domínio da razão. Por um lado, fundamenta nesta perspectiva, o erro do *protestantismo* em recusar os dogmas do magistério e estabelece a causa do *ateísmo* e do *deísmo* no erro comum de conceberem que o entendimento humano não pode demonstrar a existência de Deus e a revelação. Mas esta posição do pensador espanhol permanece no equívoco de conceber que a revelação e o dogma de constituem à margem das condições subjetivas e culturais do entendimento humano.

Ao subjetivismo do idealismo, que tende a cair nos relativismos historicistas, propõe como alternativa o objetivismo do realismo ingênuo, desconhecendo que a realidade resulta sempre da correlação entre o sujeito e o objeto, na perspectiva ideorrealista apresentada por autores como Bernard Lonergan ou Leonardo Coimbra. Como é possível ao homem acolher uma declaração se for completamente estranha à inteligibilidade humana que exige a faculdade racional? Ao contrário do que parece dar a entender aqui este pensador, não pode haver ato de fé na ausência absoluta da razão. Como diz Santo Agostinho, o homem é capaz de Deus, porque de alguma maneira já há em si uma presença d'Ele, mesmo que ainda de forma atemática e inconsciente. E essa presença não se pode realizar à margem de qualquer uma das suas faculdades humanas.

Para Garcia Morente, o que a sua análise permitiu concluir foi que Deus, a revelação e o dogma, são os objetos ontológicos da fé e que eles estão absolutamente ausentes do domínio mental do homem e, por isso, é que são objetos de fé. Dito de outra maneira, a razão pode, por si mesma, chegar à conclusão de que Deus existe, mas não pode conhecer apenas por si o que Deus na intimidade da sua essência (cf. *ibidem*, p. 346). Bom, nós estamos de acordo com esta última afirmação, mas apenas no seguinte sentido: o discurso conceptual da razão puramente lógico-analítica pode atingir a ideia de um Absoluto divino, origem e destino de toda a realidade, mas só o discurso trans-conceptual da razão analógico-mistérica pode reconhecer que esse divino é pessoal e se pode revelar ao homem pela ação criadora providencial e pela ação redentora e plenificadora da sua Encarnação e ressurreição.

Se esvaziarmos a fé de um sentido ontológico e teológico, ficamos reduzidos ao mito ou à credence supersticiosa. Só a inteligência mistérica e comovida, que reconhece o caráter não abstrato, mas amoroso e pessoal de Deus, nos permite encontrar “as razões da nossa fé” e não deixá-la ao puro arbítrio da vontade e dos irracionalismos da imaginação, típicos das posições pietistas

e fideístas. A tensão não é tanto entre razão e fé, mas entre racionalidade lógico-analítica, de teor predicativo e conceptual, e a racionalidade poético-analógica, de teor transpredicativo e transconceptual. A segunda não se opõe à primeira, mas é uma exigência da primeira que no dinamismo permanente e finito do questionar se depara com o limite das perguntas e das respostas e com a possibilidade do ilimitado e do infinito. A fé é um dos elementos do lado lunar da razão, que, na luz auroral e crepuscular da compreensão, torna presente a ausência dessa realidade infinita, não apenas no sentido geométrico de uma ideia, mas no sentido relacional e amoroso de uma pessoa.

Acusa Garcia Morente que para algumas perspetivas racionalistas e fenomenológicas, o que está absolutamente ausente do entendimento não existe, ora, não é isso que verificamos no deísmo racionalista de David Hume que não põe em causa a existência de Deus, mas sim a sua relação providencial, ou do próprio Kant que afirma Deus como um postulado da razão prática. Porque esse absolutamente ausente, de que não se pode descrever a essência de forma evidente e objetiva, é, ao mesmo tempo, absolutamente presente numa forma de relação que não é a das ideias claras e distintas. Este é o equívoco de Garcia Morente, se Deus fosse absolutamente ausente do entendimento ou da razão também não seria objeto de fé, porque a fé não se pode confundir com crença e, para além do mais, encerra uma dimensão de dom que está para além da análise ontológica realizada pelo pensador espanhol. A fé não pode ser analisada apenas de forma ontológica, mas tem de ser analisada também de forma metafísica em todas as suas vertentes de compreensão: teoria do conhecimento, antropologia, ética, estética, ontologia e teologia filosófica.

Ora, Garcia Morente também reconhece o erro deste postulado racionalista de que aquilo que não pode ser concebido de forma clara e distinta não existe (cf. *ibidem*, p. 347), mas a sua argumentação acaba por não se libertar deste racionalismo, desenvolvendo-se nos mesmos erros que critica, pois afirma que aquilo que está absolutamente ausente do entendimento só pode ser objeto de fé e não de razão, como se a fé fosse uma faculdade extrínseca à natureza humana e a ela impondo-se milagrosamente por justaposição e por via de uma ação sobrenatural, independentemente da cultura e da história, da vida e da existência, do eu humano e do seu desenvolvimento educativo. Nesse caso, teríamos de perguntar, por que razão a fé, enquanto expressão da verdade e bondade supremas, não é dada por Deus a todos? Por que razão Deus escolhe uns para se revelar e deixa outros na miséria e indignidade, ausentes da sua graça?

Por outro lado, tem razão Garcia Morente quando acusa certos idealismos de teor panteísta de identificarem a totalidade do real com a realidade racional pensada, mas temos de advertir que é a realidade racional no sentido solar das ideias claras e distintas passíveis de evidência demonstrativa e objetiva. É claro que também há uma realidade pensada trans-racional, a realidade que não advém da razão lógica da *certeza* objetiva, mas que também não advém da razão mítica da *crença* obscura e irracional, mas que advém da razão mistérica da *verdade* que se manifesta na relação dos seres com o Ser divino de forma analógica e parabólica, na metafísica poética que traduz em termos humanos a presença do Espírito de Deus.

### **Relações distintas entre o pensar e o ser**

Em continuidade, Garcia Morente adverte que não é um ser apenas pensante, considerando que há realidades que não são objetos de pensamento, que existem, mas que são objeto da fé. Recusa, assim, a identificação da totalidade do ser com o pensamento, naquilo que podemos aproximar com a posição contemporânea heideggeriana e leonardina da relação de *inadequação* entre o pensar e o ser, que impede os ontologismos parmenideanos das metafísicas monistas panteístas. Porque descreve esse pensamento no sentido de ser claro e distinto, podemos dizer que a realidade não coincide com o pensamento claro e distinto de origem cartesiana (cf. *ibidem*, p. 347). Ora, nesta afirmação estamos de acordo, isto é, a fé pertence a um âmbito da atividade inteligente e pensante que se refere a uma realidade e se traduz por uma revelação que não pertence à ordem objetiva da clareza e da evidência apodítica. Estamos em desacordo quando a fé é colocada em oposição ao pensamento.

Estamos de acordo quando afirma que a ontologia de hoje não se esgota na pura lógica e na teoria do conhecimento, mas já não estamos de acordo quando afirma que o ser não se reduz ao modo inteligível de ser. A revelação de Deus também encerra uma inteligibilidade, uma razoabilidade, que não é a da objetividade das coisas do mundo mensurável e quantitativo, nem é a do mito da indiferenciação entre o mundo e os desuses, mas é da ordem metafísica que pode incluir a fé no Deus encarnado que morreu e ressuscitou para oferecer aos homens a graça do seu espírito de plenitude e eternidade.

Invocando, de alguma maneira, a noção das diversas regiões da realidade de Nicolai Hartmann, o pensador Garcia Morente apresenta os diversos modos de ser que estabelecem com o pensamento uma relação distinta: a)

o *ser ideal* que é específico dos objetos matemáticos e das relações essenciais que se oferece ao pensamento de forma integral no sentido da evidência racional anteriormente referida; b) o *ser físico* que já oferece à contemplação um resíduo ou uma resistência que impede a evidência racional, apesar dos progressivos avanços científicos na decifração dos enigmas; c) o *ser vivo* que também deixa um resíduo que está para além da evidência racional; d) o *ser histórico* que também não se deixa conhecer totalmente; e) o *ser sobrenatural*, que está totalmente fora da capacidade mental do homem (cf. *ibidem*, p. 348). Ora é aqui que discordamos: não concebemos a realidade sobrenatural de Deus como absolutamente oculta e escondida, porque nesse caso estaríamos a dar razão às visões deístas criticadas pelo próprio Garcia Morente, que, na linha de Plotino, das teologias místicas apofáticas e dos agnosticismos kantianos, afirmam a absoluta transcendência de Deus, surgindo como única alternativa o fideísmo.

Garcia Morente considera a revelação, como um dar-se a conhecer gratuito e sobrenatural, por oposição ao conhecer natural das capacidades racionais lógico-demonstrativas. Estamos de acordo se considerarmos que Deus não é exclusivamente imanente ao mundo e à história, porque ao mesmo tempo é transcendente no Mundo e na História, e se considerarmos que não é passível de evidência racional, pois se assim fosse, todos os seres humanos afirmariam a sua existência e descreveriam de forma exata os seus atributos. Mas entramos em discordância quando o autor apresenta o ato de fé como método adequado de conhecer a realidade sobrenatural, em oposição ao método racional da intuição intelectual, que é o método adequado para o conhecimento da realidade ideal, e por distinção com a experiência que é o método adequado para conhecer a realidade física, bem como com a biografia, que é o método certo para conhecer a realidade histórica. Como sabemos, por exemplo através das advertências de Bernard Lonergan, todas as ciências humanas são importantes para se fazer teologia e para se compreender a revelação divina plasmada no texto sagrado, incluindo a hermenêutica e a arqueologia.

### **Correlação metafísica entre razão e fé ou separação fideísta entre razão e fé?**

Desta maneira, importa perguntar: está reduzida a ontologia realista de Garcia Morente a esta aparente oposição entre razão e fé, tal como é apresentado nesta conferência de 1943? Ora, em 1940, o autor proferira uma conferência na Universidade de Valladolid, que tinha exatamente como tema a relação

entre a razão e a fé em São Tomás de Aquino e já aí podemos encontrar esta proposta, que, no entanto, não é definida pelo autor de antagonismo, mas sim de unidade perfeita da razão com a fé, no sentido de que o homem sabe acreditando e acredita sabendo<sup>5</sup>. Afirmando que o Universo, criado por Deus inteligente, é uma realidade inteligível, no sentido de que o homem pode conhecer o que as coisas são, Garcia Morente defende nesta conferência que o fim de todas as coisas é a verdade primeira do Ser primeiro e que todos os conhecimentos científicos positivos são saberes relativos e contingentes que em conjunto apontam para o conhecimento metafísico e universal da realidade total que os fundamenta. Identifica o autor que, segundo São Tomás de Aquino, os meios que o homem detem para atingir o conhecimento da verdade primeira de Deus são a razão, pela qual podemos saber que Deus existe, que é uno, simples e infinito, e a revelação, pela qual podemos saber o que Deus é na sua essência mesma.

O nosso intelecto, que está unido à matéria e que para conhecer tem de partir dos dados dos sentidos, pode inferir que Deus existe e a partir daí, com o contributo da razão, formular um conceito d'Ele, mas apenas poderá ser um conceito negativo ou analógico, porque o intelecto humano não tem capacidade para contemplar diretamente a essência de Deus que é uma substância totalmente espiritual. Deus, enquanto espírito puro, não oferece nenhum elemento sensível aos nossos sentidos de forma a que o intelecto possa extrair daí a essência inteligível. E daqui conclui Garcia Morente que aquilo que sabemos positivamente de Deus, não o sabemos pela razão natural, mas sim pela revelação e pela fé. Ora, com esta explicação, compreendemos melhor o sentido das suas considerações da conferência de 1943 sobre a necessidade da luz da fé como auxílio e aperfeiçoamento da luz da razão natural. Com a expressão «razão natural» é assumida a existência de uma forma de conhecimento sobrenatural que, sem contradizer a primeira, a complementa. A fé pode ser aqui entendida como uma forma de transracionalidade ou racionalidade sobrenatural, que já nos diz, não apenas de modo negativo aquilo que Deus não é, mas nos diz de modo positivo aquilo que Deus é: Uno e trino, em que o Filho procede do Pai e o Espírito Santo procede do Pai e do Filho (cf. *ibidem*, p. 63). Ora, bem sabemos que a definição do dogma da Trindade exigiu um debate de alguns séculos, com o recurso a categorias filosóficas gregas, e que só atingiu a sua formulação definitiva nos Concílios de Niceia no ano de 325 e de Constantinopla no

---

<sup>5</sup> Cf. *idem*, «La razón y la fe en Santo Tomás de Aquino», in *Obras Completas*, tomo II, vol. 2, p. 61.

ano de 381, o que comprova a tese por nós defendida de que não podemos falar de revelação como algo de alheio à razão e à cultura.

Garcia Morente defende a posição tradicional de que o saber sobrenatural da fé complementa e aperfeiçoa o saber natural da razão, no reconhecimento de que acima dos limites da razão há uma realidade essencial a que a razão só por si não pode aceder. Ao limite, podemos dizer que a posição de Kant em relação ao ser em si (númeno), que pode ser pensado, mas não pode ser conhecido porque dele não há qualquer experiência, não é radicalmente diferente desta posição. Julgamos que é por esta razão que alguns autores agustinianos afirmam ser perigoso seguir a teoria do conhecimento aristotélico-tomista fundada na causalidade, pois introduz uma cisão entre imanência e transcendência impossível de superar, e preferem acentuar a teoria platónica da participação. Em resposta, alguns autores neo-tomistas, defendem que a teoria da participação sem a teoria da causalidade conduz ao panteísmo, seguindo a posição do mestre de articulação entre estas duas perspectivas através da teoria da analogia. Parece-nos ser também esse o caminho da Garcia Morente quando afirma a distinção e a exclusão entre a ciência racional demonstrativa e a fé gratuita, tal como também é esse o caminho de Leonardo Coimbra ao remeter a razão para o plano do nível *consciente*, exigindo a revelação e o lirismo metafísico para dizer as relações do nível *hiper-consciente* da realidade.

### **A unidade da verdade e a complementaridade entre fé e razão**

Depois de acentuar a distinção entre razão e fé, e em diálogo com Tomás de Aquino, o pensador espanhol reconhece não ser possível levar ao extremo o princípio de exclusão recíproca entre estas dimensões, sublinhando a ideia de que são complementares e não se devem justapor. E neste sentido, reconhece que em muitos casos de ignorância e incapacidade pessoal, a fé pode substituir a razão, se isso for vantajoso para a salvação da pessoa, tal como no caso de algumas inteligências mais subtis é vantajoso que as verdades da fé possam ser acessíveis à demonstração racional. Acrescenta que nestes casos a sobreposição entre a fé e a razão não é um problema, porque, como defende São Tomás de Aquino, entre a fé e a razão não pode haver a mínima contradição: «(...) si las verdades reveladas son verdaderas, es imposible que contradigan a las verdades racionales; porque la verdad es una como el ser, y cualesquiera que sean los modos de su manifestación o conocimiento, no puede haber discrepancia ni oposición entre unos y otros» (*ibidem*, p. 65).

O que é curioso é que o autor fala da coincidência entre a fé e a razão como um facto ocasional, que se fundamenta necessariamente na união objetiva da verdade, explicando que a única realidade contrária da verdade é a falsidade. Mas nesta sua reflexão sobre a complementaridade entre a verdade racional e a verdade da fé, Garcia Morente parece querer afastar-se definitivamente de todas as sombras de fideísmo, esclarecendo que, sendo Deus o autor da razão e da revelação, estas terão de coincidir: o saber da fé dá-se por adesão referencial à autoridade divina e o saber da razão dá-se pela atividade inteligente. Não pode haver contradição, porque os princípios do raciocínio foram criados no homem pelo mesmo Deus que é o autor da revelação recebida pela fé.

Ora, esta argumentação é adequada para explicar que o acesso à mesma verdade de Deus imutável pode ser feito, por umas pessoas através da racionalidade no exercício da inteligência e, por outras pessoas, através da fé no acatamento da doutrina pela autoridade e pelo crédito que o declarante merece. Se quisermos, podemos fazer aqui a analogia com a adesão à mesma verdade que é feita de uma maneira, através da religiosidade popular, e é feita de outra maneira, através do saber teológico. No entanto, surgem aqui dois problemas: a) no caso de uma adesão apenas pela fé, enquanto mero esforço da vontade em querer aderir a uma verdade, o risco de incluir superstições e atos de idolatria é muito grande; b) por outro lado, neste exercício, a fé perde o seu carácter de dom do Espírito e reduz-se à perspeiva de crença, no sentido de traduzir a adesão a uma verdade por meios distintos da racionalidade lógica. Por isso, insistimos na ideia de que a fé não pode deixar de ser um saber que encerra uma certa racionalidade e de que a revelação é uma manifestação de Deus que apenas se dá na medida em que essa comunicação resulta da interação com as faculdades do receptor.

Ou seja, aderimos à verdade de um dogma por obediência ao credo da religião a que pertencemos e normalmente esse é o primeiro momento da experiência de fé, mediante o testemunho recebido através dos pais e dos membros da comunidade em que estamos inseridos (cultura). Mas essa verdade de fé que está fixada doutrinalmente teve na sua génese, no caso cristão, os acontecimentos da história da salvação do povo hebreu, da revelação nos factos da Encarnação e da Ressurreição, não no sentido de uma recepção passiva por partes do homem, mas no sentido de uma comunicação dialógica, como se pode comprovar pelos simples factos de cada um dos evangelhos encerrar uma teologia diferente e narrativas distintas.

## **A estrutura analógica da realidade e do conhecimento**

Ao separar o conhecimento analógico de Deus do conhecimento da fé, atribuindo ao primeiro a interferência da experiência e da sensibilidade no processo intelectual, e ao atribuir ao segundo a possibilidade de um conhecimento da essência de Deus, parece que Garcia Morente está a admitir a possibilidade de conhecermos de forma totalmente adequada a realidade absoluta de Deus. Ora, aqui é que está o equívoco, porque também a fé não deixa de ser uma realidade inserida na condição finita do mundo e da temporalidade. O verbo encarnado também é símbolo real do Pai e a fé também é um conhecimento analógico, no sentido em que por ela Deus se revela como Mistério trinitário.

Pela razão misteriosa, que inclui os dados da fé na revelação de Deus na História, através de Cristo, nós podemos dizer que o Absoluto e Incondicionado dado pela razão ontológica é pessoal e misericordioso, mas, ainda assim, dizemos isso de forma analógica, porque não é pessoa como nós e não é amor como aquele que experimentamos. Ao contrário do que parece defender Garcia Morente, consideramos que a revelação está incluída na relação de inadequação entre o pensar e o ser, porque este excede infinitamente todas as criaturas. Assim, os homens, enquanto criados à sua imagem e semelhança, permanecerão sempre na condição irreduzível e inviolável de alteridade, nunca se confundindo ou diluindo no Ser criador ou originante. Na distância definitiva da condição de criaturas reside o carácter ontológico do mistério de Deus e do mistério da relação e da comunhão.

Dito de outra maneira, o auxílio sobrenatural da revelação para o conhecimento humano não pode estar fora do processo da racionalidade analógica, porque a analogia encerra um carácter ontológico, toda a realidade é analógica. Ora, o próprio Garcia Morente tem consciência disto, no diálogo que estabelece com Tomás de Aquino a propósito da característica clássica do seu pensamento. Nesse artigo, acompanha o doutor medieval na procura de resolução para o problema da relação entre o Ser e os seres e na análise da proposta da analogia como resposta para essa dificuldade. O ser não é unívoco, como pretendem as propostas monistas materialistas ou idealistas e panteístas, na linha de Parménides, designando que não há mais que um e o mesmo ser, pelo que os seres são distintos apenas de forma aparente. Mas o ser também não é equívoco, como defendem as propostas cépticas e deístas, na linha de Heraclito, que negam a existência de algo comum entre os diversos seres e negam a possibilidade de conhecimento que exige o genérico e idêntico. Assim, Garcia Morente acompanha uma terceira via

epistemológica, inaugurada por Sócrates e Platão e depois desenvolvida por Aristóteles e São Tomás de Aquino, que apresenta o ser como análogo. Existem diversas modalidades de ser, mas todas elas participam de algo que lhes é comum<sup>6</sup>.

Desta maneira, o pensador espanhol acompanha São Tomás de Aquino na oposição à tese difundida na época, nomeadamente através do recurso à tese de Santo Anselmo e que viria a dar origem ao espírito idealista e romântico da univocidade do ser e do panteísmo, segundo a qual seria possível um conhecimento imediato de Deus. Defende Garcia Morente que uma coisa é a ideia e outra coisa é a existência do objeto dessa ideia. O ser não é unívoco e, por isso, não há uma perfeita homogeneidade de ser entre a ideia e a coisa, como pretende o idealismo que identifica o ser da ideia com o ser da realidade existente: só em Deus há uma coincidência entre existência e essência (cf. *ibidem*, p. 101). Considera Garcia Morente, em afinidade com Aristóteles, que as ideias das coisas não estão no sujeito, mas que o sujeito descobre a ideia ou essência da coisa que já existia antes dele. Santo Agostinho vai afirmar que as ideias não são eternas, à maneira de Platão, não estão nas coisas mesmas, à maneira de Aristóteles, mas também não estão no sujeito, mas estão fora das coisas na mente de Deus. São Tomás de Aquino reúne as posições de Aristóteles e de Santo Agostinho e defende que as ideias estão nas coisas, mas também estão na mente de Deus. As ideias estão nas criaturas e também, previamente e exemplarmente, na mente do Criador. E por isso, a realidade é análogo, é diversa e ao mesmo tempo uma (cf. *ibidem*, p. 103).

## Filosofia e teologia

Afirma Garcia Morente que a realidade é una, pelo que no caso das coisas humanas a garantia da verdade deve ser dada na forma de provas e de demonstrações que nos convençam que há uma coincidência do pensamento com o objeto a que se refere, mas que no caso do objeto que está fora do alcance da faculdade de comprovar e de demonstrar e que contém sinais evidentes de que é de proviniência divina, então deve ser aceite como verdadeira. E de seguida defende que fé e razão devem compenetrar-se, tal como filosofia e teologia se compenetraram em São Tomás de Aquino. Se a Filosofia não pode tentar demonstrar as verdades reveladas que excedem a capacidade da razão humana, deve, no entanto, aclarar e explicar as verdades de fé, elaborando conceitos que sirvam para as reter melhor no espírito. Considera o autor

---

<sup>6</sup> Cf. *idem*, «El classicismo de Santo Tomás», in *Obras Completas*, tomo II, vol. 2, p. 99.

que entre a fé do teólogo e a razão do filósofo não pode haver discrepância, explicando que todas as teses filosóficas que sejam incompatíveis com os dogmas da fé são necessariamente falsas (cf. *ibidem*, p. 67).

Ora, mais uma vez, encontramos nesta argumentação uma primazia dada à teologia, no pressuposto de que ela é uma mera caixa de ressonância da revelação divina entendida como comunicação unilateral. Julgamos que esta é a principal crítica que devemos fazer ao pensamento do autor espanhol, ou seja, o desconhecimento de que as verdades da fé são também elas dadas através de uma mediação cultural a que não está alheia a racionalidade filosófica, tal como podemos comprovar, por exemplo, no recurso aos conceitos helenistas para a formulação do dogma da Santíssima Trindade. Talvez seja necessário reformular a tese tradicional da «relação entre fé e razão», propondo uma fórmula que dê conta do caráter racional da própria fé. Se não fizermos isso, a consequência é a inevitável cedência às visões equívocas e dualistas de teor pietista e fideísta que separam radicalmente o discurso filosófico do discurso religioso e teológico, deixando no primeiro os problemas suscetíveis de respostas objetivas e de comprovação racional e remetendo para o segundo a questão de Deus e as verdades irracionais da fé. Se a verdade é a mesma e não pode haver exclusão entre fé e razão, como reconhece Garcia Morente, esta conclusão tem de ser traduzida de forma coerente no desenvolvimento do pensamento.

Em vez da polarização razão e fé ou racional e irracional, é mais útil pensarmos em diferentes dimensões da mesma racionalidade que constitui a natureza humana. Na *configuração mítica* da realidade a prevalência é dada à imaginação e à experiência estética e religiosa da vida, no sentido de uma presença imanente e totalizante do sagrado (*mythos*). Na *configuração lógico-analítica* da realidade, a prevalência é dada à conceptualização objetiva e à evidência apodítica na atividade intencional consciente, no sentido de uma cisão dualista entre a experiência fenoménica e o pensamento do númeno absolutamente transcendente e inacessível (*logos*). Na *configuração metafísico-mistérica* da realidade, a prevalência é dada à racionalidade analógico-poética, no sentido do reconhecimento de uma correlação entre a transcendência e a imanência, a presença providencial e omnipresente do inefável Mistério de Deus e a autonomia da ação ética, gnosiológica e técnica do homem no Mundo finito (*mysterion*). Nesta última visão, não temos a univocidade do ser e a gnosiologia monista e idealista do conhecimento imediato da essência divina (panteísmo), nem temos a equivocidade do ser e a gnosiologia realista e dualista da impossibilidade do conhecimento de

Deus absolutamente transcendente e absconditus (deísmo, agnosticismo e ateísmo), mas temos a analogia do ser e a gnosiologia ideorrealista da racionalidade mistérica transconceptual que reconhece a coincidência entre a transcendência e a imanência de Deus e inclui na compreensão os dados da fé pela adesão inteligente e volitiva ao testemunho da revelação (teísmo).

A revelação é aqui concebida no sentido dialógico de uma comunicação de Deus ao homem que se entende e se traduz linguisticamente na mediação histórico-cultural e que, por isso, está sujeita à compreensão de uma racionalidade mítica (o determinismo monista de Deus que interfere diretamente no Universo e provoca os acontecimentos naturais e humanos); de uma racionalidade puramente lógico-conceptual (Deus absolutamente ausente cuja ação e presença se restringe à origem da existência e ao fim da consumação); e de uma racionalidade mistérica de cumplicidade entre a intuição e a dedução, a emoção e o juízo, a demonstração e a fé, a conceptualização e a metáfora (Deus ao mesmo tempo transcendente e imanente que cria e se manifesta no Mundo para o elevar à plenitude e perfeição do Amor). A inteligibilidade da fé exige uma educação, que a depure dos resquícios não religiosos, mas pagãos, da monista e panteísta indiferenciação entre o divino e o mundano e da maniqueísta e deísta separação entre o divino e o mundano. É assim, porque o próprio texto sagrado ou a própria declaração, a que aderimos por fé, contém elementos oriundos do confronto com as culturas da época que são antagônicos em termos filosóficos, religiosos e teológicos: afirmam a infinita misericórdia e a salvação universal e, ao mesmo tempo, afirmam coexistência eterna do bem e do mal. A fé sem a racionalidade da hermenêutica fica reduzida à crença e julgamos que Garcia Morente, em algumas reflexões que faz, reduz a graça da fé, que é dom do espírito recebido pelo homem no contexto histórico-temporal da sua vida, ao facto mecânico da crença que significa meramente aderir sem a suposta interferência da razão. Acontece que isso não é possível, a racionalidade está sempre implicada em todas as ações humanas, o mesmo acontecendo com a crença. O que pode nem sempre estar presente é a fé. Não pode haver teologia sem filosofia, mas pode haver filosofia sem teologia, se as interrogações não forem levadas até às últimas consequências. É uma filosofia mais pobre, incompleta, mas possível, como podemos verificar nos movimentos positivistas, empiristas e materialistas.

## XAVIER ZUBIRI: A HISTÓRIA COMO POSSIBILIDADE

**Joaquim Pinto**

(Instituto de Filosofia da Universidade do Porto)

Nascido em San Sebastian, a 4 de Dezembro de 1898, Xavier Zubiri foi um destacado membro da Escola de Madrid, núcleo intelectual onde pontificavam nomes como Maria Zambrano, Pedro Laín Entralgo, Julián Marías e Ortega y Gasset, este último, que se constituiu como verdadeiro epicentro desta genealogia madrilenha de pensamento e de quem o autor que nos ocupa foi discípulo assumido.

Se para a sua formação filosófica e teológica o pensador basco elege as academias de Madrid e Roma, é na academia belga de Lovaina que, numa primeira fase, Zubiri aprofunda os seus estudos fenomenológicos, interesse que lhe aponta Friburgo como destino incontornável, orla da Floresta Negra em cuja universidade exerciam a sua actividade académica dois dos expoentes máximos do pensamento fenomenológico de então, Husserl e Heidegger, interlocutores de eleição, no entender de Zubiri, que decide então ‘peregrinar’ até à Brisgóvia, para com eles aprofundar ainda mais os seus estudos, decorria o ano de 1929, abandonando, para o efeito, a docência que à data exercia na capital espanhola.

Um ano depois muda-se para Berlin, onde se dedica ao estudo da física, biologia e filologia. A sua estadia na capital da então República de Weimar fica marcada pela sua hospedagem na Harnack House, conhecido centro da vida científica e intelectual alemã, ocasião que lhe permitiu privar com nomes como Werner Jaeger, Erwin Schrödinger, Max Planck e, neste caso um reencontro, Albert Einstein, com quem já havia contactado em Madrid, na Universidad Central, no decurso do ano de 1923.

Com a eclosão da guerra civil espanhola, em 1936, o pensador basco muda-se para Paris, processo prenhe de urgência, mas que não causa evidente diminuição na sua vida intelectual. Retorna a Espanha em 1939, nas vésperas da França declarar guerra à Alemanha.

Em virtude de fortes constrangimentos impostos à academia espanhola pelo regime franquista, Zubiri foi obrigado a demitir-se de alguns cargos académicos formais. Não obstante a sua intensa actividade intelectual, nesta fase, só consegue manter uma certa dignidade no desenvolvimento do seu

trabalho académico por via do patrocínio de alguns familiares e amigos. Zubiri, autor prolífico e prolixo, teve importantes aparições nas revistas espanholas *Cruz y Raya* e na famosa *Revista de Occidente*, ainda que a sua exoneração das universidades espanholas tenha desenvolvido uma certa resistência nos meios académicos espanhóis da altura, muito por força do su-pracitado e propalado contexto político instaurado pelo regime franquista. Foi do seu relacionamento com alguns importantes estudiosos, de entre os quais o professor Ignacio Ellacuría, expoente da teologia da libertação, que emergiu a possibilidade para a divulgação do seu trabalho e por via da qual granjeou amplo reconhecimento na América Latina, ‘geografia’ onde a filosofia zubiriana se tem desenvolvido até aos nossos dias. Apesar de, em 1979, o governo alemão lhe conceder a Ordem do Mérito da República Federal da Alemanha, só muito recentemente os académicos espanhóis e portugueses começaram a reconhecer a importância do seu pensamento e da sua vasta obra.

Já doente, o basco escreve em 1983 *O Homem e Deus*, obra que não chegará a terminar, pois veio a falecer em Madrid no dia 21 de setembro do mesmo ano. O seu discipulado instituiu o «Seminário Xavier Zubiri» e, posteriormente, criou a Fundación Xavier Zubiri, através da qual se deu início à publicação das suas obras.

### **Pensamento e ideia de história em Xavier Zubiri**

Zubiri deu desenvolvimento ao seu afã filosófico fundamentalmente em torno da metafísica e da noologia<sup>1</sup>, campos nos quais se notabilizou. A sua filosofia foi categorizada como um “materialismo realista”, com enfoque na reformulação da metafísica clássica que, por via da superação do subjetivismo dominante na modernidade e no clássico realismo ingénuo, nos aporta uma perspectiva totalmente compatível com a ciência moderna.

A existência humana é então entendida como uma “religação” (um dos conceitos fundamentais da filosofia da Zubiri). Na sua análise da História, que aqui nos vai ocupar, Zubiri introduz a necessidade do estudo das possibilidades, ou seja, do que poderia ser e não apenas o que foi. Para Zubiri, aquando da intuição, a realidade é capturada como de facto é. Esta seria,

---

<sup>1</sup> Para Xavier Zubiri a noologia não se confunde com a metafísica, sendo anterior a esta. Sendo assim, a noologia seria uma espécie de filosofia primeira. Na noologia, a apreensão da realidade e a intelecção do sensitivo são factos iguais, ainda que operacionalizados em três etapas distintas: “momento do afeto” (noesis); “momento da alteridade” (noema), “momento de imposição da força” (noergia).

no seu entender, a “apreensão primordial da realidade”, realizada por meio de uma inteligência sensiente, isto é, por via da ligação do âmbito intelectual com o sensorial.

Embora o sentimento e entendimento não possam ser identificados, também não podem ser dissociados, pois, no entender do basco, o sentimento e intelecção são dois momentos de um único ato de apreensão. A isto chama «inteligência sensiente».

Já como catedrático de História da Filosofia, primeiro em Madrid e, depois da guerra civil, “acidentalmente”, em Barcelona, Zubiri situou o problema da História como tema muito próximo. Fê-lo em 1941 num curso de Introdução à Filosofia Grega, ministrado na Universidade de Barcelona, e cuja primeira lição foi publicada em 1942 na revista *Escorial* com o título de “*El acontecer humano: Grecia y el pasado filosófico*”. Tornou a abordar o tema da história num curso sobre a «Estrutura Dinâmica da Realidade», em Madrid, decorria o ano de 1962; finalmente reincidiu no tema em “*Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica*”, breve curso ministrado em Madrid no decurso de 1974, cuja terceira lição foi publicada nesse mesmo ano na revista *Realitas* com o título: “*La dimensión histórica del ser humano*”. Na leitura desses textos, verificamos que existe uma admirável continuidade e amplificação de um pensamento já anteriormente desenhado nas reflexões de Ortega.<sup>2</sup>

Pintor-Ramos, na sua excelente análise sobre o pensamento de Zubiri<sup>3</sup>, refere que o pensador basco *não pergunta pelo sentido escatológico da história universal, do mesmo modo que o fazem Santo Agostinho ou Hegel.*<sup>4</sup> *Tampouco constrói meta-relatos para justificar o advir do reino da ciência ou da justiça social sobre a Terra, ao estilo de Comte ou de Marx; nem para profetizar a decadência do Ocidente ou a perda da centralidade e hegemonia mundial da Europa, seguindo a esteira de Spengler e Toynbee.* O que interessava realmente a Zubiri, tal como a Ortega, não era tanto o decifrar do sentido último dos acontecimentos ou realizações, mas a análise da fonte mesma de tais gestos ou eventos, que não é outra mais que o homem e do

---

<sup>2</sup> Desde a assunção do seu discipulado, em 1923, até às necessárias adaptações no seu pensamento maduro.

<sup>3</sup> Cf. Pintor-Ramos, Antonio, *La Filosofía y Su Historia En Zubiri*, Revista Agustiniiana n.º 34, 1993, pp. 267-310.

<sup>4</sup> Não devemos entender, em Zubiri, o termo «escatologia» como o fim dos tempos, ou do mundo, mas sim a integração do sentido absoluto na possibilidade absoluta, isto é, trata-se, passe o neologismo, de um ‘alugarar’ (alcançar lugar) de sentido, uma realização concretizada.

seu sentido: o “*agente, ator e autor*”, precisamente, do devir histórico. O tema da história remonta, assim, à análise daquela dimensão humana que nos permite afirmar que o homem não só tem história, mas é, em si mesmo, um ser histórico, e diz-nos: “*desde o Séc. XVIII sempre se considerou a história como algo que se passa com o homem, hoje, a historicidade, pugna por introduzir-se em seu próprio ser*”.<sup>5</sup>

Tal como em Ortega, a historicidade, para Zubiri, relaciona-se então com o discorrer do tempo, “*Um antes e um depois*”, como também referira Aristóteles. Todavia, o decurso temporal apresenta diversos modos, em consonância com a natureza e os dinamismos do ser que discorre ou se altera. Estão, em primeiro lugar, as coisas físicas cujas alterações são meras sucessões de estados; seguem-se, depois, os seres vivos que cumprem anos, isto é, que no seu trânsito ou caminho, desde o nascimento até à morte, têm em cada momento uma determinada idade; entre os demais seres vivos há o homem que, para além da idade, tem a consciência real de si mesmo, percecionando o tempo como duração da sua própria realidade; realidade que, como nos refere o autor que nos ocupa, ainda com notórias influências de Ortega, *nunca é a mesma, mas que é sempre a mesma, em face das suas alterações*. Mas, para além do recordar de si mesmo, ou a agostiniana *memoria sui*, que nos permite afirmar que “*eu sou um fui*”, o homem tem que viver forçosamente mirando *hacia adelante*, esboçando e realizando os seus projetos. O tempo como projeção é o rasgo essencial da historicidade do ser do homem, aspeto já anteriormente destacado pelas filosofias de Dilthey, Ortega e Heidegger. Porém, sendo uma futuração, na qual eu poderei dizer que também “*sou um serei*”, o homem não é pura futuração. Porque, deste modo, os nossos projetos cairiam no vazio se, de antemão, “*não contássemos com as possibilidades*” para os realizar e, do mesmo modo, não fôssemos “*livres na realidade*” para decidir em cada momento com que possibilidades ficamos para nos realizarmos por via delas mesmas. A historicidade, além do momento de futuração, inclui necessariamente o momento de possibilitação e o de livre volição ou de tomada de decisões. Certamente que o pretérito, enquanto tal, apesar de não existir como realidade fáctica, ou em si, ampara o presente humano, não apenas em forma de memória, mas como universo de possibilidades. Um passado que possibilita o presente e projecta possibilidade no futuro. Quer dizer, sustentados pelas possibilidades outorgadas pelo passado, projectamos e advogamos o nosso futuro na ‘esgrima’ de um presente. Viver é ser e

---

<sup>5</sup> Cf. Zubiri, Xavier, *Naturaleza, Historia y Dios*, Madrid, ed. Nacional, 1980, p. 53.

fazer projeto, é uma antecipação do que queremos ser e fazer, quer seja enquanto indivíduo, quer seja enquanto grupo. É este querer acertar a minha vida com a possibilidade aberta aquando dela, esta minha injunção à vida, que nos leva à tomada de decisões, que basculam sempre na relação entre liberdade e constrangimento, num ‘desenho’ que nos parece lugar-comum naquela contemporaneidade<sup>6</sup>. Em face disto, a História constitui-se assim como a validadora de possibilidades previamente criadas pelo Homem, para que este se realize de modo optativo dentro delas.

Zubiri, na sua análise sobre a historicidade do ser do homem, sem retirar importância aos momentos de projeção e de livre decisão, colocou em manifesto o enorme peso que tem na história o momento tradição ou momento de entrega de sentido de uma geração para outra, a passagem de testemunho. Em latim entregar é “tradere”, de onde vem a palavra «tradição» que, tal como Zubiri a entende, está muito distante da ideia que dela tinham os velhos tradicionalismos, que a infetavam com a ideia de um corpo morto que se move. E diz-nos Zubiri: “*a inércia com que [algo] perdura, apesar de tornar presente o movimento de um corpo morto, [e] não a secreta gravidade, que nos retrotraí às raízes vivas da nossa existência para emergir à luz do dia com uma fresca floração*”<sup>7</sup>. E prossegue: “*Esta versão das coisas ao vivente humano é o que faz delas ‘coisas-sentido’. O sentido é, precisa e formalmente, o carácter constructo das coisas como momentos da vida humana. É neste carácter constructo que se constituem as possibilidades da vida*”<sup>8</sup>.

É em *Sobre la esencia* de 1962, que Zubiri estabelece pela primeira vez esta esclarecedora distinção entre “coisas-reais” ou realidade nua e “coisas-sentido”. Uma colina, um riacho, uma flôr e etc., são exemplos de coisas-reais; um barco, um livro, etc., são coisas-sentido. As coisas-reais comportam em si essência e propriedades, porquanto que as coisas-sentido só têm o sentido que lhes conferimos, e pelo qual as definimos, sentido que, por sua vez, se constitui como horizonte das nossas possibilidades. Sendo que, nesta aceção, o homem se joga ou se esgrime na sua vida, própria e individual, social e histórica, conferindo sentido às coisas. Mas a doação de sentido não pode ser um ato arbitrário e caprichoso. Dar sentido às coisas reais é situá-las em relação à necessidade da vida humana, convertendo-as em

---

<sup>6</sup> Vide, a este propósito, as filosofias de Sartre e Berlin.

<sup>7</sup> Cf. Zubiri, Xavier, *En Memoria Del Padre Lagrange*, «Chroniques du Foyer des Étudiants catholiques», 9, 1938, pp. 3-7. Este precioso texto de Xavier Zubiri foi primeiro publicado em francês, durante o autoexílio em Paris.

<sup>8</sup> Cf. Zubiri, Xavier, *Sobre la esencia*, Madrid, Alianza Ed., 1962, pág. 291

recursos para a uma realização pessoal: é uma competência ou capacidade humana de cada um para mobilizar e converter sentido em recursos para se resolver no decurso da sua vida.

No entanto, o mundo humano das coisas-sentido não é um mundo autónomo, pois apoia-se necessariamente nas coisas reais. É uma adequação de sustentação, pois quanto mais acerto houver no sentido atribuído, mais sentido se pode acrescentar em relação contínua. A um sentido adequado dado, uma vida se converte em possibilidades adequadas, possibilidades possíveis, passe aqui a tautologia retórica. Em suma, como refere Zubiri, em *Res Cogitans*, a história é “*a dialética interna das possibilidades humanas*”.

### **Mas afinal o que são as possibilidades humanas para Zubiri?**

Não é simplesmente o mero possível! Possível é tudo o que em abstrato poderia existir, tudo o que não é impossível, uma vez que o possível não tem outra fronteira que não a impossibilidade de se ser em absoluto. Absoluto, aqui, no sentido de nada mais se poder acrescentar enquanto possibilidade de si. Encaremos, aqui, de modo simples, a possibilidade como um balizamento possível, uma finitude ou um ponto de *infinitude*. É o que eu, em concreto, posso fazer num determinado tempo e lugar e o vir a ser desse fazer.

Neste pressuposto, a história, segundo Zubiri, começa quando, e cito apenas esta pequena predicação, “*o animal de realidades*” (humano) descobriu ou criou as primeiras possibilidades: possibilidades de descobrimento e de criação, e tanto umas como outras são aberturas de novas e outras possibilidades. É com estas possibilidades, com as quais contamos em determinado momento e lugar, que vamos realizando e resolvendo a nossa vida, o nosso projeto. Pois, como já referimos, o homem, para viver humanamente, necessita de projetar a sua vida, isto é, antecipar-se ao que quer fazer e decidiu ser. Só assim, tomando decisões responsáveis, pode o homem apropriar-se das melhores possibilidades e, convocando aqui novamente Ortega, realizá-las segundo o seu projeto vital e realizar o seu destino. Situamos, então, a história, não como um simples fazer, nem um estar podendo fazer, mas fazer um “poder vir a fazer ser”, criar e descobrir poder, isto é, possibilidades para se fazer o ser do homem vir a ser.

Concluindo as asseverações, para Zubiri, não há história sem evolução e sem evolução não haveria homem, porque neste sentido, em Zubiri como em Ortega, o Homem é um projeto, um fazer-se, um evoluir-se nesta “toda possibilidade total de si” que é a vida de cada um.

## O PERCURSO ESPECULATIVO DE JOSÉ GAOS

**António Braz Teixeira**

(Instituto de Filosofia Luso-Brasileira)

1. Nascido em 1900, como Augusto Saraiva (1900-1982), mais novo dois anos do que Zubiri (1898-1983) e poucos anos mais velho do que Recaséns Siches (1903-1977) e Maria Zambrano (1904-1991), José Gaos (1900-1969) encontra-se numa situação singular no âmbito da “Escola de Madrid”, algo semelhante à que, na “Escola Portuense”, corresponde a Newton de Macedo (1894-1944).

Com efeito, nas duas escolas filosóficas, ambos foram, simultaneamente, discípulos e mestres, na medida em que, na ordem do tempo, Gaos foi o primeiro discípulo de Ortega (1883-1955), Morente (186-1942) e Zubiri, vindo, depois, a ser o mais novo dos mestres da Escola, enquanto Newton de Macedo, também o mais jovem dos professores de Filosofia da escola instalada na Quinta Amarela, principalmente na sua *Introdução à Filosofia* (1926), foi o primeiro em que o criacionismo leonardino encontrou evidente e assumido eco especulativo.

De acordo com o relato autobiográfico do próprio Gaos, nas suas *Confesiones profesionales* (1958), o seu interesse pela actividade especulativa terá sido despertado, em Oviedo, no final do ensino secundário, pela leitura do manual escolástico de Balmes.

Seria, contudo, em Madrid que, na pessoa de M. Garcia Morente, encontraria aquele que considerava haver sido o seu primeiro verdadeiro mestre de Filosofia, “em certos aspectos e em certo sentido, inclusivamente, o maior”, que o iria iniciar no conhecimento de Kant, cujo pensamento profundamente o marcaria, como o *rekantismo*, que propugnou na fase de maturidade, claramente revela.

Se bem que, no mesmo escrito autobiográfico, tenha afirmado sempre se ter reconhecido como “o mais fiel e predilecto discípulo de Ortega y Gasset”, lugar e condição em que, devido, decerto, ao seu forçado exílio mexicano, fora, posteriormente, substituído por Julián Marias, o seu percurso especulativo veio a ser duradoura e decisivamente marcado pelo contacto com a fenomenologia de Husserl, que lhe foi, igualmente, proporcionado por Morente, com quem, em 1929, traduziu a 2ª edição das *Investigaciones lógicas*

(1913), e já nos anos 30, pela filosofia existencial de Heidegger e pelo historicismo de Dilthey, de que adoptou a designação de “Filosofia da Filosofia”, bem como a noção de “ideia” ou “concepção do mundo” (*Weltanschauung*), ambas de grande relevo no período final da sua reflexão.

2. Como Zubiri que, sob a orientação de Ortega, iniciara o seu percurso filosófico no âmbito da lógica fenomenológica<sup>1</sup>, Gaos, agora sob a orientação do futuro autor de *Naturaleza, História, Dios*, dedicará também a Husserl e à fenomenologia os seus primeiros trabalhos académicos<sup>2</sup>, assim como será, ainda, por incitante sugestão do mesmo mestre, agora seu colega, que, alguns anos depois, se acercará, demoradamente, do pensamento de Heidegger, interesse que culminará, já no México, com a tradução de *Ser e Tempo*, precedida de uma extensa, aprofundada e muito bem documentada introdução<sup>3</sup>.

O percurso especulativo de José Gaos desenvolver-se-á em torno de três grandes núcleos temáticos: o que, na senda de Dilthey, denominava “Filosofia da Filosofia”, a reflexão antropológica e a historiografia e a hermenêutica da filosofia mexicana e do pensamento hispano-americano, logrando, em todos eles, abrir ou apontar inovadoras perspectivas ou impulsionar, de modo decisivo, o trabalho e a reflexão de investigadores e pensadores mexicanos mais jovens, em diálogo criador com a grande tradição cultural de José Vasconcelos (1882-1959), António Caso (1883-1946), Alfonso Reyes (1889-1959), Samuel Ramos (1897-1959) e Octávio Paz (1914-1998), cumprindo, ainda, recordar aqui a sua relevantíssima actividade de tradutor de obras fundamentais do pensamento alemão (Hegel, Husserl, Scheler, Hartmann, Heidegger).

3. Será, ainda, de uma perspectiva fenomenológica que, no seu fecundo exílio mexicano, Gaos dará, pela primeira vez, desenvolvida e original expressão à sua própria reflexão, nas cinco conferências sobre antropologia filosófica que, no final de 1944, preferirá em Monterrey, na universidade de Nuevo León, sobre *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, as quais viriam a conhecer a sua primeira edição, logo no ano seguinte, por iniciativa daquela universidade<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> *Le problème de l'objectivité d'après Husserl. I. La logique pure*, Lovaina, 1921; e *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, Madrid, 1923.

<sup>2</sup> *La crítica del psicologismo de Husserl*, Madrid, 1928; e *Introducción a la fenomenología*, id., 1933.

<sup>3</sup> *El Ser y el Tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951.

<sup>4</sup> Usaremos aqui a edição espanhola desta obra, publicada, em 1998, em Valência, pela Institució Alfons el Magnànim, prefaciada por Teresa Rodríguez de Lecea.

Nesta sua primeira investigação antropológica, partia o filósofo espanhol de uma ontologia pluralista, próxima da que o seu mestre M. Garcia Morente expusera nas *Lições preliminares de Filosofia* que proferira, na Universidade de Tucumán (1937), durante o seu breve exílio argentino.

Nesta ontologia, Gaos distinguia três tipos diferentes de seres: os *seres reais* – em que incluía os seres materiais, os vitais, os psíquicos e os racionais – os *seres ideais* e os *valores*, notando que o que mais diferenciava um ser dos restantes era aquilo que dele era privativo ou exclusivo, do que resultava, então, que a tarefa da filosofia do homem ou da antropologia filosófica consistiria em determinar o que dele se apresentava como exclusivo.

Do conjunto de elementos ou aspectos exclusivos do homem em que, segundo o “transterrado” filósofo espanhol, entre outros, se incluíam a razão, a palavra, o riso, a personalidade ou a espiritualidade, decidiu ele, naquela circunstância, concentrar-se no que, no homem, era mais patente, o *corpo*, e no que, nele, era mais radical, o *tempo*.

Para o futuro autor de *Del hombre*, o *corpo* era o que mais distinguia o homem não só dos seres incorpóreos como também dos outros seres corpóreos, parcial ou meramente materiais, enquanto o *tempo humano* o diferenciava dos seres intemporais e dos demais seres temporais, bem como distinguia, temporal e historicamente, cada homem de todos os outros, nele se fundando a concreção histórica e temporal do ser do homem.

Notava, ainda, o antigo reitor da Universidade madrilena que o que se configurava como exclusivo do homem teria que determinar-se a partir da posição em que se encontrava, pelo que essa determinação seria realizada não só em geral, mas de acordo com a própria história de cada um (ob. e ed. cits., pp. 25-26).

4. Por outro lado, cumpriria não esquecer que aquilo que, no corpo humano, há de exclusivo se revela não só na sua totalidade mas se especifica em algumas das partes que o compõem, de que a mais relevante seria a *mão*, uma vez que, diversamente do que ocorre com outras partes do corpo, ela se acha em relação com o resto do corpo humano, com o ser humano inteiro e com as obras da cultura humana, material e imaterial, que ela faz ou cria, em relação com a inteligência e a razão, o que possibilitava que, a partir dela ou com base nela, fosse conhecido o homem, tanto em si como nas suas obras.

A mão tem a capacidade de pegar, agarrar, tocar, apalpar, medir, de ser órgão de tacto, de conhecimento sensível e de certas qualidades sensíveis, de sentir

ou de proporcionar prazer, de exercer uma função cognitiva, de ser meio de experimentar ou fazer experimentar sentimentos ou de exprimir alguma coisa, bem como de ser objecto de inactividade ou de ócio.

Pensava o especulativo espanhol que, das actividades que a mão tem a capacidade de realizar em nenhuma como na *carícia* se revelava tão bem a essência, a altura e a nobreza do homem, pelo que dedicou à respectiva fenomenologia um tratamento profundo, exaustivo e original, de grande penetração e subtileza intelectual que, infelizmente, a limitação do tempo, me impede de acompanhar aqui (*idem*, pp. 26-86).

5. Vimos já que, para José Gaos, daquilo que era exclusivo do homem, o mais radical seria o *tempo*, com o qual o homem tem duas relações diferentes, a de *ser temporal* e a de *viver o tempo*.

Com efeito, o homem não só vem a ser, é e deixa de ser no tempo, como vive o tempo e as relações dos seres e das coisas com ele, as próprias e a falta dessas relações e, nesse viver o tempo, o homem manifesta-se múltiplo.

Na análise do tempo humano, o então professor da UNAM, em vez de seguir o caminho delineado pela ciência e pela filosofia de Kant, tinha por mais adequado reflectir a partir do saber vulgar e pré-filosófico, considerando expressões como *ter tempo*, *fazer tempo*, *ganhar tempo*, *perder tempo*, *passar o tempo* ou *matar o tempo*, que significando, todas elas, que o homem não pode fazer nada, que tem sempre e em todo o tempo que fazer algo ou alguma coisa, seriam reveladoras e provariam que o tempo é exclusivo do homem e, nessa medida, definidor do homem.

Efectivamente, o tempo apresenta-se, ali, como movimento, como vida, como ser, pois a vida do homem, o seu ser, tem por condição desse mesmo ser a finitude do seu tempo, dado que, se o homem não tivesse que morrer, se fosse imortal, não teria que fazer nada, não teria que viver.

Assim, naquelas expressões da linguagem vulgar evocadas por J. Gaos, o que está em causa é sempre a relação entre o homem e o tempo, que supõe e tem implícita a consciência do tempo e do seu valor, a consciência não só da finitude do tempo e da vida de cada homem mas a consciência também da constante iminência do seu fim, de que a morte constantemente o ameaça, pelo que aquilo que o homem tem que fazer tem que ser feito em vida e ser feito com urgência.

Consequentemente, o ser temporal do homem parece reduzir-se, então, ao seu ser mortal, pelo que, cada homem, seria individualizado, pessoalmente,

pela morte. Mas sendo infinidade que a morte individualiza pessoalmente, o homem seria, então, o mais individuado dos seres, cuja vida, movimento, tempo, ser, princípio e fim seriam mais seus, o mais mortal em sentido mais próprio, o mais temporal. Assim, o viver o tempo por parte do homem radicaria no sentimento que ele tem de ser temporal e pelo facto de sê-lo.

Por outro lado, só a Bondade de Deus poderia assegurar a imortalidade da alma humana, uma vez que, como qualquer outra criatura, o espírito tem necessidade de que essa mesma divindade o assista na criação contínua para não desaparecer no nada. Daí concluir o filósofo não poder a antropologia acabar-se senão em teologia, advertindo, contudo, que não podemos começar a falar de Deus senão tratando de nós, tal como não podemos acabar de falar de nós senão falando, por último, de Deus (*idem*, pp. 72-106).

6. Durante o decénio posterior à publicação deste seu primeiro, original e profundo ensaio de antropologia filosófica, processou-se uma significativa viragem ou mutação no percurso especulativo do pensador espanhol, em que a anterior via fenomenológica e o diálogo com Ortega, Scheler e Heidegger, vão ceder ou ser substituídos por uma atitude relativista e céptica relativamente à própria Filosofia, que culminará na proposta de um novo regresso a Kant, que já não será o do neo-kantismo mas o do que denominará *rekantismo*.

Talvez a melhor e a mais clara expressão deste novo rumo da reflexão de J. Gaos se encontre no denso *Discurso de Filosofia*, datado de Janeiro de 1954<sup>5</sup>.

Aí Gaos começa por distinguir duas partes na Filosofia, que denomina *fenomenologia*, a primeira, e *metafísica*, a segunda, notando que aquela se ocupa dos fins imanentes deste mundo, desta vida, enquanto esta, que culmina na *teologia*, tem procurado saber, principalmente por via da ciência, sobre “o mais além, a outra vida, o outro mundo”, atribuindo menos relevante importância à teoria da matéria ou à tentativa de provar a imortalidade da alma humana.

Fazendo apelo à teoria de Dilthey sobre os três tipos de concepções do mundo – *naturalismo*, *idealismo da liberdade* e *idealismo objectivo*<sup>6</sup> – a que o seu

---

<sup>5</sup> Publicado no nº 2 dos *Cuadernos Americanos*, 1954. Usamos aqui o texto recolhido na antologia *Filosofia de la Filosofia*, org. e pref. de Alejandro Rossi, Barcelona, Editorial Crítica, 1989.

<sup>6</sup> Cf. Wilhelm Dilthey, *Teoria das concepções do mundo*, trad. port. de Artur Mourão,

pensamento conferiu sempre significativa importância, o filósofo sustenta só haver dois tipos de *teologia*: a *teísta* e a *panteísta*, considerando o *deísmo* como “um teísmo menor” e o *panenteísmo* como “uma singularidade de segunda ordem”.

Assim, ao que aquele filósofo germânico apelidara de *idealismo da liberdade* viria a corresponder o *teísmo*, tal como ao *idealismo absoluto* corresponderia o *panteísmo*, enquanto ao *naturalismo* deveria substituir-se o *positivismo* pelo que nele havia de renúncia à metafísica e de limitação aos fenómenos do mais aquém.

Pensava o nosso filósofo que a metafísica teria culminado num fracasso, o da demonstração científica da imortalidade do homem e da existência de Deus, o da convicção de alcançar um conhecimento certo de uma e de outra, por ser impossível fazer ciência de entes objecto de fé religiosa.

Para Gaos, o fracasso da metafísica suscitava o problema do lugar ou da posição do homem no mundo, do seu sentido ou da sua verdade, bem como o da conformidade da restante realidade com as concepções da razão, do mesmo passo que conduzia o homem a renunciar à busca de uma compreensão universal, a reconhecer a sua própria finitude, cuja manifestação mais significativa era a sua finitude *gnosiológica*, a finitude da razão que, essencialmente, o define, a tomar consciência do carácter incompreensível do seu sentido metafísico, sendo, por isso, a suma da sabedoria humana o reconhecer essa mesma finitude humana e o saber conformar-se com ela.

Deste modo, para o especulativo hispano-americano, a metafísica mais não fora do que um esforço frustrado e passageiro na história humana, dela restando de mais aproveitável apenas as fenomenologias contidas nos vários sistemas filosóficos, dado haver sido de fenómenos deste mundo que eles partiram no seu caminho de “invenção” metafísica.

Notava, a este propósito, o agora agnóstico, positivista e céptico José Gaos que, em seu entender, se tinha dado excessiva e indevida importância à historicidade do homem, bem como, igualmente, à historicidade da Filosofia, pois, se se considerasse a história multimilenária do homem, os 25 séculos de história da Filosofia resultavam numa como que simultaneidade.

Por outro lado, as divergências entre os filósofos, em vez de ilustrarem uma história progressiva da Filosofia ou progresso no seu devir histórico, revelariam o fracasso da metafísica em cada um dos metafísicos, com a repetição dos mesmos “ismos” e a conseqüente simultaneidade das concepções do

mundo pessoais dos filósofos, as quais eram distintas como distintos, pessoal ou individualmente, eram os filósofos.

Para o especulativo espanhol, a diversidade e o carácter contraditório dessas concepções do mundo pessoais dos filósofos resultariam da finitude gnosiológica do homem, tal como as contradições entre elas decorriam do mistério do ser.

Assim, em seu entender, tanto o teísmo como o panteísmo deviam ter-se por algo definitiva e irremediavelmente fracassado e superado pelo que, das três concepções do mundo a que inicialmente aludira, apenas restaria a concepção positivista contida na primeira crítica kantiana, o que designava por *rekantismo* ou cepticismo moderado, limitado à verdade metafísica e que não negasse nem recusasse a conformidade entre os pensamentos e os fenómenos deste mundo, desta vida e entre estes mesmos fenómenos, i.e., a verdade da ciência (ob. e ed. cit., pp. 169-181).

7. Notava, no entanto, o pensador ibérico que não se poderia esquecer que, entre os fenómenos a considerar ou a ter em conta, se incluíam os *valores*, que são um facto, porquanto o conceito de “facto” não podia reduzir-se ou limitar-se aos *factos materiais* nem aos fenómenos reais, de carácter físico ou psíquico, devendo, pelo contrário, incluir ou abranger todo o ente que se apresente “ele mesmo”, sendo, nessa medida, fenómenos de experiência, como aconteceria tanto com os entes ideais como com os entes metafísicos, como Deus e as almas substanciais.

Os valores eram concebidos ou entendidos por Gaos como simples *qualidades* das coisas materiais, de objectividades independentes de serem vividas ou de projecções da vida, que obrigam o homem a tomar posição perante eles ou a reconhecê-los como valores por si mesmos (*idem*, pp. 181-182).

8. Notava o filósofo que o reconhecer os limites da ciência, decorrentes da finitude gnosiológica humana, implicava o paralelo reconhecimento da existência de “razões do coração que a razão desconhece” e a que abrem espaço àqueles mesmos limites.

Por outro lado, esclarecia J. Gaos que o positivismo ou rekantismo que propugnava significava, essencialmente, “fundamentação, absolutamente isenta de preconceitos, de todas as ciências naquilo que é positivo”, entendendo este como o que é susceptível de ser apreendido originariamente.

Sustentava, ainda, o autor do *Discurso de Filosofia* que a tarefa do que, na senda de Dilthey, denominava “Filosofia da Filosofia” era examinar e

classificar os fenômenos da Filosofia, a qual, em seu entender, talvez mais do que, propriamente, Filosofia, fosse ciência humana, do mesmo modo que a Filosofia da Religião talvez não fosse mais do que ciência da religião. Com efeito, segundo pensava, um dos movimentos mais singularizadores da Filosofia contemporânea seria a passagem da teologia para a Filosofia da religião, sendo o outro a trânsito da Crítica da razão pura para a Filosofia da Filosofia.

Deste modo, a conclusão de Gaos era a de que os sistemas metafísicos do universo, no que tinham de pseudo-científico-metafísico, constituíam algo definitivamente superado, mantendo-se, pelo contrário, vivos e actuais no que continham de fenomenologia, o mesmo acontecendo com as “razões do coração” e a ciência que a elas conduzia, principalmente aquela que constitui “o ideal, liberal, da comunhão, admitida como única unanimidade valiosa” (*idem*, pp. 182-187).

9. Foi, precisamente, de *Filosofia da Filosofia* que se ocupou, desenvolvida e aprofundadamente, a última obra sua que Gaos viu publicada, o curso que regeu, em 1960, intitulado *De la Filosofia*<sup>7</sup>, em que aquela é, liminarmente, apresentada como “uma teoria ou um dar razão teórica da Filosofia, sendo ela mesma Filosofia”, que devia, por isso, dar razão de si mesma.

Tal como o mestre espanhol a entendeu naquele curso, a Filosofia da Filosofia devia iniciar-se por uma *fenomenologia da expressão verbal*, que conduziria a uma *fenomenologia da razão*, da qual decorreria a *fenomenologia dos conceitos principais* ou *categorias* que, segundo ele, se viriam a reduzir aos conceitos de *existência*, *entidade*, *finitude* e *infinitude*, em todas as suas combinações possíveis, das quais resultariam as categorias negativas de *inexistência* e de *entidade infinita*.

Esta última categoria teria como nota principal o postulado de dar razão entitativa de toda entidade e existência, incluindo a das próprias categorias, a começar pela de *entidade infinita*.

Observava, pertinentemente, J. Gaos que tal postulado era de carácter *metafenomenológico*, uma vez que dar *razão* excede o domínio próprio da fenomenologia, inscrevendo-se já no da *teoria*, do que resultaria, então, que aquela *fenomenologia das categorias* vinha a conduzir a uma *teoria das categorias*, a qual, contudo, não podia deixar de reconhecer a impossibilidade de dar razão da existência de categorias da entidade da “inexistência” com base

---

<sup>7</sup> *De la Filosofia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962.

em qualquer objecto empírico, metaempírico ou metafísico, reconhecendo, correlativamente, que tal razão unicamente pode ser dada pela natureza ou constituição do sujeito empírico da mesma razão.

Tal sujeito era o homem como *animal racional*, cuja racionalidade se apresenta dupla, como *razão pura* e como *razão prática*, articuladas entre si, de modo que a primeira pode dar razão, pura, de si pela sua razão prática, mas não pode dar razão, pura, da razão prática, enquanto esta pode dar razão de si, prática mas não pura.

Daqui resultaria, então, que ao homem é dado reconhecer que pode conceber a inexistência de qualquer ser ou de todo o ser, no conceito de *nada*, assim como pode conceber um ser de entidade e existência idênticas e infinitas ou *Deus*, sendo na sua natureza moral que reside a condição desta dupla possibilidade, bem como a motivação da efectividade de ambos. Com efeito, o homem é levado a pensar o nada e a conceber Deus porque odeia ou ama as existências, respectivamente, más ou boas para si, mas não é capaz de descobrir por que ama ou odeia bens e males nem por que há um ser moral como ele num cosmos em que não acha razão alguma que o leve a concluir nenhum outro ser moral para além de si mesmo.

Deste modo, para José Gaos, a *teoria das categorias* conduziria a uma *antropologia filosófica* que seria a única verdadeira, por ser a única que se traduz em dar, reciprocamente, razão do homem, pela Filosofia, e da Filosofia, pelo homem.

A razão, diferença específica do homem, tem a sua enteléquia nas *categorias*, especialmente na de *infinito*, em que radicam a sua natureza ou constituição moral. As *categorias*, por sua vez, constituem não só os conceitos principais da Filosofia, ao longo da sua própria história, como aquilo que integra a essência da Filosofia concluía dando razão da Filosofia ou como Teoria da Filosofia, dando razão, por via das categorias, da história da Filosofia ou como uma teoria da história da Filosofia.

Mas porque da essência do homem faz parte essencial a historicidade, a antropologia filosófica não pode deixar de conter, igualmente, uma *Filosofia da História*.

Para J. Gaos, seria, assim, o homem que daria razão da Filosofia e esta que daria razão do homem, do mesmo modo que a história daria razão das categorias e estas dariam razão daquela.

Natural seria, então, que, tal como veio a acontecer, este curso sobre a Filosofia da Filosofia viesse a conduzir e a concluir-se, três anos depois, num

curso sobre o homem<sup>8</sup> e, em 1967, por outro sobre a história da nossa ideia ou concepção do mundo<sup>9</sup>, cursos cuja publicação viria a ocorrer já depois do falecimento do filósofo espanhol, acabando, assim, de certo modo, José Gaos a reatar, no fim da vida, o seu diálogo especulativo interrompido com o seu mestre Ortega y Gasset, entretanto desaparecido.

10. A terminar, seja-me permitida uma palavra sobre a decisiva e relevante importância da actividade do mestre espanhol à frente do Seminário para o Estudo do Pensamento dos Países de Língua Espanhola, do Colégio de México, a partir do início da década de 40 do século passado, e o impulso que deu para o estudo da história da reflexão filosófica hispano-americana, especialmente mexicana, não só com a sua investigação pessoal<sup>10</sup> como, acima de tudo, com o trabalho de um numeroso grupo de discípulos, que ampliou, significativamente, o conhecimento daquele pensamento.

Permitam-me que destaque aqui, por interessar directamente à historiografia das ideias em Portugal tanto a hipótese, avançada por Gaos, de que, em Portugal, em Espanha e no mundo hispano-americano, mais do que verdadeiro Iluminismo, o que houve foi um pensamento de carácter ecléctico, cuja primeira manifestação terá sido, ainda no séc. XVII, a *Philosophia Libera* do judeu português naturalizado espanhol, Isaac Cardoso (1615-1680), publicada, em Veneza, em 1673, como entre as teses que orientou, se incluir a de Maria del Carmen Rovira sobre o eco que o pensamento e a obra de Luís António Verney, Teodoro de Almeida e Inácio Monteiro encontrou no México, no Equador e em Cuba<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> *Del hombre*, México, UNAM-Fondo de Cultura Económica, 1970.

<sup>9</sup> *História de nuestra idea del mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.

<sup>10</sup> *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1980.

<sup>11</sup> Maria del Carmen Rovira, *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, México, El Colégio de México, 1958.

## MARÍA ZAMBRANO REVISITADA: A REFLEXÃO FILOSÓFICA COMO GERMINAÇÃO E PADECIMENTO

**Lúisa Borges**

(Instituto de Filosofia da Universidade do Porto)

*Uma cultura depende da qualidade dos seus deuses*

María Zambrano

*As crenças são a própria realidade; as ideias nascem da dúvida*

Ortega y Gasset

Afirma, paradoxalmente, interrogando, Maria Zambrano, nas derradeiras páginas de *O Homem e o Divino*, que «O conhecimento é o resultado de um método», porquanto «O saber é algo que nasce de uma paixão», sendo que este nascimento desta «paixão» é «um padecer a verdade da vida antes que ela surja», antes «de a ter concebido como tudo o que se concebe antes de ter nascido».<sup>1</sup>

A proposta reflexiva aberta pela obra de Maria Zambrano consiste numa prática filosófica que, apesar de sofrer a influência das vozes de Ortega y Gasset ou Xavier Zubiri, entre outras vozes ibéricas, se configura como uma abordagem original e única, quer na sua forma, quer nos seus temas, aproximável, por exemplo, da de Dalila Pereira da Costa. Com efeito, os temas abordados inscrevem-se numa linha reflexiva que retrogride, descendo e descendo sempre, no tempo e no espaço, em direcção às camadas e aos núcleos míticos e geográficos mais profundos da consciência humana, que em Dalila Pereira da Costa, porventura se encontram – aparentemente – mais circunscritas ao território geográfico e mítico português e em Maria Zambrano abarcam um território espiritual e mítico a que se convencionou chamar Ocidente, ou Filosofia Ocidental, de fundas raízes greco-romanas, num anelo que se cumpriria, mais tarde, no romantismo Alemão e nas filosofias kantiana e hegeliana. Não obstante, os autores referidos e refletidos por Maria Zambrano e os temas míticos e culturais referenciados, tanto por Zambrano como por Dalila Pereira da Costa serem, pelo menos alguns deles, recorrentes em alguma da filosofia europeia, o modo como são abordados,

---

<sup>1</sup> Maria Zambrano, *O Homem e o Divino*, trad. Cristina Rodriguez e Artur Guerra, Relógio D'Água, 1995, p. 300.

refletidos, apresentados, descritos e escritos abrem uma forma original, muito especificamente ibérica e talvez, até, também, mais do que feminina, muito especificamente quietista, mas de um quietismo que reconhece a sua condição de exílio, face à contemporaneidade do mundo e nessa exclusão bebe lucidez, profundidade e condição mesma de possibilidade.

A abordagem reflexiva de Zambrano, a que só por insuficiência ou limitação linguística poderemos apelidar de 'método' retrogressivo, distingue-se de um discurso dito de razão discursiva e, embora aproximando-se de uma razão intuitiva, situa-se num território geralmente proibido ao raciocínio filosófico usual, pois está aquém e para além da dedução ou da indução ou até de um pós-moderno *insight*. Não é por acaso que Zambrano traça as linhas de demarcação que a separam de uma abordagem psicanalítica freudiana, nem será por acaso que se dedica também a refletir acerca da temática do sono e dos sonhos, como, aliás, também o fez Dalila Pereira da Costa, recuperando, assim, ambas uma das mais antigas formas e portas de acesso às raízes, ditas irracionais por alguns, mais profundas da consciência humana. Não se trata aqui de elencar formas de início ou de alvor da consciência humana, mas de ter acesso à origem ou à fonte primeira emanadora, o que faz toda a diferença, pois não estamos aqui num território a que se poderia chamar infância da consciência, numa perspectiva quase marxista, mas no ponto, ou no centro, ou no cerne do que significa a palavra Humanidade.

Falamos, pois, de uma radical imanência ou pertença a um estar, acontecer ou existir terrenos, radicando num espaço e num tempo que só é, se enraizado numa Terra de relação, entendida como espaço e tempo sagrado, isto é, numa imanência humana que só existe enquanto Viagem ou Caminho aquém de si ou para além de si, transcendendo-se, continuamente, nesse trânsito extático. Os pontos nevrálgicos dessa relação com o sagrado serão os espaços e os tempos de desocultação momentânea do «sagrado» ou de teofania, a que corresponderia a palavra «divino», realizados sob a forma de actos de edificação de lugares de culto e pelos rituais de adoração neles ocorridos. Para a filosofia ficaria a liturgia da palavra, enquanto revelação desta tensão entre o «sagrado» oculto e o divino «desoculto», revelação esta, não já da ordem da teofania, mas da epifania. Porquê?, importa perguntar.

Os pontos ou centros nevrálgicos irradiadores desta relação ardente com o «sagrado», os lugares paradoxais de manifestação do aquém e do além do espaço-tempo lineares, são identificados como os santuários de Delphos e Eleusino, na sua dupla dimensão oracular ou profética e mistérica, sacrifi-

ciais e teogónicas, como portas ou aberturas teofânicas que, não obstante, continuariam abertas, como brechas ou feridas ou *abismos hiantes*, à face da Terra, como no início do poema de Parménides, que nem a erosão, o declínio e o fim ritualísticos lograriam encerrar. A sua energia irradiadora continuaria activa nas ruínas cobertas pela vegetação, dela tirando, até, parte do seu continuado fascínio e poder, estando, por essa razão, disponíveis para a epifania dos visitantes, mesmo os mais desavisados.

«Razão ardente», «razão poética» ou outras similares têm sido expressões usadas, mormente, a propósito da atitude reflexiva de Maria Zambrano, mas será que estas traduzem realmente aquilo de que se trata quando se pretende, precisamente, traduzir a tensão entre *profundidade* e *superfície* que Zambrano identificou como sendo o conflito, não só entre o «sagrado» e os seus cultos prefigurados pelo «divino», como a tensão entre o homem romântico e o homem pré-romântico; ou mesmo a tensão entre «conhecimento» e a «sabedoria», porventura a tensão entre filosofia e poesia?<sup>2</sup> Não estamos aqui na presença de uma Razão maiusculizada, mas perante uma pluralidade de razões que dão todas pelo nome de Vida, confluindo em duas torrentes subterrâneas, numa «perigosa e encantadora confluência» nas palavras de Zambrano na *Metáfora do Coração*: «a natureza, no que tem de irreduzível a fórmulas matemáticas, e a alma humana, no que tem de estranha às luzes da razão» (*ibid.*, p. 30). O conhecimento reduzido apenas à razão teria correspondido a uma redução do próprio homem, e nele, da sua humanidade, à condição de «um simples suporte do conhecimento racional», prefigurado desde o mecanicismo cartesiano, até às contemporâneas formas do positivismo e do materialismo histórico, *perdendo*, deste modo, *o homem moderno de vista a unidade última do universo* transformado, à luz ofuscante e brilhante de uma razão que tudo permeia, num conjunto de *coisas inanimadas e informes* que só graças à luz individualista da sua razão humana adquirem ordem e sentido<sup>3</sup>, ou sistema estruturante.

Assim como a revisitação das ruínas dos templos gregos de antanho e o adentar-se nelas desentranha da Terra a epifania da relação que ali houve - e porventura ainda há - com o «sagrado»; também na história da filosofia ocidental revivem ocultas as ideias, sobretudo gregas, que foram absorvidas, dissolvidas, integradas pela voragem conceptual, sistemática e totalitária de uma razão irradiante que, no seu desejo de hegemonia persecutória, pro-

---

<sup>2</sup> Cf., Maria Zambrano, *A Metáfora do Coração*, trad. de José Bento, Assírio & Alvim, 1993, pp. 24, 30, 107.

<sup>3</sup> Cf., Maria Zambrano, *O Homem e o Divino*, ed. cit., pp. 167-174.

curou reduzir à sua «mesmidade» e semelhança tudo o que era Outro. Se o «sagrado» foi entrevisto pela vez primeira e dito pela voz dos poetas e dos filósofos, existe uma similitude entre os templos abandonados e esquecidos pelos cultos que o divinizavam e as vozes dos poetas e dos filósofos que com esse mistério estavam em relação, fosse esta de adoração, ou de crítica afirmação ou negação. Se as ruínas consagram, paradoxalmente, «a vitória do fracasso» de uma crença, a «ligação inexorável da vida com a morte», a derrocada do que se construiu, a frustração inerente ao que não se alcançou; as ruínas celebram, também, «a sobrevivência daquilo que não se conseguiu alcançar na edificação» do templo ou «esse algo que permanece do tudo que passa» (*ibid.*, pp. 219-220).

Do mesmo modo, também a história da filosofia e em particular a história da construção dos sistemas filosóficos obedece ao mesmo tipo de fluxo lógico dialógico. Se nos templos e nos seus restos, ruínas, cacos ou vestígios respira, expira e inspira, ainda, o «sagrado», a «realidade» ou o «arcano» que lhe deu origem; também nos grandes e monumentais sistemas filosóficos, por mais absolutos que sejam - por essa razão ou vontade mesma de razão absoluta -, revivem e sobrevivem ainda as filosofias esquecidas, as ideias, assim, aparentemente, vencidas por outras ideias, mais fortes ou mais pragmáticas... A perenidade do «sagrado», do «arcano» ou da «realidade» que outrora se presentificou por meio de uma aliança sacrificial dupla e dúplice, a saber, a ferida do templo no «seu» seio ou no centro da Terra ou da Natureza e a oferenda ou o sacrifício que nesse espaço ou lugar o humano «lhe» consagrou, realizam o acesso ao mistério supremo: a vivência do *instante*, a *unidade qualitativa do tempo*, onde o tempo linear e o espaço físico, mensuráveis em quantidades, são abolidos.

Será porventura esta a Terra ou a clareira onde as duas extremidades do Tempo se tocam, cruzam e unem, o lugar onde, de um lado, a reminiscência e a memória e, do outro, a profecia se encontram, numa espécie de vivência ou de existência de Paraíso, tal como nos são descritas por Dalila Pereira da Costa em *Os Sonhos, Porta do Conhecimento?* Experiência de «viver, não sozinho e separado»<sup>4</sup>, segundo a filósofa e mística portuguesa, mas num ser e estar em Relação.

Segundo Maria Zambrano, a descoberta da categoria de «relação» será, talvez a mais marcante do mundo antigo, ela revela a radical Alteridade, ou a constante transformação infinita em que consiste o fluxo da «realidade».

---

<sup>4</sup> Dalila Pereira da Costa, *Os Sonhos, Porta do Conhecimento*, Lello & Irmão, 1991, p. 17.

A categoria de «relação» resulta do «logos do número» e deve-se a Pitágoras e aos pitagóricos. O universo não é constituído por «coisas», «objetos» ou «substâncias», mas por múltiplos seres que constantemente se referenciam uns aos outros por meio de referenciais dinâmicos ou arcanos que são assim de natureza, simultaneamente, limitada e ilimitada: os números. Entidades onde co-existem quantidade e qualidade, de forma paradoxal. Existe, pois, um «arcano» do vasto e infinitamente grande universo, que vive no diminuto e infinitamente pequeno ser humano, constituindo a existência que precede a sua essência: uma alma do mundo coincidente com a alma humana, mas que só se realiza e acontece no mistério da sua transcensão constante ou alteridade contínua de si mesma, e neste movimento incessante consiste a sua imanência.

A alma terá, assim, sido uma descoberta dos filósofos do número e constituirá uma semente órfica e pitagórica que reviverá em Aristóteles, terá desaparecido no cristianismo e reaparecido em filósofos como Espinosa e Leibniz, dado que, como afirma Zambrano, «Todos os vencidos são plagiados» e «O destino da razão do vencido é converter-se em semente que germina na terra do vencedor»<sup>5</sup>... Afirmção que a ciência moderna e contemporânea de Galileu a Einstein ou mesmo a física quântica parecem ironicamente confirmar... O triunfo actual da matemática e das suas fórmulas, percentagens, algoritmos e cálculos de probabilidade resulta de uma paradoxal dessacralização do número ou de uma cisão íntima entre o qualitativo e o quantitativo, em que a iniciação cede o lugar à aprendizagem, atitude escolar, também ela paradoxal, resultante, talvez, ainda, de um velho pragmatismo aristotélico que parece afetar outras formas de notação simbólica, como a própria linguagem, reduzida à sua dimensão argumentativa e retórica.

Para Zambrano, é em Platão que a Filosofia Pitagórica *como drama* atinge a sua máxima complexidade, sendo a Natureza ou o «real» a expressão da existência mistérica do «sagrado», o palco e o cenário na sua tripla acessão subterrânica ou ctónica e infernal, por um lado; ou como lugar ou superfície ou espaço da Polis, por outro; ou, finalmente, como mundo Inteligível ou noético: as dimensões onde e por onde transita e ocorre o trâmite, a Viagem iniciática e simbólica ou o drama da alma humana, como arcano menor de regresso à sua matriz ou origem ádita primeva. A filosofia platónica, permanecendo *utopia* ou *caminho para iniciados*, operaria, então, essa derradeira tentativa de *salvação da alma pelo conhecimento*, que a teoria da participa-

---

<sup>5</sup> Maria Zambrano, *O Homem e o Divino*, ed. cit., p. 79.

ção e a anamnésis operariam sob a forma dessa *ingreme ladeira* ou desse Caminho difícil e estreito, tal como descrito na *Alegoria da Caverna*. Uma via com dois sentidos, um ascendente e um descendente, a que talvez pudessem corresponder dois movimentos da alma: *enthousiasmos* e *kathodos*, subida ou elevação e descida ou catábase. Processos difíceis a que não falta a dimensão sacrificial, ordálica, esquiliana: *aprender padecendo*, por mergulho absoluto nas trevas de si mesma, por empática simpatia com toda a sombra padecente, num contínuo processo de incessante transcensão de si.

Importa sublinhar isto: dado que o número não é uma substância, não tem nem espécie, nem género. Daqui a sua «real» natureza objetiva de «arcano» ou «divina» manifestação do «sagrado» na alma ou na consciência humana. Duplamente manifesta: sob a forma luminosa, apolínea prefigurada pelo delírio délfico hiperbóreo, como *paixão do saber, vislumbrada*, como uma *centelha*, num instante a que se chega «pelo delírio nascido do anseio, nos confins da esperança e da tensão do esforço, para além de todo o método» (*ibid.*, p. 300); mas, manifesta, também, sob a forma eleusina e misteriosa, uterinada pelas trevas da Terra, no coração amoroso e ctónico engendrador da Terra, como transfiguração do «aprender padecendo» num «mais além, [numa] plenitude de vida que se gera a si mesma, que «repousa transformando-se», revelando o ser humano, afinal, como um ser que não acabou ainda de nascer-se, «de se fazer ou de ser», numa «espécie de partenogénese» (*ibid.*, p. 317) que, segundo Zambrano, o *Banquete* e o *Fédon* traduziriam...

Vivência poética e ética do «sagrado» como instantes de verdade, à face da Terra e do mundo, formas de utopia teofânica do «sagrado» ou da sua epifânica e «divina» filosofia.

Se em Delphos brilha a *centelha* do *delírio*, em Elêusis «resplandece o arcano da germinação terrena» (*ibid.*, p. 311).

DA CONCRETUDE DA CIRCUNSTÂNCIA À INFINITUDE  
(DA PERSONA) FILOSÓFICA – JULIÁN MARÍAS OU DA RES  
À PERSONA, BREVE CONTRIBUTO PARA UMA REFLEXÃO  
ACERCA DE UMA FILOSOFIA PÓS-MODERNA OU...  
RADICALMENTE METAFÍSICA

Luís Borges e Joaquim Pinto

(Instituto de Filosofia da Universidade do Porto)

“Eu sou eu e minha circunstância e, se eu não a salvo, não me salvo a mim”

Ortega

“La razón es que mi vida acontece en forma de *convivencia*; es la forma concreta que presenta, en una de sus dimensiones, su circunstancialidad; *en mi vida* encuentro *otras vidas*. Me descubro como un *yo*, no primariamente, sino frente a un *tú* (secundariamente un *él* o una *ella*); y este es el primer sentido de la expresión ‘*mi vida*’.”

Marías

### 1. Breve narrativa biográfica – o homem e as suas circunstâncias

O nome de Julián Marías coloca-nos imediatamente perante uma referência incontornável no contexto da Filosofia Ibérica e da, designação dada pelo próprio, ‘Escola de Madrid’, e essa *circunstância* está indissolivelmente ligada ao facto de ter sido um dos mais destacados discípulos de Ortega Y Gasset, ao ponto de se poder afirmar que, de entre toda a vasta e rica plêiade de filósofos fortemente marcados pelo magistério do autor de *Meditaciones del Quijote*, Marías encarna, por excelência, a figura do fiel *discípulo*, isto é, aquele que não somente se bateu pela divulgação da obra de Ortega e por uma interpretação autêntica e não desfiguradora desta, como, também, aquele que tentou aprofundar e levar aos limites a sua substantividade e a aplicabilidade dos seus fundamentos. Não obstante, esta circunstância não deve escamotear nem sobrepor-se à afirmação original da filosofia de Julián Marías no contexto, não apenas da Filosofia Ibérica, como da Filosofia Europeia. Por outro lado, a influência do magistério académico globalizante de Marías, resultante da divulgação da sua obra e obras de outros pensadores ibéricos de renome, no continente Americano, mormente na América Latina, Brasil e Estados Unidos, o seu

reconhecimento na Europa e – posteriormente – na própria Espanha relevam e revelam da sua marca original no contexto da reflexão filosófica e do seu contributo para o (re)lançar de uma meditação filosófica actual e autenticamente ‘pós-moderna’ e universal, nestes tempos conturbados que marcam a transição do século XX para o século XXI. Interessa referir, sublinhando-o, que a ‘pós-modernidade’ da obra de Marías deve ser lida e (re)entendida à luz de uma antropologia que, ainda que radicalmente se inscreva fora dos cânones de uma tradição dita ‘escolástica’ – tanto distante de São Tomás como de Descartes –, se afirma radicalmente metafísica e heterodoxa.

Com efeito, o extenso excurso da vida ou da biografia de Julián Marías, nascido em Valladolid em 1914, no início da Primeira Grande Guerra, e falecido em Madrid, em 2005, com 91 anos de idade, cinco anos depois do dealbar do novo milénio, coincide notória e temporalmente, de uma forma praticamente integral, com os 100 anos do século XX e os seus acontecimentos culturais, políticos, económicos, sociais e religiosos, que tão fortemente marcaram o continente europeu e a Península Ibérica antes e durante a II Grande Guerra e o pós-Guerra: a Guerra Civil Espanhola, a Segunda Guerra Mundial, a regime ditatorial franquista, por um lado; os movimentos de libertação associados ao anti-colonialismo, ao feminismo e ao Maio de 68 e ao Concílio Vaticano II (onde aliás é convidado a estar presente em algumas sessões para reflectir *in loco...*), por outro.

Desde muito cedo, a existência do autor de *Introducción a la Filosofía* aparece marcada por uma circunstancialidade adversa, característica indelével do período entre as duas guerras, marcada, também, de igual modo, tragicamente, pela morte do seu irmão mais velho, à qual assiste, ainda criança. A sua família desloca-se para Madrid em 1919, onde inicia um percurso académico assinalado por encontros fundamentais para a estruturação do seu pensamento e obra, como o ano de 1929 em que contacta pela primeira vez com a obra de Ortega, o ano de 1931 em que termina o bacharelato e inicia estudos de ciência e de filosofia, onde acaba por centrar o seu interesse e atenção, muito provavelmente estimulado por Manuel García Morente – de quem foi aluno e com quem mantém estreita relação de amizade durante toda a sua vida –, em torno de quem orbitavam outros ilustres pensadores como José Ortega y Gasset, Xavier Zubiri, José Gaos e Julián Besteiro, e personalidades como Ramón Menéndez Pidal, Américo Castro e Claudio Sánchez Albornoz, entre muitos outros que a ausência de destaque não lhes retira a importância.

Em 1932 torna-se aluno de Ortega e amigo de Zubiri de quem será, aliás, doutorando e continuador da sua monumental *Historia de la Filosofía* (1941) – *que dedicará, aliás, sentida e significativamente, a Morente. Marías começa a publicar ensaios sensivelmente a partir de 1934, licencia-se em filosofia em 1936 e obtém o doutoramento em 1951.* Equidistante dos dois polos que se digladiaram durante a Guerra Civil de Espanha, defensor de uma solução que evitasse a carnificina, próximo das posições defendidas por Julián Besteiro, é detido por estas razões políticas por alguns meses e posteriormente impedido de leccionar na universidade pública. Em 1941 casa com a colega Dolores Franco, parceira de vida e pensamento, que, segundo Helio Carpintero Capell, incentiva Marías a criticar e a demarcar-se do regime franquista e a bater-se pelo legado de Ortega e de Unamuno. Marías irá sair várias vezes em defesa dos princípios filosóficos orteguianos, contra as críticas de uma ortodoxia integrista católica, característica de sectores dominantes da cultura espanhola e fortemente comprometidos com a ‘cultura’ franquista. Aquando do retorno do exílio de Ortega em 1946 funda com este, em 1948, o Instituto de Humanidades, instituição privada ou ‘casa de cursos’ onde colaboram nomes como García Gómez, Benito Gaya ou Valentín de Sambricio.

As difíceis circunstâncias económicas, geradas pelas proibições impostas pelo regime franquista, apesar de alguns períodos de abertura relativa, em 1950 ou 55 (ano da morte de Ortega), logo seguidos de novas investidas dos sectores católicos mais tradicionalistas e integristas, levam Marías a dedicar-se à escrita e ao magistério no sector privado. 1951 representa um marco indelével neste périplo filosófico-biográfico, pois assinalou o início da ‘descoberta’, primeiro americana e depois europeia, do pensamento de Marías e, em consequência, da ‘Escola de Madrid’, suportando e dando suporte à expressão planetária que granjeou a filosofia de Ortega. A partir deste ano, Marías irá leccionar nos Estados Unidos, literatura e filosofia no Wellesley College, no Bryn Mawr College, em Yale, em Indiana, e a sua obra irá conhecer sucessivas traduções em inglês, alemão, em português; a sua presença será requerida em encontros e congressos internacionais, num progressivo movimento de descoberta e de encontro com personalidades como Heidegger e Gabriel Marcel em 1954 e que culminará na sua nomeação para o Institut International de Philosophie, no decurso de 1953. A partir de 1960, cinco anos depois do desaparecimento físico de Ortega, e no seguimento dos seus comentários às *Meditaciones del Quijote* de 1957, a reflexão de Marías em torno da obra de Ortega assume, porven-

tura, uma forma mais sistemática e traduz-se, para além dos comentários, em ensaios e livros, como a extensa biografia *Ortega I* de 1960, *Circunstancia y vocación de 1960* ou *Ortega. Las trayectorias de 1983*. Finalmente, nos anos 80, à semelhança do que vem a suceder com alguns dos pensadores que haviam sido ostracizados pelo regime franquista, o mérito de Mariás é reconhecido em Espanha e é-lhe oferecida uma cátedra na Universidad Nacional de Educación a Distancia.

## **2. Da crítica da ‘coisificação’ da vida à construção da persona filosófica**

Se bem que a obra de Mariás possa, e em certa medida deva, ser pensada à luz de uma hermenêutica em estreita re-ligação constante com a de Ortega, este entendimento, embora estreito, não pode ser estrito, pois é mais da ordem do amplexo gratificante e vivificador. A sua obra, profundamente coerente com a sua biografia, joga-se numa heterodoxia onde as obras ‘teóricas’ esclarecem e iluminam os aspectos biográficos e as entrevistas e conferências biográfico-existenciais iluminam as ‘teorias’ entendidas como ‘práticas’ filosóficas, vivências ou convivências com a história da filosofia, interpretada como uma narrativa conjugada pelos diversos autores glosados. À semelhança de Ortega, há todo um conjunto de metáforas que, não apenas ilustram ou esclarecem pontos, porventura mais obscuros ou difíceis do pensamento, como se tornam os polos simbólicos ou ‘teóricos’ sobre os quais incide a reflexão.

É deste modo que entendemos como o ‘conceito’ de *res*, de ‘coisa’, tão profusamente revisitado, discutido e criticado por Mariás, como, por exemplo, na sua monumental *Antropología Metafísica, La Estructura Empírica de la vida Humana* (1970) - a página setenta e uma do capítulo, sintomaticamente intitulado *Interpretación, teoría, razón*, é pensado enquanto, não apenas ‘circunstância’, mas ‘a *minha* circunstância’ ou esteio projectivo de facilidades ou dificuldades que se convertem em possibilidades de realização na ‘vida’. ‘Vida’ não entendida como uma abstracção, mas como uma concretude vivida na primeira pessoa, a ‘*minha* vida’: “Yo no puedo vivir más que proyectando un proyecto o pretensión sobre la realidad que encuentro; así, las facilidades o dificultades que integran mi circunstancia se convierten en posibilidades, entre cuyo repertorio tengo que elegir”. Circunstância dramaticamente vivencial, cuja radicalidade biográfica aparece esclarecida nas adversidades *pessoais* e a sua estóica ultrapassagem ou transmutação, passe a redundância, numa *coisa outra* que não já uma ‘coisa’, como qualquer outra, mas uma *vida, esta* que é a *minha*, porque

“*Vivir es aprehender la realidad en su efectiva conexión. La vida es la forma concreta de la razón*”.

Interessa salientar que em Marías, por mais acessível que pareça a sua escrita e a sua palavra falada, há um sentido profundo e *outro* – impensado e *nosso* – que somos convocados e instados a procurar. O termo ‘coisa’ ou *res* é dos mais banalizados na linguagem do nosso quotidiano e, também, dos mais sobejamente utilizados em todos os idiomas em que se tem feito e dito filosofia. Tal como a *percepção* implica uma *conexão* íntima *entre* nós e o mundo que se traduz na *visão real e irreal* ou a *narrativa biográfica* que daqui resulta a que se chama a *nostra* vida presente, aqui e agora, também a palavra *res* remete para uma etimologia plena de simbologia: um cortar cerce e rente, pela raiz. Há uma ambiguidade na linguagem quotidiana, mas também na linguagem filosófica que urge remeditar. A coisificação progressiva da vida a que correspondem algumas das mais significativas narrativas filosóficas ocidentais correspondeu a um desenraizamento ou a uma desconexão dos seres humanos, não apenas ao ‘mundo’, pois constatar apenas isto seria uma mera abstracção, mas um desenraizamento e uma desconexão *de si a si mesmos* porque à convivência íntima com os outros.

Mas, a que corresponde este conceito de alteridade? Ele não deve converter-se numa nova abstracção, pois a tónica deve ser alocada ao conceito de *conexão* ou de *relação* que não pode abstrair-se nem excluir a noção de pertença a um Todo ou a um Ser que é não Vida, como conceito abstracto, mas ‘a minha vida’, a vida de cada um de nós na sua concretude dinâmica e trágica. Não se trata aqui de um ‘realismo’, nas suas diversas formas ‘cosmológicas’ ou ‘zoológicas’ ou ‘biológicas’, tão pouco de uma forma de ‘idealismo’ ‘subjectivista’, mas de uma filosofia da vida que, não obstante, não nega a hipótese mistérica de uma transcendência imanente à própria concretude humana. Não estamos no domínio da subjectividade do ‘subjectivismo’, nem tão pouco da mera opinião, mas da busca de uma verdade da qual a demanda filosófica não deve nem pode abdicar, sob pena de deixar de ser filosofia. Os seres humanos ou a razão humana estão votados a uma verdade que não é absoluta, que não esgota a realidade e que é conciliável com outras visões parciais do mundo que também não a esgotam. A isto corresponde uma *visão* do mundo ou um conjunto de visões do mundo *argumentadas e responsáveis*, imersas e balizadas numa *concretude* que é a finitude temporal que não deve ser confundida com o relativismo característico de algumas formas contemporâneas de interpretação do que pode significar a expressão ‘pós-modernismo’. O conceito a que poderia corresponder uma

noção de verdade absoluta teria de poder esgotar *todas as perspectivas imagináveis* acerca da realidade, visão absoluta que subsumisse todas as perspectivas imagináveis ao ponto de se corresponder com a noção de Deus.

A vida tem uma dimensão paradoxal, tensional que não tem a ver com os binómios característicos de uma abordagem gnosiológica tradicional plasmada em termos como sujeito e objeto, 'realismo', 'materialismo' ou 'idealismo', o 'mundo inteligível' ou o 'mundo sensível'. A tensão é a conexão que nos pode impedir de cair e recair, sistematicamente, no *pensamento de coisas*, pois é esse pensamento que nos *coisifica*. A *tensão* ou a *conexão* é o *eu* que "mundifica" em simultâneo todos esses binómios possíveis que a história da filosofia vem enumerando. Neste sentido, o cristianismo representaria uma oportunidade, perdida de muitas formas, de repensar o conceito de *eu*, alocando-o a uma noção de *pessoa* de uma forma inovadora relativamente à filosofia dita pagã, mas, segundo Marías, apesar de o cristianismo ter *sido vivido pessoalmente*, não foi *pensado pessoalmente*. Pensadores cristãos como Descartes pensaram, de novo, o mundo como *res extensa* e *res cogitans*, voltando a recair na armadilha 'coisificante'. A solução também não se acha na fenomenologia husserliana, pois a noção de consciência intencional que esta preconiza continua a substantivar a realidade reduzindo-a pela *epokhé* ao velho modelo das coisas radicadas, o que acaba por reduzir a consciência que reduz, como a realidade reduzida, a uma mera coisa entre outras; ao passo que uma concepção de realidade verdadeiramente radical nunca poderia ser 'coisa'. Não obstante, Marías recorre a alguns termos da fenomenologia, remedita-os numa perspectiva analítica próxima do pensamento de Heidegger, mas manifestamente mais empírica do que a do autor de *Dasein*.

A nossa vida pessoal, a nossa vida biográfica, a nossa narrativa pessoal e biográfica é real, na medida em que é dramática e projectiva, e também na medida em que é irreal. Neste sentido, a história humana, a história de cada ser humano coincide com a história da (própria interpretação do que seja) verdade, em cada lugar geográfico e em cada tempo histórico, cuja grande narrativa se pode dividir em três grandes etapas temporais, como afirma Marías em *Antropología Metafísica, La Estructura Empírica de la vida Humana*:

las tres grandes interpretaciones históricas de la verdad —la griega o *alétheia*, la latina o *veritas*, la hebrea o *emunah*—, que corresponden en cierto sentido y exagerando las cosas al presente, el pasado y el futuro, si se quiere, a la ciencia, la historia y la profecía, corresponden a los tres

sentidos de la verdad y la falsedad en la vida del niño, es decir, en la forma más elemental y menos teórica de la vida humana (1970, 15).

Existe, pois, uma analogia entre uma perspectiva dada pela história universal e uma perspectiva dada a partir da vida biográfica de cada ser humano, esta analogia é traçada a partir do conceito de narrativa, de linguagem ou palavra e do projecto de um sentido global, convivencial, empático e conciliador que funciona como um operador lógico e racional conectivo. Não obstante, a sua predicação é concreta e não abstracta, na medida em que, enraizando-se numa narrativa biográfica pessoal, se desenrola, dramaticamente, num cenário circunstancial feito de *aqui* e de *agora*, um *lugar* e um *tempo empíricos*, mundanos, convivenciais e... *vivos*. Há, de igual modo, uma analogia que é traçada entre o despertar ou o acontecer histórico da filosofia e o despertar para a filosofia por parte de cada ser humano. A obra de Marías parece demandar de cada um de nós não apenas esse despertar genésico do pensamento e da reflexão, mas apresenta em cada momento essa urgência dramática da razão de pensar dizendo-se e de se dizer pensando-se, como uma evocação da nossa história pessoal e uma vocação projectiva que apela não propriamente a uma reminiscência ou a uma intuição de tipo platónico, mas a uma imaginação vocativa futurante. Por essa razão não devemos ater-nos nem aos conceitos tradicionais da história da filosofia, nem tão pouco os podemos ignorar: devemos repensá-los na sua radicalidade ou na sua raiz mais profunda, como se nos fosse exigido, mais do que um nascimento, a contínua renovação de uma atitude filosófica ou um renascimento contínuo, como precisa o autor na obra que mais acima citámos:

La filosofía aparece así como una forma radical de nacimiento, como un desgarramiento de la placenta originaria que es la sociedad tradicional, para vivir a la intemperie y —de un modo nunca dado hasta entonces— *desde uno mismo*. Lo decisivo es que la verdad filosófica no consiste solo en el momento de la *alétheia*, el descubrimiento o patentización y, por tanto, la visión; requiere al mismo tiempo el afianzamiento o posesión de esa realidad vista; la filosofía es descubrir y ver, poner de manifiesto; si una filosofía no es visual, deja de ser filosofía —o es la filosofía de otros—; pero no basta con ver: hace falta además «dar cuenta» de eso que se ve, dar razón de sus conexiones. Por eso propuse hace algún tiempo una «definición» de la filosofía: *la visión responsable* (1970, 16).

A vida ou a realidade não é um mero conjunto de acontecimentos ou uma coleção de eventos acontecidos volvidos em ‘coisas’ ou uma soma aleatória ou determinada de momentos-coisas, mas um ‘acontecimento’ único infinito e paradoxalmente finito, um ‘[ter] que fazer’ ininterrupto balizado pelo nascimento e pela morte, como tempos fundamentais reais e irrealis, simbólicos e factuais deste processo contínuo, consubstancias de um eterno renascer que implica uma dupla responsabilidade, a demanda da verdade, o estar atento e desperto: “Filosofar es estar renaciendo a la verdad; es no poder dormir” (*ibid*).

### **3. A metafísica como forma de vida ou a Vida como gerúndio**

A filosofia de Marías, que sempre se considerou a si mesmo como um escritor e um professor, realiza-se numa antropologia que se quer metafísica, no sentido em que a metafísica, tal como a vida, é um gerúndio, um *estou vivendo*. A ‘teoria da vida humana’, como *realidade radical é a metafísica*. Este *lugar teórico* é o lugar efectivo e radical da vida de cada um de nós; a análise da vida de cada um de nós é o lugar onde a vida se descobre a si mesma como acontecimento-sentido, numa unidade dramaticamente tensional: a pessoa onde se cruza e une, como num inexorável nó górdio, *empíria* e ‘teoria da vida’. A pessoa, a demanda da verdade e Deus são as questões basilares da metafísica de Marías; a vida é reflexiva, não porque esta seja a sua ‘natureza’, mas porque é vida. A vida humana consiste numa narrativa, conjugada no presente em cada ser humano, não homem ou mulher, mas homem *e* mulher, formas declinadas necessárias e tensionalmente diferentes onde, de forma dramática e projectiva, se unem num contínuo renascer a razão vital e a razão histórica de ambos.

A actualidade do pensamento de Marías joga-se não só neste constante diálogo, extremamente crítico, com a tradição filosófica, mas também na reflexão filosófica que consagrou a uma contemporaneidade constituída por temas de linguagem, simbologia e antropologia, característicos dos séculos XIX e XX, como a literatura, o cinema, a (figura da) mulher,...interesses temáticos a que, porventura, por um lado, não será estranha a sua experiência como conferencista e pedagogo nas universidades americanas e francesas e que, por outro, se encontram bem enquadrados no contexto da sua antropologia da urgência radical da concretude da vida.

O magistério de Marías foi, de igual modo, fundamental, não só para a divulgação da obra de Ortega e de Unamuno nos Estados Unidos e na Eu-

ropa, como foi uma das portas cruciais abertas para a divulgação e prática da filosofia na América Latina, particularmente no Brasil. Existe uma forte dimensão prática, didáctica e mesmo terapêutica na filosofia de Marías cujo balanço, alcance e influência, talvez ainda esteja por narrar e avaliar.

Por outro lado, ainda, a meditação de Marías acerca da Europa e das relações entre esta e a Península Ibérica, em particular, tendo Espanha e os seus regionalismos como pano de fundo, afigura-se fundamental nestes tempos de globalização e de emergência de nacionalismos. Marías dedica, também, neste contexto, a sua reflexão à cultura islâmica e à discussão do seu lastro na península Ibérica. Tendo sido toda a sua vida um pensador que sempre se assumiu como um cristão, mas sempre liberal e crítico, a sua filosofia, enquanto uma narrativa pessoal e biográfica, reflecte uma tensão criativa, onde se joga um nomadismo intelectual constante e uma pertença espiritual a uma universalidade globalizante que se assume como o projecto, sempre inacabado, sempre estruturado, reestruturado, criticado, nascido e renascido de uma filosofia como antropologia, forma de vida humana porque metafísica e metafísica porque humana:

Pero esta vida no está dada, ni siquiera como posibilidad, sino que ha de ser imaginada, anticipada e inventada por mí en cada instante. Es lo que corresponde al carácter *viniente* que antes descubrimos como condición de la persona (1970, 62).

### Referências – obras citadas:

Julián Marías, *Antropología Metafísica, La Estructura Empírica de la vida Humana*, Editorial Revista de Occidente, S. A., Madrid, 1970.

\_\_\_\_\_*História da Filosofia*, prólogo de Xavier Zubiri, epílogo de José Ortega Y Gasset, Martins Fontes, São Paulo, 2004.

\_\_\_\_\_*Entrevista Julián Marías-Perspectivas da Filosofia, hoje, Entrevista a Jean Lauand*, com participação dos professores Mario Sproviero y Elian Lucci – Madrid, 8-4-98. Tradução: Mario Sproviero ([www.hottopos.com](http://www.hottopos.com)).

Maria José Cantista, “Marías”, in *Logos* 3, Verbo, 1991, pp. 644-647.

Helio Carpintero Capell, *Biografía – Julián Marías* ([www.cervantesvirtual.com](http://www.cervantesvirtual.com)).

Roberto C. G. Castro, “Filosofia da vida concreta – Antropologia metafísica e Educação”, in *Educação & Linguagem*, v. 16, n. 2, pp. 137-144, jul.-dez. 2013.

Teófilo Marcelo de Arêa Leão Júnior; Rogério Cachichi; Gilmar Siqueira, *Revista Direito Democráticos & Estado Moderno* | Faculdade de Direito da PUC-SP, Nº. 01 | p.157-170 | Jul./Dez. 2020.

## VALORES, CIDADANIA E POLÍTICA EM ARANGUREN: CULTURA PARA UMA TEORIA DA EDUCAÇÃO

**Emanuel Oliveira Medeiros**

(Centro de Estudos Humanísticos da Universidade dos Açores)

Este artigo tem como objeto de reflexão e análise aspetos da obra de José Luís L. Aranguren (1909 – 1996). Dada a complexidade e amplitude da Obra, no seu todo, terei como referência dois livros: *Ética e Ética y Política*. Os títulos das obras podem induzir a um olhar estreito e restrito mas a sua leitura remete-nos para o modo profundo, complexo e fecundo como o autor põe as questões umas em relação com as outras. Faz uma análise, em si, mas sempre aberta e em relação, o que convida à leitura, à reflexão e à sua relação com a vida, a vida como um todo aberto, no qual estamos e fazemos. Na realidade, a obra de José Luís L. Aranguren é a de um Homem de Cultura, onde as coisas e os assuntos se enraízam. Não fica por conceitos abstratos, dá exemplos da vida, da política, da história, da sociedade, etc. Em toda a sua reflexão o Homem e o Cidadão, que há no homem, entram em diálogo, distinguindo-se e relacionando-se, nos diferentes regimes políticos, sendo inequívoca a matriz democrática e a valoração da *Democracia*. Mas na sua vida o próprio José Luís L. Aranguren experimentou as agruras da injustiça mas nada o deteve no caminho dos valores, da justiça e da verdade, uma verdade que se busca como tarefa da razão. Um ponto central que quero desde já salientar é que a figura de José Luís L. Aranguren é cativante, não tem uma escrita seca, ao escrever com força de ser colocou-se, de modo objetivo e subjetivo, naquilo que escreveu. Aqui e ali pontua, de modo explícito uma ou outra referência fenomenológica, mas os autores que escolhe e o registo da sua escrita mostra o homem por detrás do que escreve, sem endoutrinar, mas doutrinando no melhor dos sentidos, isto é, tomando posições e fazendo problematizações sobre aquilo que escreve, sobre o que enuncia, elucida e convoca. É uma escrita que cai bem. O autor assume-se, com objetividade e subjetividade, utilizando um método integrado e integrador que faz avançar o conhecimento. Mesmo os aspetos datados – por exemplo de tempos políticos e históricos – dão oportunidade a uma reflexão de fundo, é o trabalho do filósofo verdadeiro que se cumpre entre o labor do temporal e do eterno. É, facto, um pensamento que vale a pena

revisitar, aprofundar e relançar, colocar em confronto com a atualidade e a contemporaneidade.

Para este texto enunciei o seguinte título: *Valores, Cidadania e Política em Aranguren: Cultura para uma Teoria da Educação*. Haveria outras enunciações possíveis mas não vamos abordar a obra toda, como é óbvio. Importa-nos pensar o que está explícito mas também o impensado que está implícito na obra e que fala de modo silencioso, muitas vezes nos fundamentos das proposições como ideias e ideais que alimentam um Pensamento a tematizar e a problematizar. Outras vezes são os ideais e as ideias que estão explícitos na busca de uma fundamentação e questionamento que os torna seguros no caminhar da reflexão.

Na obra de Aranguren não se fala de interdisciplinaridade, de modo explícito, mas na disciplinaridade e especialidade está lá o diálogo entre saberes, na lógica de um Conhecimento uno feito de saberes múltiplos. Esta riqueza concetual e metodológica atravessa a obra e torna-a de plena atualidade e interesse fecundo.

Para além do livro *Ética e Ética y Política*, tive como corpus de análise, para este artigo, a edição da *Revista Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura* sobre o Tema único: “José Luís L. Aranguren. Propostas morales: problematicidad y actitud ética”. Trata-se de uma edição com vários artigos que nos ajudam a elucidar. Primeiro entramos no livro da *Ética*, depois na *Revista Antropos* e depois no livro *Ética y Política*.

Na textura deste texto vamos articular os dois livros e a Revista, numa interligação de significação e de suporte em interconexão. O título da Revista dá conta de uma atitude problematológica, nada estática, sobre as questões morais mas longe de qualquer relativismo. A problematicidade liga-se a uma atitude ética em que a pessoa sujeito se pensa, nos seus atos, de modo questionante. Pôr em causa não significa anular os fundamentos, pelo contrário ajuda na solidez dos fundamentos que se pensam sem fundamentalismo, há que procurar o sentido e o sentido do sentido na existência e na coexistência humana, uma existência individual mas também uma existência coletiva, do estado e do grupo. São ideias que atravessam os três documentos referidos.

Na referida Revista há um texto de José Luís L. Aranguren intitulado: “Autopercepción intelectual de su proceso histórico”. O pensar projeta-se sempre a partir do interior e ele dá-nos uma identidade sobre o que pensamos, como pensamos, para que pensamos. Um pequeno título a antepor o

texto está escrito assim: “Para una teoría de la autobiografía”. Escreve José Luís L. Aranguren:

El problema inicial – y final – de una biografía que no se limite al mero recuento de lo que uno ha hecho, o le ha pasado, consiste en enhebrar estos acontecimientos – en mi caso poco y poco brillantes – en el hilo de una coherencia. Hace doce años publiqué um libro *Memorias y esperanzas españolas*, que no era estrictamente una autobiografía, sino la exposición de mi inserción socio-intelectual en la vida pública de mi país, o como decía allí, la presentación de la “perspectiva autobiográfica de una realidad colectiva”. Ahora doy por supuesto que de lo que se trata aquí es de presentar la perspectiva autobiográfica de mi propia realidad personal... (Aranguren, 1988, p. 18).

Estas afirmações de Aranguren constituem um lance importante para pensar o que é a biografia, o que não é possível – no sentido de autobiografia – sem implicar o próprio pensamento do sujeito que se pensa, na dinâmica do pensar e existir. Por outro lado, vê-se como a dimensão pública, do cidadão, está presente em Aranguren. A realidade pessoal está em ligação com a dimensão social e coletiva, embora dissociáveis, quer na vida, quer no pensamento. A deceção com a política, por exemplo, por parte de um cidadão, pode fazê-lo remeter mais, muito mais, para a sua dimensão individual e privada, como aliás evidencia Aranguren no livro *Ética y Política*. A este propósito afirma Aranguren:

Se comprende, pues, que en épocas semejantes, los ciudadanos se desentiendan de la política y, recayendo en el estado del “hombre privado”, se preocupen casi exclusivamente de sus intereses particulares. Por otra parte, quién podrá sacar a los ciudadanos de la inercia política en que, durante tales períodos, se encuentran prostados si, como vimos, Rousseau ha empezado por rechazar la constitución de “sociedades parciales” dentro del Estado, la existencia de “cuerpos intermediários”, y por exigir a cada ciudadano que no piense, sino – aislada, atomizadamente – por sí solo? (Aranguren, 1985, pp: 145-146).

Somos seres de existência e de coexistência. Mas será que convivemos com os valores fundamentais e fundantes da convivência humana? Às vezes penso que esta pandemia – COVID 19 – é um castigo pela forma como o ser humano não soube – ou não quis – conviver com o seu semelhante. Mas, antes, durante e depois da COVID 19 pode colocar um dilema, muitos

dilemas. Por que será que as pessoas se tornam mais egoístas, pensando nos seus interesses particulares sem se interessarem pelo bem comum? E quem se interessou – e interessa – pelo bem comum que recompensa tem, ou, tão simplesmente, sente que há ambiente favorável ao desenvolvimento das capacidades e atitudes que promovem todos e cada um? Onde está o sentido de missão e de vocação? E mesmo na política, por princípio uma atividade nobre, promove os melhores ou mesmo em Democracia instala mecanismos de seleção e de controle, de pensamento único, que procura impedir a autonomia e criatividade do pensar e o agir? Tudo isto são questões que se levantam, com legitimidade, em atualidade, lendo *Ética y Política* de Aranguren. Aliás, neste livro o autor explicita o que é e o que não é Democracia, como teremos oportunidade de referenciar, também de modo problematológico.

Estamos, pois, a apanhar um núcleo de questões que importa trazer à evidência.

No texto de Aranguren, já referido, “Autopercepción intelectual de su proceso histórico”, o Autor fala no “eu executivo” e no “eu reflexivo”, que, numa pessoa livre, que devem ser todos os seres humanos, são inseparáveis. Muitas vezes ouvimos falar, mesmo em educação!, que somos atores, quando o que importa é sermos autores, sermos sujeitos da nossa história e da nossa existência. Por mais que custe e seja difícil, somos sempre capazes de dizer sim ou dizer não. Como afirma o Poeta, e bem, “Mesmo na noite mais triste/ em tempos de servidão/Há sempre alguém que resiste, há sempre alguém que diz não”, podemos ler no belo Poema de Manuel Alegre “Trova do vento que passa”. É a força ontológica, a força do Ser que há-de ser, que nos traz a promessa de Ser, para quem tem esperança, vontade de mudar, na e para a essência da Democracia. Mas não estarão hoje as democracias carentes de métodos e práticas de vigilância e poderes de moderação e controle para se revigorarem? Não será preciso cultivar a Democracia representativa, direta e semi-direta? Na obra de Aranguren encontramos elementos de reflexão e análise para nos ajudar a pensar estas questões.

Como dissemos, somos autores, devemos ser autores, da nossa existência. Ser autor não é a mesma coisa que ser ator. O primeiro é da ordem ontológica, o segundo é da ordem cénica. Afirma Aranguren:

Todos y cada uno de nosotros somos los *autores* de las acciones que ejecutamos en tanto que *actores*. O dicho de modo un tanto, por exagerado, provocativo: toda la *biografía*, por muy autobiográfica que se pretenda,

es *heterobiografía*, es biografía del yo ejecutivo escrita por el yo reflexivo (Aranguren, 1988, p. 19).

Estas afirmações têm um fundo de verdade mas têm de ser problematizadas. Nós, cada um de nós, é um ser de projetos. E há muitos projetos que dependem da iniciativa própria, pessoal e individual. Há pessoas que têm mais do que outras. Mas muitas vezes os outros tentam impedir e condicionar negativamente as nossas ações. É o que acontece em estados ou instituições não democráticas ou que passam por fases de negação e alienação, sem pessoas cultas e sem sentido de liberdade a liderarem. No fundo o *Curriculum Vitae* depende da pessoa e das circunstâncias, bem como das oportunidades que cria ou lhe são criadas. Por exemplo, – e é um exemplo maior – a canção “Trova do vento que passa”, de Manuel Alegre, em plena Ditadura em Portugal. Mas ficou, para sempre, como uma canção do Autor escrita no Tempo da História e continua a ser de uma importância fundamental no Portugal democrático do pós 25 de abril de 1974. Ora, Manuel Alegre foi Autor, não ator, num tempo histórico difícil, tal como outros anos que Aranguren viveu em fases de Ditadura e perseguição no seu País. Nesse sentido há uma heterodeterminação mas a Coragem de ambos faz prevalecer, de modo decisivo, o pensar pessoal, a interioridade, a biografia e a autobiografia. A heroicidade ficou com cada um deles, entre muitas outras figuras que poderíamos referir. A decisão, que é sempre um ato de coragem, faz depois com que a História a celebrar seja a dos que estiveram do lado dos valores humanos universais. E se a escrita é feita pelo “eu reflexivo” então é o Pensamento que comanda. O Pensamento tem uma raiz aprumada e fasciculada. O pensamento vai ao fundo mas alarga-se e penetra por todas as direções. Afirma Aranguren “es biografía del yo ejecutivo escrita por el yo reflexivo”. Há que questionar: executivo de quê e de quem? De ordens alheias ou da consciência própria? E a escrita pode dar-se de várias formas: através da escrita propriamente dita, nos seus vários géneros, incluindo o conto e ficção, o silêncio, o não responder no modo, na hora ou no tempo que o outro espera. O eu reflexivo tem de ser, também, um eu imaginativo, um eu interrogativo, verdadeiro, mas, quem sabe, também, cínico, no sentido filosófico, respondendo com humor, com metáforas, com parábolas bíblicas, que são de um força poderosíssima. A biografia é sempre do autor, por isso há as chamadas “biografias autorizadas”, precisamente para evitar as mentiras, as maldades e as distorções intencionais, o que é gravíssimo. Ainda e sempre a Verdade, que também se encontra quando as pessoas visam o Bem e a Objetividade, mesmo que discordem da outra pessoa. Uma pessoa

é sempre uma pessoa séria, vê-se no que diz e no que faz. O eu acional e o eu reflexivo devem estar em coerência.

Sobre as “biografias intelectuais” escreve Aranguren: “Com respecto a las autobiografias intelectuales, buena parte de las páginas de escritores reflexivos, pensadores, son directamente autobiográficas. Y la totalidad de sua obra puede leerse como objetivación de su autobiográfica aventura intelectual” (Aranguren, 1988, p. 20). E em tudo há uma marca biográfica, escrita, ou não. Todos têm para dizer e escrever, e todos escrevem e leem, mesmo aqueles que não sabem ler nem escrever do ponto de vista escolar. É preciso que a escola – seja de que grau for – seja um lugar de procura da verdade. Se um saber não contribuir para a Sabedoria da Vida nem saber é, é uma inutilidade perdida no tempo. O que fazer do tempo é das mais altas sabedorias. O tempo administrativo não presta se não se integrar no tempo de ser e do ser. O que andamos a fazer na vida e nas instituições? Somos obrigados ao Bem, procurar fazer o Bem, é uma questão Ética e de Valores. Só pessoas sábias e cultas deviam estar em lugares de administração e gestão, – seja onde for – sabendo acautelar direitos e dinamizando saberes. Sempre o ouvi dizer, de diversos modos, pelos professores sábios, esses que têm nome e ficam para a História e nas nossas vidas, através das suas obras e exemplos de vida. Só com os grandes, em verdade e humildade, se aprende o que é uma obra. Também a este propósito e neste contexto de sentido, podemos citar Aranguren falar da sua obra:

Y la totalidad de mi obra al segundo, como objetivaciones que son de mi aventura religiosa los primeros, de mi dedicación a la ética los que se siguieron, y de mi tareas sociomoral, ético-política, socio-cultural y de reflexión sobre la actualidad política los más recientes (Aranguren, 1988, p. 20).

Nesse texto Aranguren fala simultaneamente com objetividade e no discurso de primeira pessoa. Formulações como: “Nasci en una família (...)” e, ao falar na sua frequência académica, escreve: “Derecho primero (...). Así lo hice y, una vez transcurrido sin éxito este período de prueba, me matriculé en Filosofía. Sabía, e iba a hacer al fin, lo que quería” (Aranguren, 1988, p. 20-21).

No mesmo texto “Autopercepción intelectual de su proceso histórico” Aranguren continua a falar de si e da sua obra. A opção por certos temas e autores tem muito de vontade, desde que livre de condicionalismos ou interesses alheios (por vezes obscuros). Afirmar Aranguren:

Esos años, por anatomía de *crítica* e de *meditación*, lo fueron, no menos, de *catolicismo día a día*. Creo y lo he dicho reflexivamente, es decir, *a posteriori*, que mi obra religiosa de entonces tuvo, sin merma de su sustantividad, una significación “política” en la amplia acepción de esta palabra: la de una crítica y un intento de ruptura del *nacionalcatolicismo* establecido (Aranguren, 1988, p. 22).

Vê-se, pois, como uma obra científica, neste caso a Filosofia da Religião tem sempre motivações pessoais e/ou circunstanciais, ou as duas. Por que é que um professor ou investigador escolhe uns temas e não outros ou, de outro modo, por que é que dá prioridade e atenção a uns temas, problemas e autores e não a outros. São várias as motivações que se enraízam e falam numa biografia interior, num sentido interior e exterior. Vemos como na atualidade – neste ano de 2020 – a COVID 19 está a ser tema de investigação em todas as áreas, desde logo porque é uma realidade objetiva mas vivida e pensada de modo pessoal e subjetivo por cada um e nas diversas profissões e atividades profissionais.

Ainda sobre as razões e motivações para os seus estudos sobre a Religião, neste caso a Religião Católica, afirma Aranguren: “A la religión he dedicado como ya dije, gran parte de mi actividad teórica, y esto ha sido así, aparte otras razones, porque he sido religioso siempre, y lo sigo siendo, con formas de religiosidad muy diferentes, a lo largo de la vida.” (Aranguren, 1988, p. 22). Vemos como há uma ligação entre vivência e reflexão, em labor que liga a teoria e prática. Se Aranguren vivesse hoje não deixaria, julgo, de tematizar a relação entre Fé e Razão, no seio do Logos.

Depois da Religião, outros temas foram do interesse de Aranguren. Afirma o Filósofo:

En seguida mi conciencia crítica se fue ampliando a otras esferas: la moral y sociomoral, la política y la cultural o sociocultural. Con ello desemboqué en el concepto de *heterodoxia*, civil (y no sólo religiosa), cultural en muchos trabajos recientes que he intentado definir. He hecho antes alguna alusión a mi docilidad, conatural quizá y, desde luego, educacional (Aranguren, 1988, p. 22).

A educação é aprendida mas também é conatural. É importante acentuar esta dimensão, isto é, a que o ser humano é educável porque tem predisposições para educar e ser educado. Ou será que tendem a prevalecer os lados instintivos que cegam o sentido de si e do outro. Muitas vezes a educação,

não só como projeto, é uma decepção mas há que acreditar que o ser humano pode ser melhor e pode ser melhor pela e com a educação. Numa perspectiva aristotélica falaríamos da potência e do ato. Onde está e como aparece o “mestre interior”, de S. Agostinho? Numa Teoria da Educação que tem em conta a complexidade da vida, diríamos que há uma interação e interligação entre o mundo exterior e o mundo interior. Sabemos como em Piaget é fundamental a interação entre o sujeito e o objeto para o desenvolvimento das estruturas biológicas, psicológicas e lógicas do sujeito.

Num sentido mais profundo, diríamos que a criança quando nasce é um todo de ser, um mistério por cumprir num desenvolvimento ao longo da vida. A vida é feita de muitos incidentes e acidentes, por isso é cada vez mais necessário o diálogo entre gerações, deixando congeminar o velho (no sentido antigo e puro do termo) e o novo. A criança traz a novidade que só o adulto pode criar as condições para despertar e despontar. Por mais que saiba, ninguém está preparado para viver, é preciso saber aceitar, também, os ensinamentos da própria vida, a qual direcionamos mas que também nos guia, basta ver as incertezas das circunstâncias, do novo dia que Deus põe no mundo, das interações entre os elementos endógenos e exógenos. A vida vai-se fazendo e vai-nos fazendo. Julgo que falta muito a capacidade de nos deixarmos educar pela vida, ela mesma, imprimindo-lhe racionalidade mas vivendo-a, também, com emoção. A Razão e o Coração descobrem-se e encontram-se no mistério do ser e na mais pura racionalidade e emotividade. Mas fazer e fazer-se implica atos e ações. Sobre a “autobiografia”, afirma Aranguren:

La autobiografía se fabrica sobre la base de un fichero *determinado* – pero nunca lleno: el número de fichas eliminadas es incontable –, que al final de vida quedará *terminado*. Pero aun pasada por alto esta reducción de la vida a fichero, no subsiste otro problema, el de la ordenación o jerarquización de las fichas que, cambiadas de orden, darían lugar a “biografías” completamente diferentes de la que uno há decidido hacer? (Aranguren, 1988, p. 22).

Na minha vida, desde cedo, interiorizei, através da Educação do Berço – a mais forte, genuína e lúcida educação – que a pessoa se faz com princípios, valores e causas, e tudo isto com amor, na caminhada do Sentido, das razões e dos porquês.

As afirmações de Aranguren fazem-nos refletir, com base no que escreve, mas o que está implícito e pressuposto no que escreve: “(...) el de la ordenación o jerarquización de las fichas que, cambiadas de orden, darían lugar

a “biografias” completamente diferentes de la que uno ha decidido hacer?” (Aranguren, 1988, p. 22). Ordenação implica Decisão. Mas por que se decide assim ou de outro modo? Considero que as pessoas perversamente ambiciosas são, por isso, um perigo, para os outros, para as instituições e para a sociedade. Não falo da ambição saudável mas da ambição perigosa, de quem não olha a meios para atingir fins, mesmo que seja prejudicando os outros. Há casos em que o final só pode ser parecido a Judas Iscariotes. Há exemplos destes e a agonia será de quem agiu de má-fé. Na boa tradição tomista, do Bem, o ato acompanha o agente. Somos chamados a fazer coisas boas e a não prejudicar os outros, não levantar falsos testemunhos, aspetos que o Direito pune severamente.

E é curioso como Aranguren primeiro foi para Direito e depois para Filosofia. Mas depois fica uma aptidão que é potenciada. Basta ver como no livro *Ética y Política*, Aranguren explora e tematiza muito bem os aspetos jurídico-políticos ao falar nas questões da cidadania, nas questões do Estado e das Sociedades. Ora, quando Aranguren afirma que a escolha de outras fichas daria outras biografias coloca o problema da decisão, que muitas vezes é feita com dilemas, como, por exemplo, a escolha de um curso. Ele começou por Direito e depois foi para Filosofia. E senti-me tão identificado com esse dado biográfico. Primeiro matriculei-me em Direito, na Universidade de Coimbra, mas depois escolhi, de seguida, o curso de História e Filosofia (via ensino) na Universidade dos Açores, onde o destino me deu a sorte de ter sido aluno e Monitor de dois Professores excepcionais, geniais: *José Enes e Gustavo de Fraga, Professores para sempre*. E no meio, sempre o interesse, de longa data, desde o ensino básico, pelas Línguas. Daí o meu fascínio pela Língua Portuguesa. Ora, Aranguren ao falar de si, num registo reflexivo, pôs-me, também, a pensar em mim, em termos reflexivos. As categorias filosóficas, como a decisão, assumem um enraizamento vivencial. Uma vez mais verifico a pertinência da intersubjetividade e da ação comunicacional tematizada por Jürgen Habermas.

Cada pessoa vai tecendo a sua vida, sempre a partir de um dado prévio, inicial, o seu corpo e a educação que lhe é transmitida. Cada vida vai fazendo um “texto biográfico”, vários textos biográficos, uma biografia. A pessoa colhe tanto de tantos lados, por influência de tantas pessoas. Afirma e questiona Aranguren:

Cuál es la secreta realidad de ese *quién* transaccional de la persona? Y puesto que al *quién* de una persona sólo puede accederse a través de lo que en su

vida hace – sus expresiones, sus acciones, sus obras –, a través, por tanto, de sus sucesivos y cambiantes *qués*, de qué manera y en qué medida puede ser conocido?

Como Don Quijote, toda persona puede decir “yo sé quién soy”. “Nadie sabe lo que pasa en el hombre, si no es espíritu del hombre que existe en él” escribió San Agustín (Entralgo, 1988, p. 37).

Uma pessoa é também as obras que escreve, desde logo pelos interesses que a movem, as temáticas, problemáticas e figuras. Uma das obras de Aranguren, que remete para outras, e para a qual confluem muitos autores, é a obra intitulada *Ética*, cuja primeira edição foi de 1957, com sucessivas edições. A 5ª edição, que seguimos, é de 1972.

Dada a limitação deste espaço e a extensão da obra, vamos explicitar o esquema da obra, destacando alguns tópicos fundamentais que, para além do “Prólogo” tem duas partes. A “primeira parte”, “Os princípios da ética” e a segunda parte “o objeto da ética”. De entre outros aspetos, destaco: “Metafísica e ética dos valores”, “a vinculação da ética à metafísica”, “sentido ético da filosofia”, “ética e teologia”, “moral e religião”. Da “segunda parte do livro”, que trata do “objeto da ética” destacamos os seguintes pontos, de modo a dar uma perceção das enunciações que Aranguren tematiza, sem termos a pretensão de as explorar, até porque a simples enunciação já nos dá a noção clara das temáticas e dos conceitos que o autor salienta. Muitos destes conceitos já falam por si como sejam, por exemplo, as “virtudes”, sem as quais os valores são manifestamente insuficientes. Trata-se, pois, de visitar uma linguagem que, só por si, abre mundos de valores, de educação e de formação integral. Vejamos alguns pontos que Aranguren considera e trata no “objeto da ética”, para além de outros. Desde logo remete o leitor para o “objeto material da ética” e, depois, para o “objeto formal da ética”. Outros tópicos: “caráter, hábitos, atos”, “a felicidade como virtude e a felicidade como contemplação”, “a felicidade como perfeição”, “a força moral”, “a teoria dos sentimentos e a tábua escolástica das paixões”, “a esperança”, “o amor”; nas “virtudes” são referidas: “a virtude da prudência”, “a virtude da justiça”, “a virtude da fortaleza”, “a virtude da temperança”, “o mal, os pecados e os vícios”, “a vida moral”, “o *ethos*, caráter ou personalidade moral”, “a morte”. Todas estas virtudes são valores para a formação da pessoa, num plano humano e, numa exigência maior, a que todos vincula, no sentido de uma transcendência pessoal, isto é, superarmo-nos, e num sentido da Transcendência, sendo Deus como o Deus-Pessoa perante quem

examinamos a nossa consciência. O problema é que se deixou de falar, de modo atuante, em consciência e, mais, de exame de consciência. Por isso assistimos à degradação do livre arbítrio e manipulação com legalismos, que nada têm a ver nem com o Direito Natural nem com o Direito como meio e realização de certas dimensões da justiça. O ordenamento jurídico na mão de gente sem escrúpulos pode até servir para querer legitimar a maldade, o que é impedido pela Justiça. Como diz o Papa Francisco, “o mal não tem nem a primeira nem a última palavra”. O Bem vence sempre. Por isso há que combater o mal com o bem no sentido de Deus, como nos ensinou, explicitamente, São João Paulo II. Se fosse hoje, eram Papas que julgo que Aranguren estudaria e citaria. O próprio Aranguren referiu-se ao “Discurso do Papa de 18 de abril de 1952, na altura era o Papa Pio XII.

Depois de ler o livro *Ética, Ética y Política*, bem como o número temático da Revista *Anthropos*, e de acordo com a reflexão que fui fazendo, considero que há uma autenticidade, uma coerência, uma dinâmica de ser, em si e para si, e em Transcendência numa *Aurora* de um ser sempre por desocultar e ver um “quem” para além do “que”. O que faz inscrever em quem é essa força ontológica que só assim vale na Filosofia, na Ética, na Política, na Sociedade. Precisamos de Figuras assim, hoje, para além dos temas e dos problemas. Ao ler Aranguren interessa-me a Figura autêntica que escreve, que está na escrita. Ao ler o livro *Ética* vê-se logo que não estamos perante uma ética normativista mas face a uma Ética que está enraizada na vida, que fala da vida e nos ajuda a interpelar a vida, a nossa vida. É uma ética que diz da vida. O que é a ética? Para que serve a vida senão para ser e pensar profundamente a nossa vida na vida? A ética rege, no fundo, o pensamento de Aranguren. E, na realidade, tem de pensar sobre o que nós fazemos, para que fazemos, o sentido do que fazemos, sem moralismos e sem modismos. Por isso são tão fundamentais as virtudes que habitam nos valores, que os fazem ser em ética, de modo ético, na responsabilidade questionante de sermos, em Transcendência. Há várias dimensões que a ética inclui, humana, filosófica, social, religiosa, etc. A ética move-se na dinâmica da vida, relaciona-se com uma metafísica que não é fixista nem essencialista mas que fala na essência e na existência.

No livro *Ética* (p. 330), Aranguren refere-se ao Discurso do papa de 18 de abril de 1952, referindo-se à ética cristã, que não é uma ética de circunstância. É feita referência a S. Tomás e a Sartre, que têm conceções substancialmente diferentes, desde logo na Filosofia, o que influencia, também, outros campos. Além disso, a Filosofia implícita na *Suma Teológica* não se identifica com o

existencialismo de Sartre. Na sequência de falar também noutros autores, Aranguren explicita que entre a filosofia da existência e a ética da situação há um paralelismo evidente (cf. Aranguren, 1972, p. 331).

Afirma Aranguren “A responsabilidade é intransferível” mas no sentido tomista de que o ato acompanha o agente. Por exemplo, a maldade feita por outros, de modo mais ou menos escondido, até manipulando outros para fazer maldade a alguém não isenta no tempo futuro, em nenhum momento, nem os mandantes nem os executantes. O livre arbítrio é também para saber dizer não ao que não está certo, ao que, em consciência, não está certo. Pode alguém praticar o mal remetendo a responsabilidade para outro mas não pode, nunca, deixar de lhe ser imputado as responsabilidades formais e/ou materiais. Em Aranguren a verdadeira ética é, a meu ver, a ética cristã. Temos de ser prudentes. A prudência é um valor fundamental. Afirma Aranguren: “La virtud de la prudencia no puede sustituirse con “aprendizaje” (Aranguren, 1972, p. 333).

Mas a moral não se opõe às paixões enquanto volições. Aranguren destaca o facto de S. Tomás se demarcar dos estóicos (pelo facto de estes não valorizarem os sentimentos e as paixões). Sabemos como em S. Tomás há a valoração dos sentidos, designadamente os sentidos externos pelos quais temos o sentido de vigília, o sentido de que a coisa é. Mas depois da experiência mística e de ter composto o Hino (música e letra) ao e do Santíssimo Sacramento, vemos como, afinal, a Fé se decide pela força da interioridade, do que se vê pela força do invisível. A Suficiência plena está na Fé. Há uma relação íntima entre Fé e Logos. A leitura de João Paulo II e de Bento XVI deixam-nos tudo isso a claro, que, tal como S. Tomás, foram – e são – Teólogos e Filósofos de exceção.

No livro *Ética*, citando vários autores, designadamente Scheler, Aranguren fala na “moral de sentimento”, na qual há a “perceção dos valores é de carácter emocional”. Segundo Scheler existem quatro ordens de sentimentos: os sensíveis; os corporais; os puramente anímicos; os espirituais. Neste seguimento, “o ato moral, a volição é radicalmente fruição” (Aranguren, 1972, p. 342).

Quem não tem – ou deveria ter – prazer em fazer bem?, em fazer o bem? O fazer bem é fruição. Mas hoje há muita maldade, ódio e inveja. Como combater? Um dos caminhos é retomar os valores maiores, as grandes éticas universais, a ética cristã, por oposição a um relativismo, que nada tem de relatividade nem de pluralidade. A pluralidade leva à abertura, à

procura da Verdade, à procura de Deus. Assistimos, de modo submerso, a uma “nostalgia de Deus”. É preciso recuperar a Metafísica e, neste tempo de consciência antropológica concreta, realizar uma metafísica de carne e osso, que fala à realidade e à verdade, que somos, que também encarna em nós, sem em nós se alienar.

No livro *Ética*, Aranguren cita Heidegger, que fala no “ethos como morada”. E ainda referindo-se a S. Tomás, afirma Aranguren: “como dice Santo Tomás lo grande y lo difícil van juntos” (1972, p. 361).

No livro *Ética*, a reflexão chega à culminância do amor, “Amor a Deus e aos homens”. O autor refere mesmo que “Santo Agostinho não estabelece diferença entre amor de si e amor dos outros” (Aranguren, 1972, p. 366), “o autêntico amor busca o que nunca acaba de encontrar... o amor de caridade, virtude infusa, virtude teologal, de Deus em nós” (Aranguren, 1972, p. 369). Tudo isto dá muito que pensar em termos humanos, de fundamentos, de valores, de relação do humano com Deus, o Criador. Razão para parar, pensar e perguntar: que sociedade é esta de hoje, de desamor, de ódio, de desintegração? Erich From pôs o problema do ser e do ter. Uma sociedade que não procura o ser é uma sociedade que não se encontra, que não visa a união, para além das diferenças naturais e desejáveis. Só o amor une, o amor é vida, porque a vida é amor. Na sua essência, o Logos é amor, o *logos* é razão de vida e vida de razão.

No livro *Ética*, Aranguren afirma que “a ética dos valores desemboca na ética das virtudes” (1972, p. 377). Quanto esta conceção é importante na Sociedade de hoje e na educação, hoje e sempre. A educação está vazia de si mesma porque está esvaziada de valores, dos valores fundamentais e estruturantes. Podemos ler que a “virtude é a força moral” (1972, p.384). Aranguren cita le Senne para quem a virtude é a “coragem do bem” (1972, p. 384). Ter a Coragem do Bem é ser e ter, implica escolhas e determinação, implica fazer valer o que é digno de ser dito e de ser feito, implica a busca – não a posse – da perfeição, buscamos a perfeição laborando na imperfeição. Aranguren defende que “as virtudes são uma força” (1972, p. 385). Aranguren salienta que “as virtudes têm de estar ordenadas para o bem”. Também sobre esta temática Aranguren cita S. Tomás e Kant. Em Kant faz relevar a boa vontade e a prudência. Em relação a S. Tomás destaca a prudência, justiça, fortaleza, temperança. Na genalogia das virtudes, Aranguren destaca (1972, p. 389): Ética da prudência (Sócrates); Ética da boa vontade (Kant); Ética da prudência e da boa vontade (Aristóteles).

Numa enunciação explícita em relação à Educação, afirma Aranguren: “Sócrates creía en la bondad del hombre y en la plena eficacia moral de la sabiduría y de la educación, como todos los racionalistas” (1972, p. 390).

O Filósofo que estamos a estudar, apoiando-se em outros filósofos, fala em “justiça comutativa” e “justiça distributiva”.

Se colocarmos certas atitudes e ideais na perpetiva das virtudes, ela ganham outra dimensão, é o caso da *liberdade*, que implica luta. Ora a luta é coragem de virtude, é coragem de ser.

Se colocarmos a Justiça, por exemplo, no horizonte de Deus, a mesma ganha uma outra força moral, humana e transcendente. A determinada altura, Aranguren refere-se às virtudes que constituem débito moral e não débito legal. Essas virtudes são assim explicitadas: *a graça ou gratuidade; a vindictio; a verdade ou veracidade; a amizade; a afabilidade; a liberdade*. Num tempo de falsidades, das notícias falsas e dos factos alternativos, importa reter a reflexão sobre a verdade:

De la verdad o veracidad que, como la virtud de la libertad, tiene un aspecto de justicia para con los otros hombres, a los que debemos la verdad – la “verdad debida” (Aranguren, 1972, p. 409).

A questão da verdade está ausente da política, por isso a política está como está, na prática está no descrédito, embora em si seja uma atividade nobre e sempre necessária. A verdade tem uma essência dialógica, procura o logos, o logos puro, que recusa as máscaras da mentira e os cortinados da falsidade. Em Aranguren noto uma relação da ética com a verdade e da ética com a política. Aliás, o seu livro *Ética y Política* mostra isso mesmo. A primeira parte do referido livro intitula-se “possibilidade da relação entre a Ética e a Política”. O Capítulo I é sobre o problema da ética social. A “ética pessoal e ética social”. Aranguren começa logo por afirmar:

La ética considerada en sí misma, es primariamente personal. Es *cada* hombre quien, desde dentro de la situación en que, en cada momento de su vida, se encuentre, ha de proyectar y decidir lo que va a hacer. Entre las diversas posibilidades que sea capaz de concebir, para salir de esa situación, es él quien ha de elegir. Entre los diversos proyectos de vida que forje como hacedor, es él también quien ha de preferir. El quehacer de cada acto y el quehacer de la vida en su totalidad unitaria es a cada hombre, es “interesado”, como suele decirse, a quien incumbe. No sólo eso. Las “normas” o “modelos” de comportamiento y de existencia, conforme a las cuales decidimos “hacer” nuestra vida, han de ser libremente aceptadas por cada uno

de nosotros para que el acto y la vida sean morales. Para ello deben pasar, previamente, por el tribunal de nuestra conciencia moral, que las calificará como “deberes”. Sólo cuando, de este modo, las hacemos nuestras e incluso nos las incorporamos por vía de hábito, puede decirse, en rigor, que nos hacemos responsables de ellas. Vemos, pues, que proyectos y actos, quehacer de cada instante y quehacer de la vida, conciencia y responsabilidad, deber y virtud, y, asimismo, según podría fácilmente mostrarse, perfección y amor conciernen inmediata y primariamente a las únicas personas realmente existentes, las individuales (Aranguren, 1985, p. 11-12).

No livro *Ética y Política* Aranguren percorre vários autores e várias concepções, mas nota-se um sentido, uma explicitação e um questionamento que fazem sentido. A segunda parte do livro *Ética y Política* é sobre “os modos possíveis da relação entre ética e política”.

Tal como está expresso no livro (p. 113), também nesta nossa época o “liberalismo económico” e o capitalismo têm colocado e suscitado graves problemas e desigualdades sociais, inadmissíveis. João Paulo II denunciou, severamente, o “capitalismo selvagem”, que está na base de tantas injustiças, numa altura em que apesar das retóricas das e nas democracias tende a predominar a constatação de Thomas Hobbes de que “o homem é o lobo do homem”. Tudo isso leva à degradação da democracia e, antes, à rehumanização do próprio homem. Hoje fala-se tanto de moralizar a política, uma questão central, ética, que Aranguren coloca de forma clara. Afirma Aranguren:

La moral de la alteridad pretende la moralización de la política desde lo ético personal, fiándola puramente al sentido social de los individuos. Es evidente que unas épocas se han sentido más inclinadas que otras a seguir esta vía. Por ejemplo, el siglo XIX, o una parte del siglo XIX, con la doctrina positivista de la Realpolitik, propendía a desembarazarse políticamente de trabas morales. Por el contrario, la reflexión política del siglo XVIII fue de carácter estrictamente ético-personal (Aranguren, 1985, p. 114).

Aranguren fala de Kant também no sentido de promover o povo à sua maioria. E o que significa isso?

Ser mayor de edad es no sólo tener el derecho, sino también, lo que es más grave, estar obligado, tener el deber de la democracia. La democracia, fundada en la virtud, constituye en sí misma un deber... (Aranguren, 1985, p. 114).

É da maior importância a ênfase que Aranguren coloca na cidadania, com várias formulações, desde logo a educação para a democracia e a sua prática como condição para que haja democracia. Não basta, nem é o fundamental, as teorias sobre a democracia, o principal é o exercício. É fundamental uma pedagogia da democracia, esclarecida e crítica. Afirma Aranguren: “la educación para la democracia requiere el ejercicio de la democracia” (Aranguren, 1985, p. 115).

No capítulo XI Aranguren centra-se na figura de Rousseau, no “contrato social” e outras questões conexas. Afirma Aranguren:

Si la preocupación ético-política de Montesquieu consistía en la protección de la libertad, la de Rousseau va a consistir, para decirlo con la terminología kantiana, en substituir la moral política *heterónoma* del Antiguo Régimen por una moral política *autónoma*; o, traducido al lenguaje corriente, en que los ciudadanos sean libres en el sentido de darse su propia ley y de gobernarse a sí mismos. Dicho en una sola palabra; si el empeño ético-político de Montesquieu tendía el *liberalismo*, el de Rousseau tendió a la *democracia* (Aranguren, 195, p. 131).

Este é o sentido de autonomia, que a educação deve promover e que está na base de uma cidadania esclarecida e fundamentada. As democracias estão em crise, nos atos eleitorais há cada vez mais abstenção porque, no fundo, as pessoas sentem que esgotam a sua participação no ato de votar. Não pode ser assim, existe a figura do referendo, há a valorização, mais aparente do que real, dos chamados independentes. Os partidos políticos tendem a fechar-se, não se regeneram e têm a obrigação, porque estão em condições disso, de alterar os ordenamentos jurídicos de modo que os cidadãos tenham mais participação. Não podemos ter democracias que favoreçam, de modo direto, ou indireto, o crescimento do capitalismo selvagem e o liberalismo económico. A democracia não é para alienar os poderes junto dos outros mas num certo sentido. Também nesse sentido o pensamento de Rousseau faz doutrina. Noutra etapa do seu livro, afirma Aranguren:

Al no servir el concepto, de alienación, Rousseau construye otro concepto, el de *contrato social*, que permita un tránsito, verdaderamente jurídico, del “estadon natural” al “estado civil”, una vez producida la imposibilidad de mantenerse en aquél. (...) “alienación”, pero no en sentido negativo, como antes, sino eminentemente positivo (aun cuando no, según ocurre en Hegel, ôntico).

(...)

Es, pues, una alienación, pero no a un jefe, sino de cada asociado, con todos sus derechos, a toda la comunidad, de tal modo que la condición, a partir del contrato social, sea igual para todos y que la enajenación se haga sin reservas, creando una “unión perfecta”, de tal modo que, al darse a todos, no se dé, en particular, a nadie. Mediante esta unión perfecta surge un “cuerpo moral y colectivo” o un “yo común” superior a la simple suma de las voluntades o *volonté de tous*. Surge, en suma, lo que Rousseau denomina la *vonlonté générale* (Aranguren, 1985, pp: 136-137).

Araguren tematiza o conceito de cidadão. Vejamos um aspeto que, afinal, é nuclear. Antes, no caso português, uma criança nascia, tinha a sua cédula de registo de nascimento e, mais tarde, fazia o bilhete de identidade. A partir de certa altura deixou de haver o bilhete de identidade e, logo ao nascimento, no Hospital, a criança é registada como cidadã. De facto, é acolhida e protegida pela Estado que a acolhe como cidadã, embora não exerça, ainda, amplos poderes de cidadania. Um dia isso vai acontecendo. Mas o que quero dizer é que antes de ser cidadã, a criança é pessoa.

Embora numa fase adulta, e referindo aos adultos, Aranguren titula e pergunta: “Distinção entre “Homem” e “Cidadão” ou alienação total?

Aranguren fala nos “direitos do homem”, na “comunidade”, na “convivência social”, nos “direitos dos cidadãos” e afirma: “Esta distinción entre el *hombre* y el *citoyen* es capital” (Aranguren, 195, p. 138). E adianta: “El concepto de “hombre” y los derechos que él comporta son anteriores al contrato social” (Aranguren, 1985, p. 138). Para Rousseau, a Família é “la sociedad más antigua y única natural” (Aranguren, 1985, p. 139). É reconhecida a prioridade e anterioridade do “homem privado” sobre o homem “público” ou cidadão. Daí a natural retração e recolhimento do homem – da pessoa – para a sua esfera particular e privada quando nota um cansaço em relação ao fenómeno político e público. Há como que uma dialética, um avanço e recuo, confiança e desconfiança face à política. Em termos éticos a pessoa privilegia, no fundo, a ética que a faz ser e não a ética pública que muitas vezes já aparece enganadora, em que dizem uma coisa e fazem outra. O fundamental é a ética em aliança com a verdade de ser e de agir. Se a ética não se alia à verdade perde credibilidade. Só os políticos bons e verdadeiros como pessoas são pessoas credíveis. E a “coisa pública”, seja onde for, tem de estar nas mãos de pessoas credíveis. Não é por acaso que alastram perigosamente os fenómenos de corrupção, as pessoas e as estruturas deixam-se

corromper. Esse é já um sintoma de doença de muitos sistemas políticos. Mas vale que há sempre pessoas e grupos que tomam nas mãos a tarefa de regenerar para credibilizar.

No fundo, é sempre o homem, a pessoa, e o cidadão que estão numa dialética na atividade ética e política. Afirma Aranguren: “El hombre *nace* como ciudadano y *re-nace* como hombre *en* y por el pacto social” (Aranguren, 1985, p. 139).

No capítulo XII é sobre “O Problema da Democracia”, e tem como subtítulo “a “conversão” do homem em cidadão. Diria diferente, o homem e o cidadão, o homem que também é cidadão. A “conversão” em cidadão não pode tirar a condição primordial, e irredutível, de homem e pessoa, que exerce a cidadania, que exerce a sua condição de cidadão. Esta clarificação é fundamental para uma Teoria da Educação e da Formação. É preciso clarificar o que é a pessoa, a sua identidade constituinte, aberta mas nunca alienável. Aranguren insiste, com muita pertinência, e apoio conceptual, na “moralização da política”. Falta moral na política. A política sem moral corrompe-se. Ao referir-se a autores, escreve Aranguren:

El, Montesquieu, se limitó a *hacer posible* la libertad, suprimiendo sus trabas. Y a este nivel, ya no técnico sino ético, es donde toma Rousseau el problema. A Rousseau non le importa el *liberalismo*, es decir, la garantía legal de los derechos de los ciudadanos; lo que le importa es la *democracia*, o sea, que el Pueblo se gobierne a sí mismo (Aranguren, 1985, 143).

A soberania está no Povo e, portanto, em cada um dos cidadãos. Os assuntos da Polis e do Estado dizem respeito diretamente aos cidadãos que, no caso das democracias, é que são os verdadeiros soberanos. O que não pode acontecer é que cada ato eleitoral seja um cheque em branco, apesar dos programas eleitorais que depois são sempre desvirtuados, sob todo e qualquer pretexto. Por isto em Democracia a Promessa é uma palavra e um propósito fundamental. E aí o desgaste e o descrédito têm sido gravíssimos para a credibilidade da Democracia e dos mecanismos democráticos. As democracias que não se cultivam a si mesmas criam dentro de si tiques ditatoriais ou totalitários, às vezes a pretexto de razões graves. As derivas espregitam, como se tem visto também na atualidade. Veja-se o caso de tentações de alguns países, mesmo no seio da Europa. Nunca é demais a vigilância e a auto-regulação, designadamente da chamada “democracia representativa”. Sobre a Democracia Representativa e questões de democracia, afirma Aranguren:

Sin embargo, para que exista realmente una democracia representativa, no basta con que los ciudadanos nombren sus representantes. Han de hacerlo responsabilmente. La democracia no es un simple asunto estadístico, el de que la mayor parte de los ciudadanos cumplan exteriormente los deberes políticos (o, dicho de otro modo, ejerzan externamente los derechos políticos) que les son impuestos (o reconocidos) por la Ley. Por ejemplo, en un país de irresponsabilidad política ciudadana o de caciquismo y compraventa de votos, no habría realmente democracia, aun cuando todos los ciudadanos votasen y, en general, realizasen los actos políticos que les incumben (Aranguren. 1985, p. 144).

A Democracia representativa necessita de movimentos cívicos ativos, de “sociedades de pensamento” “de criadores e de mobilizadores da opinião pública”, que contribuam para a “vitalidade da democracia” (Aranguren, 1985, p. 146)

Num título do capítulo XII, Aranguren fala na “função ético-política de grupos sociais minoritários” e também numa “democracia direta”. Nesta sequência, afirma:

Los hombres, contra lo que pensaba Rousseau, necesitan ser “estimulados” políticamente, necesitan ser sacados de su inercia y de la entrega a la vida privada, a las preocupaciones profesionales y, en suma, a su individualismo. Ahora bien, ésta es precisamente la función de esas “sociedades parciais” que él rechazaba. Sin fermento, la masa permanecería siempre inerte. La democracia no es primariamente, como decíamos antes, un problema estadístico, sino el de la conversión de la *masa*, políticamente indiferente o conformista, en *Pueblo*; función que incumbe siempre a una minoría de la cual, en el siglo XVIII, Rousseau fue, precisamente, la figura principal (al menos en la fase previa a la acción revolucionaria propiamente dicha) (Aranguren, 1985, p. 147).

A moralização da política faz-se, designadamente, através de uma “plenaria actitud ético-política” (p. 147). Se é verdade que os “grupos sociais minoritários”, “as sociedades intelectuais”, “os movimentos mais independentes” (p. 147) levam a uma “renovação mais profunda”, é preciso não esquecer a importância, decisiva, das figuras individuais ou para regenerar a democracia – e até ter um papel fundamental em implantá-la – ou, pelo contrário, para sufocar e fazer perigar a Democracia. No primeiro, para lutar pela Democracia, dou dois exemplos, Mário Soares, em Portugal, e Nelson Mandela, na África do Sul. Que força de Carácter, que amor às causas,

à causa da Democracia, amor aos ideais. Por isso políticos como esses são referências vivas para sempre, são escolas vivas em que nos inspiramos. Foram homens que amaram os seus países mas igualmente a Humanidade. São figuras de todos os tempos para serem fermento para a Democracia. São figuras que educam as pessoas e os povos no sentido da Democracia, da Liberdade e do Desenvolvimento Humano integral. No caso português também poderíamos referir muitas e muitas outras figuras, de todas as áreas de atividade humana. Mas da política também gostaria de referir duas Figuras Sá Carneiro e Maria de Lurdes Pintassilgo, entre outras. A Política faz-se com pessoas, com ideias, com projetos e, antes de mais, – assim devia ser – como pessoa de caráter e coragem. A referência a Figuras, a grandes referências, é inevitável, e não tem nada, rigorosamente nada, a ver com o “culto de personalidade”, que tende à autocracia. As figuras que referimos estão nos antípodas desta inclinação patológica, que hoje abunda no mundo, mesmo no mundo ocidental... E sobre a importância das Figuras, o próprio Aranguren refere De Gaulle e afirma:

De Gaulle es la realización no totalitaria y, por tanto, en este sentido, y en el de que hay una “verificación” no simplemente aclamatoria de la aquiescencia nacional, democrática, que, en virtud de este *contacto* sin intermediarios con la opinión pública, autorizarían a creernos ante la recuperación, a escala nacional, de la democracia directa (Aranguren, 1985, p. 149).

Mas a democracia nunca é um dado, é sempre uma construção. Aranguren fala mesmo numa “tensão democrática indispensável” (Aranguren, 1985, p. 148). Tensão entre “a minoria e a massa”, “entre o partido e o povo”, entre os “poucos” e os “muitos”, como já distinguira Aristóteles, como faz notar Aranguren. Suprimir a tensão é o perigo gravíssimo. Afirma Aranguren:

El comunismo y el fascismo, como sistemas totalitarios, suprimen la primera tensión, la que se da entre diferentes opiniones, actitudes y partidos dentro de una misma comunidad, pero por eso mismo se ven obligados a acentuar tanto más el papel de esta otra, que ha de mantener la exaltación, el pathos, la “llama” de la política” (Aranguren, 1985, p. 148).

Aranguren enfatiza a Democracia, que é o sistema próprio de se exercer a cidadania livre e responsável. Afirma o Autor; “Democracia es participación activa del Pueblo en el gobierno, democracia es elección o, dicho en el expresivo lenguaje político-popular, “elecciones” (Aranguren, 1985, p.

150). As eleições devem – deviam – constituir momentos fundamentais de aperfeiçoar a Democracia, não para cristalizar e levar, mesmo que indiretamente, ao afastamento dos cidadãos. Os cidadãos, agrupados em partidos, ou de diversas formas são modos de vitalizar a Democracia que é um Bem, que é preciso ter em conta e cultivar em cada dia. Afirma Aranguren:

Sólo cuando hay opción entre distintos programas positivos que, cada vez más, tenderán a convertirse en “planes”, hay propiamente libertad política. Que estos programas o planes deban ser presentados al sufragio a través de los partidos y el sufragio universal o directamente, en referéndum, según la actual tendencia a la democracia semidirecta, depende de las circunstancias (Aranguren, 1985, p. 151).

O autor fala na necessidade de uma “educação política e económica dos cidadãos” (Aranguren, 1985, p. 151). Vê-se que há uma Teorização da Educação política das pessoas e dos povos, com base na informação e no conhecimento. A tematização do que é a Democracia e a Educação política também se faz dizendo o que não é a Democracia, e, portanto, o que não é a cidadania, levando sempre a uma teorização da educação política.

Afirma Aranguren:

La democracia no es un *status* en el que pueda un pueblo cómodamente instalarse. Es una conquista ético-política de cada día, que sólo a través de una *autocrítica*, siempre vigilante puede mantenerse. Es, como decía Kant de la moral en general, una “tarefa infinita” en la que, si no se progresa, se retrocede; pues incluso lo ya ganado ha de re-conquistarse cada día. De la democracia como forma institucionalizada de moralización del Estado, no es nada fácil de hacer durar (Aranguren, 1985, p. 155).

Este é o maior desafio da Democracia. Exige muita educação cívica, muita pedagogia, muita tomada de consciência de que cada pessoa é um sujeito histórico, que as eleições são sempre momentos decisivos e há que contrariar as abstenções, por mais razões de cansaço e desilusão que existam mas essas mesmas razões são aquelas que nos devem fazer votar ainda e sempre. Talvez sem se darem conta, as Democracias podem pôr em perigo os próprios sistemas democráticos. Há que estar vigilantes a tudo isso. Boas teorias da Educação Política ajudam a boas práticas políticas, e o contrário também acontece. Teoria e Prática alimentam-se mutuamente. Tudo isto também exige uma “ética social” e uma “ética Individual” Neste contexto de sentido,

afirma Aranguren: “Pero la ética, como la vida, es, *a la vez*, individual e social y se la empobrece y falsea al amputarle una u otra de ambas dimensiones” (Aranguren, 1985, p. 249). Ponhamos em evidência, “a ética, como a vida”. A ética está enraizada na vida, orienta-nos, ajuda-nos a discernir, a saber viver. No fundo, não há verdadeiro pensar, em verdade, sem colocar a questão da ética e da moral. E só assim os valores, a cidadania e a Política constituem uma Cultura para uma Teoria da Educação, em realização de Sentido, num Estado que se quer *Estado de Direito Democrático*, um *Estado de Justiça* (cf. p. 251), com cidadãos esclarecidos e empenhados. Neste ambiente precisamos de alimentar valores e virtudes, em educação, cultura e cidadania, que façam de nós o que somos e devemos ser cada vez mais e melhores. Pessoas. Eis, o desafio, profundo, que se coloca à Cultura e à Educação, ajudar a formar pessoas livres e comunidades livres, na corresponsabilidade ética de existirmos e coexistirmos, em dinâmicas de desenvolvimento verdadeiramente humano. Há, pois, que regenerar, de modo vigoroso, a Educação na sua Essência, dinâmica, de Ser. Para ser em liberdade, a ética e a política têm de estar em permanente interpenetração. Nada disso é possível sem pensamento e ação, que se questiona na sua própria realização.

### Referências bibliográficas

- Aranguren, José Luís L. (1985). *Ética y Política*. Madrid: Ediciones Guadarrama/ Ediciones Orbis, S.A.
- Aranguren, José Luís L. (1988). “Autopercepción Intelectual de su Proceso Histórico”. In *Revista Anthropos*. Tema único: “José Luís L. Aranguren. Propostas morales: problematicidad y actitud ética”. Editorial Anthropos Promat. S. Coop. Ltda.
- Aranguren, José Luís L. (1972). *Ética*. Madrid: Selecta de Revista de Occidente. Bárbara de Braganza, 12.
- Entralgo, Pedro Lain (1988). “El hombre José Luis Aranguren”. In *Revista Anthropos*. Tema único: “José Luís L. Aranguren. Propostas morales: problematicidad y actitud ética”. Editorial Anthropos Promat. S. Coop. Ltda.
- Medeiros, Emanuel Oliveira (2018). *José Enes e Gustavo de Fraga. Pastores da Verdade na Luz do Ser*. Lisboa: MIL/ DG Edições.

## A ANTROPOLOGIA COSMOLÓGICA E EVOLUTIVA DE PEDRO LAÍN ENTRALGO

Samuel Dimas

(Universidade Católica Portuguesa: Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos)

### Introdução: no contexto da Escola de Madrid

Por distinção com o modernismo do séc. XIX, em que predomina o positivismo, o cientificismo racionalista, o culto pela experimentação e a visão biológica e mecanicista da sociedade, o século XX encontra em Espanha nas gerações de 1898 e de 1914 um contributo decisivo para uma profunda renovação cultural. Nesta empresa de europeização e de afastamento do nacionalismo imperialista, destaca-se o aparecimento da Escola de Madrid e do seu mentor Ortega y Gasset que, recusando o vitalismo fideísta de Miguel de Unamuno, apresenta como alternativa à crise da razão lógica, a *razão vital* de fundamentação fenomenológica e metafísica. Como salienta Laín Entralgo, o programa modernista de europeização não se refere apenas à vida intelectual e religiosa, mas também estética, científica, política e económica, não por mimetismo, mas por recriação, num processo educativo que deve ir além da tradição<sup>1</sup>.

Contra a radicalidade do cogito cartesiano e do subjetivismo do idealismo alemão e contra a radicalidade do realismo da metafísica decadente, apresenta-se o ideorealismo da correlação entre o sujeito e o objeto na vivência histórica da circunstância, perspetiva igualmente seguida em Portugal pela Escola do Porto sob o magistério de Leonardo Coimbra. Estas duas escolas têm em comum o princípio gnosiológico da imediatez e correlação entre a função cognitiva e sensitiva, intelectual e intuitiva, na recusa do dogmatismo de pensamentos puros e de sensações puras e do antagonismo entre razão e experiência<sup>2</sup>.

Com Azaña na política, Picasso na arte, Juan Ramón Jiménez na poesia, Eugenio D'Ors e Ortega na filosofia, Claudio Sánchez Albornoz na História e Marañón na medicina, esta geração valoriza a razão e a ciência, não como

---

<sup>1</sup> Pedro Laín Entralgo, *España como problema, vol. II, desde la generación de 98 hasta 1936*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2005, pp. 361-362.

<sup>2</sup> Cf. Jesús Ramírez Voss, *La Generación Decisiva – La idea de filosofía en la Escuela de Madrid*, Madrid, Ediciones Xorki, 2016, pp. 58-59.

valores absolutos, mas como meios de progresso e de desenvolvimento ao serviço da Vida. No plano social, os valores republicanos apresentam-se como o principal instrumento político. A noção de Escola de Madrid deve ser entendida no sentido amplo, em que diferentes intelectuais pensam sobre os mesmos problemas sob a inspiração doutrinal e metodológica do magistério de Ortega, mas com independência de perspectivas metafísicas e religiosas. No núcleo filosófico integrante desta Escola, encontramos pensadores tão distintos como Manuel Garcia Morente que provém do neokantismo, Xavier Zubiri que promove uma profunda relação entre a fenomenologia e a metafísica cristã, e José Gaos que desenvolve um ecletismo agnóstico de fundamentação existencialista<sup>3</sup>.

A partir de 1939, novos elementos se viriam a juntar a este movimento, como Maria Zambrano, Julián Marías, José Luis L. Aranguren e o médico Pedro Laín Entralgo, que, para além das suas obras sobre História da Medicina e sobre Cultura Espanhola, desenvolve uma profunda reflexão filosófica humanista sobre a antropologia da esperança e do mistério, em diálogo com Platão, São Paulo, São João da Cruz, Ortega, Heidegger, Gabriel Marcel, Merleau-Ponty, Xavier Zubiri e Karl Rahner. Neste estudo, iremos procurar identificar de que forma o pensador espanhol concilia a filosofia, a ciência e a religião na elaboração de uma antropologia cosmológica e evolutiva que está radicada numa *metafísica do encontro* que tem como formas acabadas o amor humano, a experiência de Deus e a crença na ressurreição da morte<sup>4</sup>.

### **Uma antropologia metafísica de radicação ontológica e ôntico-dialógica**

A radicação da antropologia de Laín Entralgo no plano metafísico tem como pressuposto o facto de não situar a pergunta sobre o homem no plano da problematização e da solução, mas sim no âmbito do mistério da sua existência histórica concreta em comunicação com o mundo e com o divino. A reflexão filosófica sobre o homem não é algo de fechado e acabado, mas é algo de aberto e projetivo que remete renovadamente para novos horizontes de sentido de acordo com a nossa própria natureza essencialmente histórica, imaginativa e futurante: «La meditación sobre el hacha de sílex nos há llevado a ver en *Homo habilis* un animal proyectivo, creador, social, simbolizante,

---

<sup>3</sup> Cf. Manuel Suances Marcos, *Historia de la Filosofía española contemporánea*, Madrid, Editorial Síntesis, 2010, pp. 305-309.

<sup>4</sup> Cf. Alain Guy, *Historia de la Filosofía Española*, Barcelona, Anthropos Editorial del Hombre, 1985, pp. 374-375.

donante, progrediente, estético, derruente, histórico y moral»<sup>5</sup>. Contra os dualismos de origem hilemórfica ou cartesiana e contra os monismos materialistas, o autor propõe uma antropologia cosmológica, dinâmica e evolucionista, assente não apenas no saber certo e penúltimo da evidência racional científica, mas também no saber incerto e último da razoabilidade filosófica, que possa ser ponto de partida para as mundividências cristãs, agnósticas e ateias (cf. *ibidem*, pp. 222-224).

Em diálogo com a antropologia metafísica racio-vitalista de Julián Marias e Ortega y Gasset, o autor apresenta como ponto de partida da sua reflexão a realidade radical humana da vida biográfica (*minha vida*)<sup>6</sup>, uma vida humana que não é reduzida ao plano físico, químico e biológico, mas que difere qualitativamente dos restantes entes sob a significação de *eu, sujeito* e *pessoa*, que ocupa o centro da realidade mundana como o vértice da pirâmide do real (primado ontológico) e que tem na história o seu livre e responsável protagonismo no processo valorativo de auto-realização (primado axiológico e ôntico-dialógico). Como se pode verificar desde o longo processo da hominização, os homens têm um modo de ser histórico e são capazes de escolher entre o bem e o mal, realizando o novo dentro do possível, pela ciência e pela técnica, conforme aquilo que foi projetado pela sua imaginação<sup>7</sup>.

Contra a perspetiva substancialista da metafísica tradicional, em que a realidade radical está no mundo das coisas, e contra a perspetiva idealista de origem cartesiana, em que a realidade radical está no pensamento, o autor segue a perspetiva de Ortega para quem a realidade radical está na vida histórica de cada um, sempre em mudança e desenvolvimento<sup>8</sup>. A essência do homem não é algo de consumado, mas de dinâmico em constante processo de realização e aperfeiçoamento, humanizando o mundo resistente das circunstâncias com as ideias e os valores<sup>9</sup>. O homem é constituído pelas realidades da «vitalidade» (subconsciente), da «alma» (sentimentos e emoções, desejos e apetites) e do «espírito» (atos de pensar e querer), numa

---

<sup>5</sup> Pedro Laín Entralgo, *Qué es el Hombre. Evolución y sentido de la vida*, Oviedo, Ediciones Nobel, 1999, p. 142.

<sup>6</sup> Cf. Julián Marias, *Antropología Metafísica*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, p. 14.

<sup>7</sup> Cf. Pedro Laín Entralgo, *Qué es el Hombre. Evolución y sentido de la vida*, p. 236.

<sup>8</sup> Cf. José Ortega y Gasset, «La razón Histórica [Curso de 1940]», in *Obras Completas*, tomo IX. Madrid, Taurus, 2009, p. 557.

<sup>9</sup> Cf. José Ortega y Gasset, «El Hombre y la Gente [Curso de 1949-1950]», in *Obras Completas*, tomo X, Madrid: Taurus, 2010, p. 145.

unidade heterogénea que se distingue da materialidade do mundo e pela qual cada um se sente autor na vida<sup>10</sup>.

Esta noção existencialista e fenomenológica do homem como um ser incompleto e imperfeito, que se auto-realiza na histórica em busca da sua completude, está presente na antropologia contemporânea de autores metafísicos, como Juan Luis Ruiz de la Peña, para quem o corpo é o modo próprio do espírito humano na sua autorrealização espaciotemporal e para quem o homem será como Deus, porque à radicação ontológica de O manifestar de maneira finita acresce a radicação dialógico-existencial de O acolher como dom na relação livre de abertura ao outro e à transcendência que tem como fim último uma plenificação escatológica<sup>11</sup>. Como nos diz Julián Marías, ao contrário da estrutura empírica que é fechada, a vida humana da condição mortal é o tempo em que cada um se realiza a si mesmo, escolhendo quem quer ser, numa abertura à possibilidade de uma outra vida imortal e perdurável<sup>12</sup>.

### **O homem como ser imortal criado à imagem de Deus**

Da mesma maneira, para Laín Entralgo, a pessoa tem uma dignidade e um valor absolutos por se constituir como o único ser criado à imagem de Deus, na unidade corpórea de matéria e espírito, possuindo uma vida que perdura para além da morte física<sup>13</sup>. Da reflexão filosófico-teológica de Karl Rahner, o autor recolhe a ideia de que matéria e espírito não são realidades antagónicas, pelo que o aperfeiçoamento e o desenvolvimento material são concebidos como um momento da perfeição do espírito: o espírito humano apenas se encontra a si mesmo através de um aperfeiçoamento que se dá na realidade material (cf. *ibidem*, p. 82). Desse modo, considera razoável a crença cristã de que o Universo é uma criação amorosa de Deus, a qual alcançou a sua máxima expressão no homem que, pela sua liberdade e inteligência, com Ele colabora para o destino final que lhe pertence. No entanto, traduz essa noção de criação espiritual do homem, sem recorrer à linguagem dualista escolástica da «alma espiritual» como forma substancial essencialmente

---

<sup>10</sup> Cf. José Ortega Y Gasset, «Vitalidad, alma, espírito», in *Obras Completas*, tomo II. Madrid, Taurus, 2004, p. 583.

<sup>11</sup> Cf. Juan Luis Ruiz de la Peña, *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*, Santander, Editorial Sal Terrae, 1983, pp. 224,230-231.

<sup>12</sup> Cf. Julián Marías, *Antropología Metafísica*, p. 223.

<sup>13</sup> Cf. Pedro Laín Entralgo, *Qué es el Hombre. Evolución y sentido de la vida*, p. 229.

distinta e intrinsecamente independente da matéria, que permanece separada antes do juízo final: «(...) no es preciso admitir la existencia de un alma espiritual para explicar aceptablemente que el hombre sea imagen y semejanza de Dios y que su vida personal puede ser perdurable» (*ibidem*, p. 230). Mas se não aceita a noção de «alma espiritual» separada, de que forma entende a criação do espírito humano e a sua possível imortalidade?

Para o pensador espanhol, o homem é imagem de Deus porque foi criado com liberdade e porque a sua natureza traz consigo uma aspiração à transcendência e a um modo imaterial de existência para além do tempo e espaço cósmicos. Não aceita a tese do magistério eclesiástico, traduzida na encíclica *Humani Generis*, de que o evolucionismo é aplicável à dimensão corpórea do homem, mas não é aplicável à dimensão espiritual, sendo a alma criada por Deus de forma imediata e milagrosa. Assim, em diálogo com Xavier Zubiri e com Karl Rahner, partilha a ideia de que a intervenção de Deus na realidade dinâmica do mundo se dá através das causas segundas, sendo a realidade espiritual humana o resultado de uma elevação ou auto-superação da própria natureza, que de inerte, passou a viva, consciente e espiritual (cf. *ibidem*, p. 231). É nesse sentido que apresenta o fenómeno cósmico do aparecimento do homem no planeta Terra, que Rahner representa pela palavra *Selbstüberbietung* e que Entralgo traduz pela expressão *sobreautoofrecimento*, como resultado da capacidade da matéria para criar algo de novo em termos ontológicos e ónticos (cf. *ibidem*, p. 83): «La materia da de sí la intelección, pero no por sí mesma, sino por elevación. La materia elevada - esto es, el hombre - entiende» (*ibidem*, p. 67).

### **O espírito humano como resultado da auto-transcendência da realidade cósmica sob a ação imanente do espírito divino**

Numa reflexão metafísica que revaloriza a imanência, esta mudança inovadora não se deve a um impulso extrínseco e milagroso de Deus, mas provém do próprio ser que evolui, por conter intrinsecamente em si a ação divina, numa forma de causalidade que, para evitar o panteísmo, é traduzida por Zubiri pela noção de presença simultaneamente transcendente e imanente, mas a que Entralgo não se refere de forma explícita: «Es preciso, pues, desarrollar el concepto de “acción divina”, como portadora activa y permanente de la realidad mundana, de suerte que aparezca como la possibilitación activa de la activa autotranscendencia del ser infinito por si mismo» (*ibidem*, p. 85).

Através do recurso ao conceito de «auto-transcendência ativa» do próprio ser, explica-se racionalmente o movimento de auto-realização essencial e de superação ontológica para algo de novo, sem a necessidade de conceber uma intervenção direta e sobrenatural de Deus que significasse a violação das leis da natureza e sem o risco de se cair numa posição deísta que negasse a ação criadora e providencial de Deus. O devir do Universo é concebido como uma auto-transcendência que pode dar origem a uma nova essência, mas sempre pela ação dinâmica do ser Absoluto, constituindo-se a matéria como forma de tornar o espírito real: «Bajo el impulso del ser absoluto existe en general un auténtico devenir evolutivo en lo material, gracias al cual lo material se va superando a si mesmo» (*ibidem*, p. 87).

A alma humana não é preexistente à condição espaço-temporal, como se defendia na mundividência grega platónica e neoplatónica, nem pode ser concebida como uma realidade substancial desvinculada da matéria e criada imediatamente por Deus, como defende Pio XII, mas deve ser entendida como uma designação para esse momento da diferenciação interna de um único ente corpóreo-material que está em conexão causal com o Universo: «El alma y el cuerpo no son dos entes creados que se unen funcionalmente entre si» (*ibidem*, p. 83). A ação de Deus no mundo não se realiza à maneira mítica do demiurgo, como imposição do sobrenatural sobre o natural enquanto causa semelhante às outras causas, mas sim por presença intramundana e fontal, pelo que é nesse plano de superação evolutiva da realidade material que se deve conceber o surgimento da alma espiritual individual: os progenitores não são a causa apenas do corpo biológico, mas do novo homem inteiro, isto é, também da sua alma. Ou dito de melhor forma, são a causa do corpo humano na sua unidade diferenciada de matéria e espírito. Nestes termos, desaparece o aspeto milagroso, e a alma espiritual individual é concebida como um caso singular do movimento geral da auto-superação que inclui a ação criadora de Deus.

### **Uma antropologia cosmológica, estrutural e evolutiva**

Na sequência deste diálogo com a tese da hominização proposta por Karl Rahner, o pensador espanhol propõe uma «antropologia integradora», cuja abordagem do cosmos, da vida e do homem, se realize pela conciliação entre a evidência racional (ciência) e a admissibilidade razoável (filosofia e religião), e cujo desenvolvimento seja mais radical que a tese do evolucionismo moderado proposta por Pio XII. O homem é um ser cósmico, cuja origem se situa no acontecimento do *big-bang* há cerca de catorze milhões

de anos. Em diálogo com Xavier Zubiri, o autor considera que a realidade dos Cosmos é constituída por matéria e energia num movimento dinâmico de doação (dar de si o que já se é) em ordem à composição permanente de novas realidades (cf. *ibidem*, p. 108): «Toda a estrutura cósmica “es de suyo” posee constitutivamente las notas que la singularizan» (*ibidem*, p. 43).

As estruturas cósmicas materiais são dinâmicas, incluindo o organismo vivente, e são constituídas pela realidade enigmática da matéria que se mostra como massa e energia radiante. Todas as estruturas devem ser concebidas no dinamismo do Todo que é evolutivo ou transformativo no sentido de um movimento que dá origem ao aparecimento de substantividades novas: «(...) la evolución del universo es la sucesiva, discontinua y cada vez más compleja configuración de su radical dinamismo en una serie de estructuras dinámicas, ascendentes desde el protón y el neutrón hasta las galáxias; y dentro de uno de los sistemas solares de la nuestra, la Vía Lactea, hasta la aparición y la ulterior historia del hombre sobre la superficie del pequeño planeta a que llamamos Tierra» (*ibidem*, p. 115).

A totalidade do cosmos no seu movimento dinâmico e evolutivo é caracterizada pela noção de *natura naturans* ou atividade geradora (cf. *ibidem*, p. 119), mas isso não nos remete para o monismo panteísta de Espinoza e de Schelling no sentido de uma natureza divina dotada de autoprodutividade que é tudo? Procurará o autor submeter a oposição entre matéria e espírito à unidade da substância divina no sentido de total indiferenciação, como fez Espinoza? Então como conciliar esta posição com o seu teísmo cristão que não abdica da noção de singularidade traduzida pela expressão «alma individual»? Como poderemos entender a noção de «dar de si» no dinamismo ascendente do cosmos como ação divina sem cedermos ao monismo panteísta? Xavier Zubiri recorre à noção de Deus como realidade transcendente *no* mundo, no sentido de uma presença fontal que não se confunde com os seres cósmicos. Mas seguirá Entralgo esse caminho do carácter analógico do ser, traduzido pelo discurso paradoxal da presença imanente de Deus transcendente, ou cederá ao monismo da indiferenciação entre o divino e o mundano ou cósmico? O que quer dizer o autor quando afirma que o homem é a última forma evolutiva da biosfera terrestre e quando refere que o Todo do Universo pensa através do pensamento do homem?: «(...) considerado como *natura naturans*, el Todo del cosmos piensa en y com la actividad pensante del cérebro humano (...)» (*ibidem*, p. 225). Quando defende uma posição antropológica mais radical de que a proposta por Karl Rahner, estará Entralgo refém de um princípio metafísico monista?

Considera o autor que em todos os níveis de evolução há um plano consciente, no sentido de «dar-se conta»: desde a consciência bioquímica dos seres carentes de sistema nervoso à consciência transneuronal do animal humano. E para explicar esta passagem do ser para um novo modo de ser (ser-para-si) capaz de dizer «eu», recorre ao monismo metafísico de Hegel que, como sabemos também encerra um âmbito panteísta ou, pelo menos, panenteísta se considerarmos que o Espírito Absoluto excede e não se esgota na realidade material em que se manifesta: «Espiritualizándose como espíritu subjetivo, la materia hace lo que como tal materia no es capaz de hacer, volver sobre sí misma, re-flexionar» (*ibidem*, p. 126). No entanto, defende, com Xavier Zubiri, que toda a realidade encerra uma atividade de «dar de si», pelo que consiste em «ser de si» e que, no caso de o ser vivente, é uma «estrutura dinâmica» dotada de substantividade que só no conjunto total do cosmos é completa. Contudo, esta atividade do ser vivente não significa a manifestação do *élan vital* de Henri Bergson, mas sim a realização do dinamismo da realidade que dá a si a sua própria mesmidade, transmitindo esse modo de ser real a uma espécie nova: «(...) el viviente no se posee a si mismo sino en el cambio» (*ibidem*, p. 130).

### **No pensamento do homem, o Universo pensa-se a si mesmo**

Definido também como *animal donans*, ou como ser vivente vocacionado para a doação generosa, o homem, enquanto *animal historicum*, caracteriza-se, não apenas pela capacidade de inventar e de criar técnicas, mas, essencialmente, pela necessidade de socialização e pela procura da perfeição do amor, através da constituição de valores e do reconhecimento de anti-valores (*animal morale*). Capaz de escolher e de criar, de imaginar e de questionar, o homem tem consciência de estar vivendo de determinada maneira (auto-compreensão) e acredita numa existência pessoal para além da morte. A realidade do homem é assim concebida por uma dimensão material e outra imaterial ou espiritual, mas Entralgo recusa as formas dualistas hilemórficas e cartesianas para explicar esta natureza pessoal que não se reduz à matéria no sentido de forças cegas atómicas e moleculares. Em diálogo com Heráclito e com a metafísica idealista e espiritualista de Lachelier, considera Entralgo que o homem é um organismo que tem atos mentais, pensando sobre si e sobre o Universo, e que, nessa medida, através dele, o Todo do Universo pensa-se a si mesmo (*ibidem*, p. 185).

Radicalizando a cosmologia de Xavier Zubiri, concebe a realidade do homem como uma forma peculiar do dinamismo cósmico (*natura naturans*) que

se realiza no tempo evolutivo através da produção de sucessivas estruturas cada vez mais complexas (dar de si), desde o protão até à pessoa consciente (*naturae naturatae*): «La forma de realizarse el dar de sí del dinamismo cósmico en la evolución de las especies vivientes es, mientras no se demuestre otra cosa, la selección natural darwiniana» (*ibidem*, p. 187). O aparecimento da vida e o aparecimento do homem são acontecimentos que pertencem à evolução natural do dinamismo cósmico. Dá-se uma conversão da matéria inanimada em vida orgânica animal e uma conversão paulatina da matéria orgânica do óvulo fecundado num ser pessoal, não sendo necessário recorrer à noção de infusão direta da alma espiritual: «(...) la conciencia humana no es una consecuencia de la actividad conciente de un alma espiritual, como afirman los dualistas, ni el epifenómeno de la actividad de un sistema biológico-molecular, como enseñan los materialista al uso, sino la diversa, pero unificable expresión del radical dinamismo de la *natura naturans* que es el Todo del cosmos, cuando en su evolución (...) há llegado al nivel estructural de la vida animal y, esto es lo que ahora importa, al nivel de la vida humana» (*ibidem*, p. 204).

De acordo com o monismo idealista de Entralgo, que ainda não sabemos exatamente se é panteísta, panenteísta ou teísta, na consciência do animal humano, o Todo cósmico torna-se consciente de si mesmo: «A través de la estructura humana, el cosmos, en tanto que *natura naturans* evolutivamente inovadora, tiene conciencia de si mismo y es capaz de preguntarse a si mismo acerca de si mismo; es “une pensée qui (à travers de l’homme) se pensé” diremos, rectificando y completando a Lachelier» (*ibidem*, p. 216). Mas estamos certos que, em diálogo com São Francisco de Assis, considera que a noção de homem na sua radical condição cósmica é o fundamento mais adequado para conceber a fraternidade universal de todas as criaturas.

### **Uma resposta não racional à pergunta última sobre a existência da vida depois da morte**

Assim, o autor define as diferentes formas de consciência deste dinamismo cósmico, desde a consciência bioquímica dos protozoos à consciência transneuronal ou pessoal do homem que vive no e para o ilimitado, porque já existe na sua finitude uma oculta infinitude: «Cabe decir, a la manera hegeliana, que el hombre, sépalo o no, vive en el elemento de la ilimitación y infinitude» (*ibidem*, p. 197). Pela reflexão o homem tem consciência de si mesmo como um «eu» que aspira à transcendência, isto é, a uma realidade de plenitude

e felicidade que está para além do mundo imperfeito e incompleto em que naturalmente pensamos e sentimos.

Em diálogo com o poeta Miguel de Unamuno, o médico Laín Entralgo considera que perante perguntas últimas como a da existência da vida depois da morte, não é possível uma solução racional ou uma resposta evidente e científica por parte da mente. Esta posição significará uma certa cedência ao fideísmo ou separação entre fé e razão? O recurso à noção de razoabilidade inclina-nos a concluir que não será tanto um fideísmo, mas mais o reconhecimento da necessidade de uma outra forma de racionalidade. Assim, o autor defende que não estamos condenados a respostas absurdas e irracionais, podendo haver, contudo, respostas razoáveis. Se esta posição significar o reconhecimento de um certo excesso da realidade em relação ao pensamento, ou do pensamento da Totalidade cósmica, que é realidade física e metafísica, em relação ao pensamento de cada homem em particular, poderemos concluir que a sua visão não será a hegeliana de identidade entre o real e o racional e não será a panteísta de indiferenciação ou identidade simétrica entre o ser absoluto e os seres concretos. Isso está claro, quando recorre à ontologia de Zubiri para referir que a realidade é aquilo que há, esteja ou não na mente humana que conhece (cf. *ibidem*, p. 31): «El universo en su conjunto y las cosas que lo constituyen están siendo desde un modo de ser anterior a aquele en que los contemplamos y hacia outro modo de ser, cognoscible o no, que seguirá al actual y será consecuencia de él» (*ibidem*, p. 32).

No entanto, esta perspetiva não o afasta necessariamente de um monismo panteísta ou pantiteísta, segundo o qual todas as estruturas cósmicas se identificam com o dinamismo do princípio absoluto divino, mas este não se esgota na manifestação desse dinamismo e excede-o de forma misteriosa. O monismo panteísta salvaguarda a existência de uma realidade que não é conhecida pelo homem e recusa a noção de uma incompatibilidade entre a imanência do mundo e a transcendência de Deus. E não estará o teísmo cristão contemporâneo de autores, como Karl Rahner e Xavier Zubiri, em consonância com esta visão pantiteísta da presença de Deus transcendente na imanência do Mundo?

Podemos dizer que sim, advertindo que na sua pureza o panteísmo e o pantiteísmo não aceitam a concepção pessoal de Deus proposta pelo teísmo cristão, negando a comunhão diferenciada das pessoas humanas com as pessoas divinas. O que distingue o monismo panteísta do pluralismo teísta é que, em alternativa às noções de criação, manifestação e comunhão,

propõe as noções de cisão, degradação e restauração na indiferenciação do Uno. Recordamos que, apesar de Rahner não aceitar uma justaposição ou dissemelhança metafísica entre espírito e matéria, preserva a sua distinção, não aceitando a tese panteísta de que a matéria e o espírito dimanam da essência de Deus. A corporeidade humana não é alheia ao espírito, mas é um momento limitado da sua realização, cujo ser, prescindindo da limitação do ente material, é conhecimento, liberdade e movimento transcendente para Deus<sup>14</sup>.

Ora, a proximidade de Entralgo com o monismo panteísta pode ser identificada também quando recusa a noção judaica de criação *ex nihilo*, no sentido de uma realidade acabada e definitiva, e defende uma concepção de Deus como atividade suprema de amor, uma realidade infinita e misteriosa que não pode ser subsumida de forma analógica na definição humana de Ser Supremo espiritual infinitamente bom, sábio e poderoso<sup>15</sup>. Esta associação de Deus ao dinamismo do Universo que é dom de si mesmo em modo evolutivo, traduzido por alguns teólogos pelas noções de manifestação e desenvolvimento, também remete para a noção de realidade cósmica divina como totalidade e natureza produtora (*natura naturans*) que historicamente é aplicada por autores de tendência monista como Aristóteles, Pseudo-Aeropagita, Averroes, São Boaventura, Giordano Bruno e Nicolau de Cusa.

Mas o mais correto é compreender que esta proposta é recolhida na «metafísica intramundana» dos filósofos teístas cristãos Xavier Zubiri e Karl Rahner, para quem o psiquismo humano é um produto do Todo cósmico que, no entanto, não é concebido como a substância única de Espinoza ou como o espírito absoluto de Hegel (cf. *ibidem*, p. 54), mas é concebido como dinamismo sob a presença de Deus. Contra os monismos panteístas, adverte Karl Rahner que o espírito não pode ser entendido apenas como produto imanente do devir material e radica-o na iniciativa nova e criadora de Deus, mas também não aceita a divisão dualista entre o corpo que procede apenas da matéria e a alma espiritual que provém apenas e imediatamente de Deus. Há um devir cósmico ou intramundano que é «auto-transcendência ativa», que é «auto-superação» na transcendência para ser, em que aquilo que devém é mais do que aquilo que era, porque o ser absoluto divino é causa e fundamento originário dessa elevação sem que seja afetado por ela. Apenas neste pressuposto da ação dinâmica do ser absoluto, podemos legitimar a

---

<sup>14</sup> Cf. Karl Rahner, «Del misterio de la vida» in *Escritos de Teologia*, tomo VI, Madrid, BAC, 1969, pp. 198-199.

<sup>15</sup> Cf. Pedro Lain Entralgo, *Qué es el Hombre. Evolución y sentido de la vida*, p. 52.

auto-transcendência do plano material para essências novas no plano espiritual, reconhecendo a existência de uma unidade histórica entre matéria e espírito: «Si bajo el movimiento por medio del ser absoluto hay devenir en lo material, que a su vez supera en él a sí mismo, dicha autosuperación no puede suceder, puesto que el ser absoluto es espíritu, autoposición y libertad, sino en la dirección de lo espiritual. La historia de la naturaleza y la del espíritu pueden ser consideradas como una historia»<sup>16</sup>.

### **Conclusão: para uma antropologia metafísica da ressurreição**

Em conclusão, Laín Entralgo identifica três modos principais de resposta antropológica e metafísica às questões últimas sobre o sentido da vida e o problema da morte. No plano das questões penúltimas de evidência e conhecimento objetivo empírico e exato, apresenta-se a resposta do *agnosticismo*, que resulta de um exercício racional de demonstração e evidência científica, em que a hipótese de Deus fica relegada para a ordem da indiferença e do puro desconhecido ou para o âmbito irracional da religião. No plano das questões últimas e da razoabilidade das teses metafísicas, surgem duas respostas distintas: a) o *ateísmo*, que muitas vezes se traduz pela angústia existencialista e materialista do sentido da morte como aniquilação e redução ao nada; c) a *crença* religiosa ou filosófica, que se traduz pela adesão esperançosa a um saber que transcende a racionalidade lógico-analítica e no qual emerge o sentido razoável de um princípio divino criador e redentor, bem como a tese da ressurreição para uma vida imortal. Tanto o teísmo como o ateísmo surgem como crenças, pois são realidades que não são passíveis de demonstração racional lógico-analítica e de verificação experimental, mas pertencem ao plano incerto ou analógico da metafísica.

Ora, Laín Entralgo situa-se neste plano da razoabilidade metafísica e da trans-racionalidade, recusando os positivismos e materialismos científicistas. Como tal, procura conciliar a ciência com a filosofia e a religião, confessando que, quer a resposta da *aniquilação*, quer a resposta da *ressurreição*, para o problema da morte, não podem ser demonstradas racionalmente e se situam no plano da razoabilidade e da crença. Reconhecendo que a tese da *aniquilação* é mais aceitável na racionalidade de ordem cosmológica, em que a morte é concebida como incorporação da matéria individual na dinâmica total do Universo, mas que a tese da *ressurreição* tem maior razoabilidade na ordem psicológica da convivência amorosa e do desejo de imortalidade.

---

<sup>16</sup> Karl Rahner, «Del misterio de la vida» in *Escritos de Teologia*, tomo VI, p. 209.

de e de perfeição, acaba por se situar nesta última: «(...) a ideia da morte como entrega ao Deus que por amor e como acesso a uma existência plena e perdurável, oferece-se-nos subtilmente não só como a mais aceitável, mas também como a mais desejável»<sup>17</sup>.

Procurando conciliar a valorização panenteísta da imanência com a valorização teísta da transcendência e da vida imortal da pessoa, Laín Entralgo critica as respostas do «desespero» e da «angústia», dadas pelos existencialismos ateus a estas questões últimas, e recusa a ideia de se considerar absurdo tudo o que não é racional. Como tal, elogia a alternativa de São João da Cruz em responder a essas questões relativas a uma crença íntima com o recurso à comunicação metafórica e simbólica, considerando esta forma poética também a mais adequada face à dificuldade em obter verdades certas e absolutas. Podemos inserir aqui o discurso analógico e mistérico da metafísica que, sem deixar de ser racional, se constitui como trans-racional para além da objetividade da evidência lógico-analítica. Uma outra forma de responder é através do agnosticismo, que embora admita a possibilidade da existência de um princípio divino e absoluto, não aceita que a mente o possa conhecer: «(...) el agnóstico sólo al atenuamiento de la mente a lo racional y evidente pude conceber validez para sustentar la vida»<sup>18</sup>.

Por fim, entende que a outra forma habitual de resposta às questões últimas é dada pela crença, não apenas religiosa, mas também profana, como entrega pessoal a um saber que transcende o saber da ciência. No entanto, define este saber de «transracional» e não de irracional, apresentando-se ao crente como razoável, quer dizer, como digno de ser aceite para dar sentido à vida humana de uma forma verdadeiramente integral. Em diálogo com Platão e com São Tomás de Aquino, o autor fala da crença como um risco legítimo e belo, necessário para dar sentido à vida e à morte. O Todo cósmico é uma realidade física e metafísica, necessitando de um estudo científico, mas também filosófico.

É neste contexto cristão, em diálogo com autores como Teilhard de Chardin, Karl Rahner e Jürgen Moltmann, que desenvolve a sua antropologia da esperança e da ressurreição, criticando todas posições gnósticas que desvalorizam o mundo e o seu progresso técnico e social. Afirma de forma explícita que não aceita a negação da vida para além da morte e a visão da morte como «aniquilação da vida pessoal»<sup>19</sup>, o que nos permite concluir que

---

<sup>17</sup> Pedro Laín Entralgo, *Corpo e Alma*, Coimbra, Almedina, 2003, p. 372.

<sup>18</sup> *Idem*, *Qué es el Hombre. Evolución y sentido de la vida*, p. 213.

<sup>19</sup> Cf. *idem*, *Corpo e Alma*, p. 369.

o seu anti-dualismo não se traduz num monismo panenteísta de diluição dos seres na Unidade originária indeterminada.

Mas esta opção pela tese da ressurreição não significa uma adesão às narrativas míticas bíblicas, nem às antropologias dualistas que defendem a cisão entre uma alma mortal e um corpo mortal, a partir da teoria aristotélico-tomista da alma como forma substancial do corpo (*anima forma corporis*). Em diálogo com Juan Ruiz de la Peña e com Xavier Zubiri, considera que há uma unidade estrutural entre o psíquico e o orgânico que não admite a ideia helenística e medieval de uma alma substancial separada do corpo. O que é imortal e sobrevive no homem, depois da morte, não é a alma, mas a substancialidade humana. Partilhando com Rahner a ideia de que não podemos saber como se dá a passagem do homem terreno ao homem ressuscitado, mas que faz sentido não ser pela separação da alma porque isso encerra uma visão negativa do corpo, Laín Entralgo defende que é o homem todo que morre e é o homem todo que ressuscita. Considera que o mais verosímil é que se dê a morte do homem inteiro e a sua ressurreição imediata, porque é constituído por um corpo vivo na unidade orgânica e psíquica de sentir, pensar, imaginar, intuir e querer livre: «Mas, depois da morte física, um designio misterioso da sabedoria, do poder e da misericórdia infinitas de Deus faz com que o homem que morreu, o homem inteiro ressuscite para uma vida essencial e misteriosamente diferente da que neste mundo se mostrava como matéria, espaço e tempo» (*ibidem*, p. 381).

## RECASENS SICHES – A RAZÃO JURÍDICA: O LOGOS DO RAZOÁVEL

Ana Paula Loureiro de Sousa

(Instituto de Filosofia Luso-Brasileira)

É reconhecido que Recaséns Siches (1903-1977)<sup>1</sup> foi um dos precursores da revalorização do pensamento filosófico-jurídico, redefinindo o modo de compreender o valor e o sentido do direito no plano do discurso e da razão jurídica. Nessa medida, o objetivo deste texto é mostrar em que medida a sua ideia de «logos do razoável» contribuiu para uma nova maneira de entender a interpretação jurídica nas teorias contemporâneas.

### Filosofia do Direito

Recaséns Siches, nas suas meditações sobre a Filosofia do Direito, afirma ser essencial determinar o papel do jurista enquanto tal e o papel do filósofo do Direito, concluindo que a ciência jurídica se ocupa “com problemas de regulação da vida social e de solução dos conflitos que ela suscita”, estando as suas respostas a esses problemas dadas no ordenamento positivo, o qual nos “diz aquilo que o Direito vigente de um povo dispõe sobre certa matéria”

<sup>1</sup> Recasens Siches nasceu na Guatemala em 1903 e faleceu na cidade do México em 1977.

Em Barcelona, entre 1913 a 1918 fez o ensino secundário no Instituto General y Técnico. Entre 1918 a 1924, concluiu, simultaneamente, o curso de Direito e de Filosofia nas Faculdades de Derecho y de Filosofia y Letras. No ano seguinte, 1924-1925, doutorou-se em Direito e Ciências Sociais e em Filosofia e Letras. Com uma bolsa da Universidade de Barcelona foi para Roma estudar Filosofia do Direito sob o magistério de Giorgio Del Vecchio, sofrendo influência do pensamento de Fichte, Hegel e do pensamento jurídico-político italiano. Mais tarde, e com bolsa da Junta de Ampliação de Estudos, vai para Berlim durante um ano e meio. Aqui estuda sob o magistério de R. Stammler, e de R. Smend e H. Heller, sendo, profundamente marcado pelas especulações idealistas e formalistas. Mais tarde, em Viena, tem como mestre H. Kelsen, chegando a trabalhar com ele. É conhecedor das especulações de A. Reinach, A. Kaufmann e F. Schreier, assim como de Nicolai Hartmann e Max Scheler, entre outros.

Da sua vasta obra, referimos apenas aqueles que consideramos essenciais para o nosso tema: *Nueva Filosofía de la Interpretación del Derecho*, Ed. Porrúa, S.A, México, 1956, *Tratado General de Filosofía del Derecho*, 3ª ed, id, México, 1965, *Introducción al estudio del Derecho*, 6ª ed., id., México, 1981, *Experiencia Jurídica, Naturaleza de la Cosa y Lógica “Razonable”*, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, 1971.

ou sobre o caso posto”<sup>2</sup>. No entanto, segundo o autor, é indo mais além da Ciência Jurídica que se chega às interrogações que podem ser tratadas pela Filosofia do Direito, interrogações essas que se debruçam sobre as questões concernentes à (i) Teoria Fundamental do Direito (lógico-ontológicas), na qual se verifica a influência kantiana e kelseniana, (ii) à Estimativa Jurídica, (axiologia jurídica), sendo patente o acolhimento do rácio-vitalismo de Ortega, do criticismo de Stammler, da ética de Scheler e Hartmann, e, ainda, o antiformalismo fenomenológico, e, por fim, (iii) à Filosofia da Interpretação do Direito (problemas práticos), havendo forte influência aristotélica no seu modelo de interpretação jurídica<sup>3</sup>. Contudo, apesar de essas três dimensões se apresentarem com âmbitos delimitados, não deixam, por isso, de se interrelacionarem, como veremos mais adiante.

Recaséns Siches, na senda da fenomenologia, na sua ideia de objetividade e essencialidade, e do neo-idealismo crítico, com a noção de aprioridade, defende que a Filosofia do Direito demanda uma noção universal do Direito. Escreve o autor:

O conceito universal de Direito deve dar-nos a essência do jurídico pura e simplesmente, deixando de lado todos os qualificativos específicos e individuais que correspondam a todas as manifestações jurídicas de diversas classes<sup>4</sup>.

Ora, faz parte desse universal a justiça como um dos problemas filosóficos por excelência, pois “pertence à essência mesma do Direito pretender ser justo.” (*idem*).

Pretender, aqui, significa ter a «intenção» de justiça. Assim sendo, a Filosofia do Direito deve “inquirir pelos valores ou ideais em que o Direito deve inspirar-se para ser justo.” (*idem*).

Mas refletir sobre a justiça e os valores que lhe são correlatos exige saber o que é o Direito, ou em que região da realidade se situa.

Em termos de ontologia jurídica, é na linha do pensamento de Scheler e das meditações de Hartmann que o nosso autor situa o Direito na região

---

<sup>2</sup> *Tratado General de Filosofia del Derecho*, Ed. Porrúa, S.A. 3ªed, 1965, Mexico, p. 13.

<sup>3</sup> Cfr. Benito de Castro Sid, “a Filosofia do Direito surge de dois pontos que limitam a Ciência Jurídica: o problema dos conceitos fundamentais que estão na sua própria base, por um lado, e a indagação das ideias ou valores, situados mais além dela e que dão explicação e sentido ao Direito, por outro.”, *La Filosofia Jurídica de Luis Recasens Siches*, Universidad de Salamanca, 1974, p. 67 e ss.

<sup>4</sup> Luis Recasens Siches, *Tratado General de Filosofia del Derecho*, p. 51.

ontológica da cultura. Tendo em conta o âmbito do ser real e o âmbito do ser ideal, o Direito não pertence, para Siches, nem ao domínio dos objetos corpóreos e psíquicos (ser real), nem ao domínio dos princípios lógicos, das verdades matemáticas ou dos valores (ser ideal). Com efeito, o Direito requer a interseção entre o ser ideal e o ser real, ou seja, situa-se no domínio da cultura, a qual diz respeito ao sentido que as coisas têm para o homem, e não, propriamente, às coisas na sua materialidade. Escreve a esse propósito Recaséns Siches:

[...] divisamos um amplo e rico conjunto de objetos que, embora conttenham elementos reais, consistem essencialmente num sentido humano: o mundo das coisas que o homem faz na sua vida, por algo e para algo; o mundo do humano objetivado, o reino da história, ou como se tem chamado também, a região da cultura<sup>5</sup>.

Tendo uma forte presença de Ortega y Gasset no modo como entende a vida humana, Recaséns Siches acentua a ideia de que a vida humana é «existência», «facticidade», «decisão», «consciência», «coexistência», «preferência», «deliberação», «recusa» e «aceitação». Estas expressões, outras se podiam ainda encontrar, convergem com as palavras do autor:

Viver é o que somos e o que fazemos [...] no ato vital se apresenta (o homem) como um ser distinto de todos os demais seres: não consiste num estar aí, num ser em si, mas tão só num ser para si, num pensar-se a si mesmo [...]. (cfr. *ob. cit.*, p. 71).

Ora, se a vida humana é um contínuo atualizar-se, também é realidade primeira, básica, pois tudo «é» na vida humana. Contudo, sublinha o autor que este agir humano vai além da atividade dos processos fisiológicos, bem como dos psíquicos. Estes, processos fisiológicos e mecanismos psíquicos, são apenas os meios pelos quais o homem concretiza o seu atuar, ou o seu fazer-se. Acolhendo a ideia de cultura do neokantismo de Baden e o vitalismo de Ortega y Gasset, e próximo de Carlos Cossio, defende o nosso autor que este contínuo fazer-se do homem é a vida humana autêntica, mas quando

---

<sup>5</sup> Luis Recaséns Siches, *Tratado General de Filosofía Del Derecho*, p. 49. Segundo o autor estas múltiplas classes de seres fazem parte da experiência de cada um. Assim, estão aí, antes de mim, suscitando “ (...) o meu agrado ou a minha repugnância. Ou (são) factos que ocorrem na minha intimidade; ou princípios que me transcendem e segundo os quais me guio no meu conhecimento, e na minha conduta”.

este fazer se coisifica torna-se vida humana objetivada. Deste modo, a vida humana objetivada manifesta-se nos objetos criados pelo homem, sendo estes objetos compreendidos no seu âmago como bens culturais. Por sua vez, a vida humana autêntica manifesta a atualidade e a atividade criadora do homem. Concernem a um sujeito, ao «eu», anterior a todas as objetivações, numa palavra, à própria ação, ação que é sempre ação de um agente que está nela, constituindo-a.

Consequentemente, a cultura tem uma dupla dimensão, por um lado, exprime “tudo aquilo que os membros de uma determinada sociedade aprendem de seus predecessores e contemporâneos nessa sociedade”<sup>6</sup>, por outro lado, sendo herança social, é continuamente revista e modificada. Razão pela qual os fenômenos culturais são dinâmicos.

Neste quadro, tendo presente o domínio jurídico, enquanto leis, regulamentos, sentenças judiciais, estamos perante a vida humana objetivada, logo frente a objetos culturais, mas enquanto “efetivamente observadas e cumpridas e enquanto impostas pelos órgãos do poder político, então constituem o que se chama Direito vigente [...] Direito que obtém efetividade prática e constitui uma parte da cultura viva de um povo.”<sup>7</sup>.

À luz desta posição, o Direito é feito pelo homem e para o homem, mediante determinadas necessidades e segundo certas circunstâncias. Mas o fundamental está em que essas necessidades exigem a interpretação e concretização de certas intenções valorativas. Essas valorações têm que ver com a vida «que se vive», ou com a vida humana no seu atualizar-se.

Deixando de lado outros caminhos interpretativos, e tendo como pressuposto o que anteriormente se disse, o Direito é vida humana e constitui-se continuamente como um «fazer-se», patenteando as exigências e as valorações presentes no agir humano. Daí que a Filosofia do Direito também tenha a missão de fundamentar e justificar o papel da razão jurídica na atividade concreta judicativa.

<sup>6</sup> Luis Recaséns Siches, *Introducción al Estudio del Derecho*, Editorial Porrúa S.A., 6ª ed., Mexico, 1981, p. 27.

<sup>7</sup> Ob. cit., p. 27. Escreve na p. 26: “(...) enquanto as normas jurídicas são cumpridas, ou enquanto são individualizadas pelos funcionários judiciais e administrativos, o Direito apresenta-se como um reviver, como um reatualizar essas normas em novas condutas reais, condutas que muitas vezes vão contribuir com novidades, modificações, incrementos, correções etc. Com efeito, tais processos de reatualizar essas normas (...) quase sempre implicam novos matizes, novas modalidades, novas consequências, em suma algo que não estava predeterminado e fixo na norma anterior e que constitui a nova objetivação de um novo processo humano”. Nesta medida, critica o autor a ideia hegeliana e os românticos alemães que consideram as objetivações da vida humana, enquanto coisificadas, como “realidades substantivas vivas”.

## A lógica tradicional e o logos do razoável

Se o Direito é vida, vida não cristalizada, mas atuante nas preferências, deliberações e decisões humanas, nesse sentido, podemos afirmar que a natureza e o fundamento do direito se encontra no momento da interpretação e decisão do caso. Igualmente, se a finalidade do Direito é a realização da justiça, então a vida do direito não se apreende segundo os tradicionais normativismos e racionalismos jurídicos, ou segundo um paradigma legalista, mas prende-se com a interpretação normativo-axiológica, expressa na situação concreta em que se dá a decisão jurídica.

Ora, este modo de entender o Direito exige um novo olhar para a razão jurídica, mormente, para o raciocínio prático-argumentativo quer usado pelos juristas, quer usado pelos juízes na aplicação da norma ao caso concreto. Nessa medida, o problema da interpretação jurídica é crucial para a compreensão do Direito.

Dos pressupostos acima enunciados, podemos afirmar que, sendo histórica ou temporal a compreensão e relação do homem consigo próprio, é sempre uma compreensão e relação de possibilidade de sentidos e significações, que se vão concretizando através das escolhas e decisões que cada um toma. Não existindo de forma isolada, é na partilha comunitária que se manifestam as suas intenções e desejos, a comunhão de critérios valorativos e os sentidos axiológicos subjacentes ao seu agir. Neste contexto, não pode a existência humana ser compreendida como se compreendem os fenómenos da Natureza, nem tão pouco segundo o raciocínio formal específico da apreensão das ideias puras, como, por exemplo, as matemáticas. Na senda de Ihering, escreve Recaséns Siches a esse propósito: “A observação patenteia que de facto a dinâmica jurídica - a criação, o funcionamento e a individualização do Direito - não se desenrola como um puro processo lógico.”<sup>8</sup>. Por isso,

é um grande erro supor que deve considerar-se uma ordem jurídica positiva como uma emanação dedutiva de uma ideia ou de um plano. Esquece-se, assim, que as ideias latentes, que nas normas jurídicas se apresentam compostas de determinada forma, não dependem de exigências lógicas, mas dependem precisamente do facto de que o modo como se apresentam tem em vista satisfazer as necessidades da vida social. Acontece que o livre desenvolvimento lógico-formal de muitas máximas jurídicas tem de ser suspenso ou contrariado para satisfazer de modo mais adequado a vida social concreta<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Cfr. Luis Recaséns Siches, *Nueva Filosofía de la Interpretación del Derecho*, Ed. Porrúa S.A., 3ª Ed, México, 1980.

<sup>9</sup> Recaséns Siches, *Introducción al Estudio del Derecho*, p. 220. A lógica do humano ou a

Por conseguinte, o nosso autor recusa o paradigma positivista na subsunção do caso concreto à norma e na decisão jurídica meramente formal e abstrata, defendendo ser o fundamento da interpretação o próprio caso e não a aplicação de uma norma geral ao caso particular. Do exposto afirmamos então que o universo do direito positivo é, por essência e necessariamente, circunstancial e prático-axiológico, logo, interpretativo. Escreve, nessa linha de pensamento:

As normas de Direito não são enunciados de ideias com intrínseca validade – como o são, por exemplo, as proposições matemáticas –; nem tão pouco são descrições de factos; nem são expressão de nenhum ser real. As regras de Direito são instrumentos práticos, elaborados e construídos pelos homens, para que, mediante a sua utilização, produzam na realidade social uns certos efeitos precisamente o cumprimento dos propósitos obtidos<sup>10</sup>.

Neste contexto, Recaséns Siches considera que a interpretação, para apreender o universo jurídico, se faz mediante uma razão capaz de manifestar o sentido da vida no seu «atualizar-se», só possível pela “lógica de la razón vital, de la razón histórica, la lógica estimativa, la lógica de la finalidad, la lógica de la acción, la lógica experimental” (*ob. cit.*, p. 132). Todas estas expressões a significarem para o nosso autor a lógica do razoável.

Do exposto retiramos duas notas. Uma, salientando que a lógica não se reduz às lógicas tradicionais de Aristóteles, Bacon, Stuart Mill, ou Husserl. Como no-lo diz, estas são apenas uma parte do logos, aquela parte que estuda as conexões ideais para “conhecer as ideias ou para conhecer as realidades da natureza.” (*ob. cit.*, p. 131). A outra nota, sublinhando que a partir desta ideia de lógica do razoável pretende Recaséns Siches superar a pluralidade dos métodos interpretativos, considerando-a como o instrumento adequado para a correta interpretação do Direito<sup>11</sup>.

Por conseguinte, caracterizar-se-ia a lógica do razoável como: (i) estando “circunscrita pela realidade concreta do mundo social em que opera”, (ii) sendo regida por valores concretos referidos a uma certa situação com as suas possibilidades e limites, (iii) sendo “regida por razões de congruência ou de adequação.”<sup>12</sup>

---

lógica do razoável opera através de uma razão “impregnada de pontos de vista estimativos, critérios de valoração, pautas axiológicas”.

<sup>10</sup> Luis Recaséns Siches, *Nueva Filosofía de la Interpretación del Derecho*, p. 277.

<sup>11</sup> Recaséns Siches, *Tratado General de Filosofía del Derecho*, p. 143.

<sup>12</sup> Recaséns Siches, *Nueva Filosofía de la Interpretación del Derecho*, p. 286 ss. Cfr. Antó-

Estas razões têm que ver com a relação entre os valores, os meios e os fins. Por exemplo, entre “a realidade social e os fins”, cabendo aqui avaliar os valores “pertinentes para a regulação de uma determinada realidade social” ou “entre os valores e os fins”, avaliando quais são “os fins valiosos” ou entre os fins e os meios em relação à correção ética dos meios”<sup>13</sup>. Nesse sentido, é no interior do Direito positivo, com as suas possibilidades e restrições, que opera a lógica do razoável.

### **A lógica do razoável, a equidade e a prudência jurídicas**

Para Recaséns Siches, a lógica do razoável constitui-se como equidade e prudência. Assim, recuperando o sentido de equidade de Aristóteles, o nosso autor sustenta que a equidade é primeiramente “o método necessário para a interpretação de todas as normas jurídicas gerais”<sup>14</sup>. Significa isto que a equidade não é apenas o modo como pode o juiz colmatar uma lacuna ou corrigir uma lei. A equidade consiste no método, o único, através do qual se responde e integram os casos normativos jurídicos que vão surgindo nas circunstâncias reais e concretas. Ou seja, é um método de interpretação da lei no sentido do justo. Em vista disso, tem de atender às intenções e aos factos que motivaram o legislador; por outras palavras, tem de atender ao espírito da lei, e não só à lei propriamente escrita, de onde se segue que não prescinde das circunstâncias concretas. Neste quadro, o nosso autor alargou o conceito de equidade para além dos problemas excepcionais e singularmente difíceis, pois a equidade é o método que considera todos os casos possíveis. Do exposto resulta que a equidade surge como um «meta-método». Ou seja, as normas jurídicas manifestam as opções regulativas que o legislador estabeleceu, como sendo o mais justo na generalidade dos casos. Portanto, cabe ao juiz ponderar se certa norma e a motivação com que foi legislada produz, no caso real, a resolução mais justa. Se não acontecer essa situação, o juiz tem de aplicar outra norma que seja mais pertinente e justa para o caso (cfr. *ob. cit.*, p. 245).

Intimamente unida à ideia de equidade está também a ideia aristotélica de prudência, virtude moral e intelectual que o juiz deve observar nas situações contingentes e concretas da realidade social em que a argumentação jurídica se realiza. A prudência está presente quando o juiz antecipa os

---

nio Braz Teixeira, *Breve Tratado da Razão Jurídica*, cap.III, &2, c), Ed. Zéfiro (Coleção NOVA ÁGUIA), 2012, p. 119 ss.

<sup>13</sup> Recaséns Siches, *Tratado General de Filosofía del Derecho*, p. 30.

<sup>14</sup> Recaséns Siches, *Introducción al Estudio del Derecho*, p. 244.

possíveis resultados da aplicação da norma ao caso concreto. Nessa antecipação, o juiz pondera a realidade concreta à luz de critérios axiológicos objetivos, os quais não só têm validade intrínseca, mas também estão implícita ou explicitamente dados no sistema jurídico.

Com este momento interpretativo-decisório à luz da equidade e da prudência, não caímos, por isso, na arbitrariedade de avaliações, pois não só o juiz não pode «sair» do quadro legal, como tem de respeitar os Direitos do Homem.

Com efeito, já vimos que o sentido do jurídico implica a referência a ideais de justiça e, para o nosso autor, este ideal está fundamentado na ideia de dignidade humana. Nas suas análises sobre os direitos do homem, Recaséns Siches, distingue-os do dos «direitos subjetivos». Escreve a esse propósito que os direitos do homem:

significam um conjunto de princípios axiológicos fundamentais que devem ser obedecidos pelo legislador, de modo especial pelo legislador constituinte. Significam uma série de valores ideais que devem ser encarnados pelo Direito positivo<sup>15</sup>.

É na ideia de dignidade do homem que assentam todos os outros direitos. A dignidade humana, como na fórmula kantiana, consiste em compreender o indivíduo como um fim em si mesmo. Aceitar o indivíduo como “auto-fim”, sem se submeter a nenhum meio, equivale a respeitar a sua essência na sua possibilidade de liberdade e de racionalidade. Sendo a coexistência fundamental para a expressão dessas possibilidades, então o reconhecimento da dignidade humana funda os valores supremos do Direito, “a liberdade, a justiça e a paz no mundo”. Esses e os demais valores expressos na Declaração devem ser protegidos por um regime de Direito. Deste modo, a Declaração de 1948 não é “axiologia pura” mas “axiologia aplicada”, como no-lo diz o autor<sup>16</sup>.

É nesta visão de uma axiologia aplicada à realidade jurídica que esses ideais axiológicos se manifestam, quer quando se seleciona uma norma, de entre as várias possíveis, quer na interpretação jurídica. Decorrendo daí que os direitos do homem estão referidos tanto a certos textos de direito constitucional positivo, quanto a princípios de axiologia jurídica. Contudo, estes princípios não dependem das circunstâncias histórico-sociais, nem da

---

<sup>15</sup> Recaséns Siches, «Los Derechos Humanos», p. 132.

<sup>16</sup> Recaséns Siches, *Tratado General de Filosofía del Derecho*, p. 558.

vontade ou da aceitação dos homens. Têm uma validade intrínseca, pois valem em si e por si, sendo, por isso, universais. São, pois, idealo-formais, intencionalidades axiológicas dadas à consciência humana<sup>17</sup>.

À luz destas ideias podemos retirar algumas conclusões:

*Primeira:* A justiça é um valor que fundamenta o direito, pelo que a lei ou a norma jurídica deve visar o justo. É por esta razão que a justiça não pode ser interpretada separada da situação concreta, uma vez que constitui o étimo fundamental que anima todo o ordenamento jurídico. Por conseguinte, sendo o justo o juridicamente vinculante, é à ciência jurídica que compete realizá-lo. Haverá de seguir-se nesta linha que o justo se patenteia ao homem através da sua realização singular, o que significa que determiná-lo requer a atenção às situações circunstanciais e particulares.

*Segunda:* A interpretação jurídica e a sentença não estão desvinculadas dos valores éticos e, nessa medida, a juridicidade consiste nos princípios que constituem a ideia de direito. Esses princípios são, por sua vez, o fundamento de validade da intenção e da realidade de sentido que é o direito, na medida em que é por eles que o direito se justifica. Razão pela qual se requer uma nova lógica, a lógica do razoável ou do humano, cuja razão se refere “ao conteúdo jurídico, à matéria jurídica, a uma realidade empírica [...]”<sup>18</sup>.

*Terceira:* Nesta linha interpretativa, e próximo de Perelman, Recaséns Siches entende a lógica do razoável à semelhança da «lógica da controvérsia», que pretende «estabelecer, em cada caso de espécie, a preeminência de um ou outro valor»<sup>19</sup>, pois não está em causa a adequação cognitiva a um certo facto, nem se pretende justificar leis universais, uma vez que o domínio do direito se refere a convicções. Neste sentido, não separando a «questão de direito» da «questão de facto», para o nosso autor, é o raciocínio prático, através da íntima ligação entre o pensamento e a ação, o único capaz de apreender a dimensão da avaliação e da decisão.

---

<sup>17</sup> Recaséns Siches, «Los Derechos Humanos», p. 146. Escreve: “Admitir junto às dimensões de validade necessária, outras dimensões contingentes e variáveis em matéria de direitos humanos não implica, nem remotamente, retira importância nem alcance aos valores puros neste campo. Em outras culturas, em outras condições, a configuração dos direitos do homem podia apresentar provavelmente algumas diferenças; mas nesta matéria e sobretudo em matéria de liberdades individuais, essas diferenças seriam relativamente pequenas e em todo o caso inessenciais”.

<sup>18</sup> António Braz Teixeira, *Breve Tratado da Razão Jurídica*, p. 121.

<sup>19</sup> *Est. loc. cit.*, p. 133: “[...] esses princípios como a pedra de toque fundamental para determinar se uma certa ordem jurídico-positiva pode considerar-se como justificada ou não”.

Por último, não queremos deixar de salientar que Recaséns Siches, para além de procurar uma razão de ser do Direito, foi, de certo modo, um pioneiro na problemática da razão prática, pois não descurou uma atenta análise sobre o tipo de razão jurídica e sobre os critérios que melhor fundamentassem as argumentações jurídicas e justificassem adequadamente as decisões jurídicas.

### **Bibliografia Essencial**

- Siches, Recaséns, *Nueva Filosofía de la Interpretación del Derecho*, Ed. Porrúa, S.A, México, 1956.
- Siches, Recaséns, *Tratado General de Filosofía del Derecho*, 3ª ed, Ed. Porrúa, México, 1965.
- Siches, Recaséns, *Introducción al estudio del Derecho*, 6ª ed, Ed. Porrúa, México, 1981.
- Siches, Recaséns, *Experiencia Jurídica, Naturaleza de la Cosa y Lógica “Razonable”*, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, 1971.
- Siches, Recaséns, «Los Derechos Humanos», *Revista de la Filosofía Dianóia*, nº 20, 1974, pp. 126-146.

### **Outra Bibliografia**

- Aristóteles, *Política*, trad. portuguesa de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes, Ed. Veja, 1998.
- Atienza, Manuel, *As Razões do Direito. Teorias da Argumentação Jurídica*, trad. portuguesa de Maria Cristina Guimarães Cupertino, São Paulo, Landy Ed, 2002.
- Perelman, Chaim, *Ética e Direito*, trad, João Duarte, Lisboa, Instituto Piaget, 2002.
- Sid, Benito de Castro, *La Filosofía Jurídica de Luis Recaséns Siches*, Universidad de Salamanca, 1974.
- Teixeira, António Braz, *Breve Tratado da Razão Jurídica*, Ed. Zéfiro (Coleção NOVA ÁGUA), 1ª ed, 2012.
- Teixeira, António Braz, “A superação do positivismo na filosofia jurídica ibérica do séc. XX”, in *Conceito e formas de democracia em Portugal e outros estudos de história das ideias*, Lisboa, Edições Sílabo, 2008, pp. 159-184.



*O homem não é uma inutilidade num mundo feito,  
mas obreiro de um mundo a fazer.*

Leonardo Coimbra

*Não são as circunstâncias que decidem a nossa  
vida... É, pois, falso dizer que na vida «decidem as  
circunstâncias». Pelo contrário: as circunstâncias  
são o dilema, sempre novo, ante o qual temos de nos  
decidir. Mas quem decide é o nosso carácter.*

José Ortega y Gasset

\*

Reúnem-se aqui os textos apresentados no Congresso Internacional “A Escola do Porto e a Escola de Madrid”, realizado em Outubro de 2019.