

SAMUELS, Michael Anthony —
*Education in Angola, 1878-1914,
A History of Culture Transfer
and Administration*, Teachers
College, Columbia University,
New York.

Foi Emilio Durkheim, o grande sociólogo e pedagogo francês que afirmou ser a história da educação e, sobretudo, a história da educação nacional, a primeira das propedêuticas pedagógicas. Mas, apesar do nosso pendor historicista ainda existem muitos capítulos da evolução da sociedade e das instituições portuguesas que não merecem o interesse dos estudiosos. Entre eles avulta a história do ensino, com as suas múltiplas implicações culturais e sociais. E, se já no espaço português da Europa não abundam as monografias sobre este ramo dos estudos pedagógicos, ainda se tornam mais raras no que respeita às nossas extensões ultramarinas.

É de evidenciar, pois, que seja um universitário americano, um jovem especialmente preparado para esta matéria, profundamente conhecedor do nosso país e da nossa língua, que tenha sido tentado pela história da educação

em Angola, nos fins do século passado e no actual século, período mal conhecido por demasiadamente próximo de nós.

No subtítulo do livro acima citado, que podemos traduzir como «História da Transposição da Cultura e da Administração», está perfeitamente definido o objectivo da tese (trata-se de uma tese apresentada à Universidade de Columbia, em Nova Iorque).

Teve o autor a noção bem clara que as estruturas educativas portuguesas em Angola não são mais do que o reflexo, a aplicação e o condicionamento daquelas existentes na Metrópole. «O desenvolvimento da educação africana reflecte o contexto da educação portuguesa» — afirma ele justamente.

Nos oito capítulos do volume, documentado em exaustiva bibliografia e em peças de arquivo, o autor resume a história da colonização lusitana em Angola; define o conteúdo do sistema de ensino da Metrópole transplantado para o Ultramar; expõe todas as tentativas para difundir a instrução na Província; trata longamente da evangelização e dos processos de ensino promovidos tanto pelas Missões Católicas

como pelas missões protestantes; explica como se foi formando no decurso da segunda metade do século XIX e já no actual século um contexto de educação africana, ainda que por vezes contrariado ou demorado pelo governo central, mas atendendo às necessidades instantes do território neste aspecto essencial da acção colonizadora dos Portugueses.

Como se sabe, desde os primórdios da nossa colonização, foram as congregações religiosas que exerceram uma notável e profunda obra não só na cristianização, mas ainda na difusão da língua e do ensino. Porém, a partir do Constitucionalismo e, precisamente, das medidas do ministro da Marinha e do Ultramar, Joaquim José Falcão, em 1845 a escola pública tal como ela havia sido instaurada em Portugal pelo regime liberal, deu os seus primeiros passos em Angola. Iniciaram-se então duas linhas paralelas na evolução do ensino angolano: uma, destinada aos descendentes dos colonos e assimilados, funcionando em especial nos núcleos urbanos; outra destinada aos autóctones, de carácter predominantemente rural e exercida tanto pelas Missões Católicas como pelas missões protestantes, ao abrigo de convenções internacionais a que Portugal foi forçado a aderir. Estes dois sistemas mantiveram-se até data muito recente.

Segundo Michael Samuels, ao contrário de outras potências colonizadoras, os Portugueses mostraram-se refractários à instituição de organizações escolares que não fossem directamente

apoiadas pela administração. Isto é, a escola pública só podia funcionar como uma instituição, já experimentada, em dependência do governo central e ainda centralizada — podíamos nós acrescentar. Foi, por esta razão, que não foi possível levar o ensino aos pontos mais remotos do sertão, a não ser por intermédio e como complemento da missionação. Só nos nossos dias a escola pública, mantida ou auxiliada pelo Estado, conseguiu cobrir toda a extensão do território.

A obra *Education in Angola* representa um trabalho sério de investigação e um valioso estudo sobre a história da educação portuguesa em África.

AVILA DE AZEVEDO

MIRCEA ELIADE — *La Nostalgie des Origines — Méthodologie et Histoire des Religions* — Ed. Gallimard, col. «Les Essais», Paris, 1971.

Nascido em 1907 em Bucareste onde foi professor da respectiva Universidade, Mircea Eliade ocupou em 1940 o lugar de adido cultural à embaixada da Roménia em Londres e de 1941 a 1945 o mesmo lugar em Lisboa. Regeu vários cursos na Escola do Altos Estudos de Paris bem como em várias outras capitais europeias. Actualmente é titular da cátedra de História das Religiões na Universidade de Chicago, posto esse que ocupa desde 1957. É precisamente em «The University of Chicago», Chicago — Illinois, U. S. A. que em 1969 publica

«The Quest», título original da obra que nos surge agora publicada pelas «Editions Gallimard» na sua colecção «Les Essais» com o n.º CLVII sob o título «La Nostalgie des Origines» e o subtítulo «Méthodologie et Histoire des Religions» numa tradução cuidada de Henry Pernet.

Mircea Eliade ocupa actualmente um lugar de destaque na história das religiões e é considerado como um dos mais notáveis, profundos e competentes estudiosos e conhecedores de tudo o que se relaciona com o problema do mito e seus afins sobre o qual tem já publicadas numerosas obras do maior interesse tais como «Aspects du Mythe» (Paris 1962); «Le Mythe de l'Eternel Retour» (Paris 1949); «Images et Symboles» (Paris 1952); «Mythes, Rêves et Mystères» (Paris 1949), bem como um «Traité d'Histoire des Religions» (Paris 1964) que na opinião de J. Danielou «marca uma data na história das religiões», etc.

«La Nostalgie des Origines» é um ensaio ou melhor, uma colectânea de ensaios datados de 1959 a 1968, ligados por uma directriz e intenção comum que é traçada e esclarecida num curiosíssimo prefácio do próprio M. E. É precisamente essa directriz comum que nos levou a classificar de «ensaio» o conjunto dos oito artigos reunidos e que constituem outros tantos capítulos elucidativos do tema indicado no prefácio. Neste lamenta M. E. que não possamos dispor de termo mais preciso que «religião» para exprimir a experiência do passado,

pois que este termo inclui uma história muito longa, se bem que um pouco limitada, no plano da cultura, levando-nos a pôr o problema da possibilidade de o aplicar, sem discriminação, ao Próximo Oriente antigo, ao Judaísmo, ao Cristianismo e ao Islamismo, como ao Hinduísmo, ao Budismo e ao Confucionismo e igualmente aos povos ditos «primitivos». A falta doutro, porém, utilizá-lo-á mas tendo bem presente contudo, que ele não implica necessariamente uma crença em Deus, em deuses ou em espíritos, mas antes se refere à experiência do sagrado e, por consequência, está ligado às ideias do *ser*, da *significação* e da *verdade*. Com efeito, continua M. E., «é difícil de imaginar como o espírito humano poderia funcionar sem a convicção de que há alguma coisa de irredutivelmente *real* no mundo»; como «é impossível imaginar como a consciência poderia aparecer sem conferir uma *significação* aos impulsos e às experiências do *homem*». A consciência de um mundo real e significativo, está inteiramente ligada à descoberta do sagrado e foi pela experiência do sagrado que o espírito humano apreendeu a diferença entre o que se revela como sendo real, poderoso, rico e significativo e o que se apresenta desprovido destas qualidades, isto é, o fluxo caótico e perigoso das coisas, o seu aparecimento e desaparecimento fortuito e vazio de sentido.

Depois de uma referência ao facto de ter discutido já nas suas obras anteriores «a dialectica do sagrado» entende por esse facto,

ser suficiente afirmar agora e antes de iniciar o seu «ensaio», que «o *sagrado* é um elemento na estrutura da consciência». O homem não pode viver no «caos», necessitando de um mundo significativo que é o resultado de um processo dialéctico que se pode designar como a manifestação do sagrado. A vida humana toma um sentido pela imitação de modelos paradigmáticos revelados por Seres Sobrenaturais e a imitação desses modelos transhumanos constitui uma das características básicas da vida «religiosa», «uma característica estrutural que é indiferente à cultura e à época». Essa «imitatio dei» como norma e linha directriz da existência humana nunca foi interrompia desde as épocas mais arcaicas que nos são acessíveis, até ao Cristianismo e ao Islamismo e nem doutra forma poderia ter sido no entender de M. E., pois «aos níveis mais arcaicos da cultura», *viver como ser humano* é em si mesmo um *acto religioso* visto que a alimentação, a vida sexual e o trabalho têm um valor sacramental. Por outros termos: para M. E., ser — ou antes *vir a ser* — um *homem*, significa ser «religioso» no sentido que segundo ele este termo implica. Assim desde o início que toda a reflexão filosófica foi confrontada como um mundo de significações que era genética e estruturalmente «religioso» e isto é verdade duma maneira geral e não só para os «primitivos», para os orientais e para os presocráticos». «A dialectica do sagrado precedeu todos os movimentos dialecticos descobertos em seguida pelo espírito

e serviu-lhes de modelo». Foi a experiência do sagrado — revelando o ser, a significação e a verdade num mundo desconhecido, caótico e assustador — que abriu caminho ao pensamento sistemático.

Tudo isto, pensa M. E. que seria suficiente para suscitar o interesse dos filósofos pelo trabalho dos historiadores e fenomenólogos da religião; mas há outros aspectos da experiência religiosa que não são menos interessantes. As hierofanias, isto é, as manifestações do sagrado expressas em símbolos, mitos e *Seres Sobrenaturais*, etc. são apreendidas como estruturas e constituem uma linguagem pre-reflexiva que necessita uma hermenêutica particular que os historiadores e fenomenólogos há mais de um quarto de século tentam elaborar revelando uma série de mensagens que esperam ser decifradas e compreendidas. Será exclusivamente histórico o interesse que essas mensagens podem despertar? Parece que não. Elas não nos «falam» apenas de um passado morto há muito tempo. Revelam situações existenciais fundamentais que revestem um interesse imediato para o homem moderno. A consciência é consideravelmente enriquecida pelo esforço hermenêutico empregado para decifrar o significado dos mitos, símbolos, etc., conduzindo mesmo, em certo sentido, a uma transformação interior do investigador. Aquilo que se designa como fenomenologia e história das religiões pode ser considerado, segundo M. E. como fazendo parte de pequeno número de disciplinas

humanísticas que são ao mesmo tempo técnicas propedêuticas e espirituais e estes estudos vão revestindo um interesse cada vez maior numa sociedade como a nossa que se desacraliza e se seculariza progressivamente. Essa secularização, encarada numa perspectiva judaico-cristã pode ser mal interpretada vendo-se nela, por exemplo, a confirmação do processo de desmitificação que é ele próprio, «um prolongamento tardio da luta travada pelos profetas para esvaziar do sagrado, o cosmos e a vida cósmica». Mas isso não é a completa verdade. Nas sociedades mais radicalmente secularizadas e entre os movimentos mais iconoclastas da juventude contemporânea (M. E. exemplifica com o movimento «hippie») encontra-se um certo número de fenómenos aparentemente não religiosos nos quais se podem descobrir aspectos novos e originais do sagrado embora na perspectiva judaico-cristã não sejam reconhecidos como tal.

Prosseguindo com a sua tese refere-se à religiosidade que aparece em numerosos movimentos sociais e políticos — como o movimento pelos direitos civis, as manifestações e demonstrações contra a guerra, etc.; as estruturas e os valores religiosos, ainda que inconscientes — da arte moderna, de certos filmes e de certos fenómenos relacionados com a cultura da juventude e principalmente ao recobrar das dimensões religiosas duma existência humana autêntica e significativa no cosmos, com o regresso à natureza, aos costumes sexuais

sem inibições, ao *viver no presente*, etc., etc.

A maior parte destes disfarces do sagrado recordam um tipo de religião cósmica que desapareceu com o advento do Cristianismo sobrevivendo apenas entre os camponeses europeus. Mas redescobrir o carácter sagrado da vida e da natureza não implica necessariamente um regresso ao «paganismo» ou à «idolatria» como se pode supor. Se bem que aos olhos de um puritano a religião cósmica dos camponeses do Sudeste da Europa, por exemplo, possa parecer uma forma de paganismo, ela não é senão uma «liturgia cristã cósmica».

O que o autor pretende, não é porém, demonstrar o carácter cripto-cristão de certas expressões recentes da cultura de juventude. A sua intenção — e ele o diz neste interessantíssimo prefácio rico de sugestões — «é sublinhar que em períodos de crise religiosa não se podem antecipar as respostas criadoras e por esse facto provavelmente irreconhecíveis, que serão dadas a essa crise. Por outro lado não se pode prever o que serão as expressões de uma experiência do sagrado potencialmente nova.

O «homem total» nunca é completamente desacralizado e tem-se mesmo o direito de duvidar que uma desacralização total seja possível. A secularização dá-se com grande sucesso ao nível da vida consciente. Aí as velhas crenças, concepções teológicas, dogmas, ritos, etc., vão sendo progressivamente esvaziados de qualquer significado. Mas nenhum homem pode ser reduzido

a essa actividade consciente e racional pois que o homem moderno não deixou de sonhar, de se apaixonar, de ouvir música, de ir ao teatro e ao cinema, de ler, etc. Em resumo: «não vive apenas num mundo histórico e natural, mas também num mundo existencial privado, num universo imaginário» e ao historiador e ao fenomenólogo das religiões compete reconhecer e decifrar as estruturas e os significados «religiosos» desses mundos privados ou universos imaginários.

Além disso, o interesse da análise das religiões arcaicas e exóticas não se limita à sua importância histórica. O filósofo, o teólogo e o crítico literário podem tirar igualmente proveito da descoberta desses mundos esquecidos, desvirtuados ou desprezados.

É dentro desta perspectiva e com base nestas convicções que M. E. aborda e discute um certo número de problemas nos oito capítulos ou ensaios do seu livro esperando que «um novo humanismo» (título do primeiro) será enquadrado pela confrontação do ocidental moderno com mundos desconhecidos e menos familiares». Pretende ainda marcar o papel cultural que o historiador das religiões pode desempenhar numa sociedade desacralizada e visando ainda o desenvolvimento duma hermenêutica sistemática do sagrado e das suas manifestações históricas.

Estes são os três aspectos fundamentais e as três intenções essenciais desta obra de M. E. Não é possível numa simples re-ensão, mesmo longa, analisar em detalhe todos estes «ensaios»;

limitar-nos-emos pois a indicar o que nos parece mais importante no seu conteúdo esperando despertar a curiosidade de todos os que se interessam por estes temas e que serão largamente compensados pela leitura deste livrinho aliciente.

A obra do historiador das religiões não se limita à apreciação do seu contexto sócio-económico-político. Deve, além disso, compreender o seu significado. Só na medida em que se consegue esclarecer as situações que induziram ou possibilitaram o aparecimento ou o triunfo duma determinada forma religiosa num dado momento histórico, a ciência das religiões terá uma verdadeira função cultural desempenhando um papel importante na vida cultural contemporânea e atingindo um conhecimento mais profundo do homem. É sobre a base de um tal conhecimento que, na opinião de M. E. um novo humanismo, à escala universal, poderá desenvolver-se. Não se trata, porém, simplesmente de alargar o nosso horizonte intelectual, nem de acrescentar estáticamente o nosso «conhecimento do homem»; é a confrontação com «os outros» — com seres humanos pertencendo a diversos tipos de sociedade arcaicas e exóticas — que é estimulante e fértil sobre o plano cultural, numa hermenêutica única e criadora. A filosofia ocidental não pode encerrar-se indefinidamente na sua própria tradição. É a história das religiões que está em condições de examinar, de elucidar e de analisar um número considerável de «situações significativas» e de modos de estar

no mundo de outra maneira inacessíveis. É essa a razão porque em dada altura M. E. afirma que «uma hermenêutica histórico-religiosa criadora poderia estimular, alimentar ou renovar o pensamento filosófico». Numa nota de pé de página ao capítulo IV, refere-se o autor às rectificações urgentes a fazer aos numerosos «clichés» que abundam na cultura contemporânea como, por exemplo, a célebre interpretação da religião como alienação de Feuerbach e de Marx. Ambos proclamavam que a religião afastava o homem da terra; o impedia de se tornar completamente humano, etc. Esta crítica porém, mesmo que a considerássemos correcta, só pode aplicar-se às formas tardias de religiosidade, isto é, às religiões em que o elemento «outro mundo» desempenha um papel importante.

A identificação e análise das condições que prepararam e tornaram possíveis certos movimentos messiânicos (como os «cargo-cults», por exemplo) são apenas uma parte da tarefa da história das religiões que não pode esquecer que esses movimentos são criações do espírito humano que se tornaram o que são por um acto criador do espírito. Um fenómeno religioso deve estudar-se como se estuda a Divina Comédia, isto é, utilizando todos os instrumentos e meios de conhecimento e de erudição que permitam esclarecê-lo como criação do espírito humano. «As experiências artísticas contemporâneas — exemplifica M. E. — são susceptíveis de ajudar os historiadores das religiões nas suas investigações próprias e, inversamente, toda a

exegese histórico-religiosa verdadeira é chamada a estimular os artistas, os escritores, os criticos; não porque se encontre «a mesma coisa» dum lado e doutro, mas porque se encontram situações que podem esclarecer-se mutuamente». O facto da estrutura da iniciação persistir nos universos imaginários do homem moderno, convida o historiador das religiões a meditar mais atentamente sobre o valor dos seus próprios documentos.

O facto religioso não pode ser compreendido fora da sua «história», isto é, do seu contexto cultural e sócio-económico. Não existe fenómeno religioso *puro*, fora da história, diz o autor, pois não existe nenhum fenómeno humano que não seja ao mesmo tempo fenómeno histórico, mas o «homo religiosus» representa o *homem total* e a ciência das *religiões* deve por consequência tornar-se uma disciplina total, abrindo caminho a uma antropologia filosófica pois, «o sagrado é uma dimensão universal» e os inícios da cultura têm a sua origem nas experiências e crenças religiosas. A condição humana é o resultado de uma «história sagrada primordial». Em resumo: a história das religiões revela-se ao mesmo tempo como uma pedagogia, pois é susceptível de modificar o homem e como uma fonte de criação de «valores culturais» qualquer que seja a expressão desses valores — histórica, filosófica ou artística.

Tais são as linhas fundamentais do pensamento de M. E. que presidem aos oito ensaios contidos neste volume — desde «Um

novo humanismo» até a «Notas sobre o dualismo religioso» passando por uma «Busca das origens da religião» e uma análise do «Mito cosmogônico» e «história santa» em que mais uma vez aborda o tema do mito por ele tratado em várias das suas obras.

Depois duma análise e apreciação da obra de Van der Lew «Phänomenologie der Religion» que considera grandemente influenciada pela «Gestaltpsychologie» e pela «Strukturpsychologie» — faz alusão à irredutibilidade de tensão existente entre «fenomenólogos» e «historicistas» embora admita poder ser encontrada uma perspectiva mais vasta em que as duas atitudes se possam integrar.

Em última análise e em seu entender, a obra de um autor deve ser julgada pelo que fornece à compreensão dum tipo específico de criação religiosa e assim, só na medida em que o historiador das religiões conseguiu, pela hermenêutica, transformar os seus materiais em mensagens espirituais, desempenhará o seu papel na cultura contemporânea o que nem sempre acontece por causas que M. E. discute no cap. IV «Crise e renovação da história das religiões» através das rubricas «Uma hermenêutica total», «Iniciação ou auto-alienação», «A hermenêutica e a transformação do homem», «História das religiões e renovação cultural», «A ilusão da desmistificação», etc.

M. E. apresenta, analisa e discute finalmente uma série de documentos — «escolhidos ao acaso entre os mais representativos» —

de várias religiões da América do Sul e do Norte, da Índia, do Tibet, etc., concluindo que no universo mitológico e religioso, toda a criação cria de novo as suas próprias estruturas como cada grande poeta inventa de novo a linguagem e ao historiador das religiões compete investigar o que as diferentes culturas fizeram com este primeiro dado.

Concluimos perguntando: terá a história das religiões todas essas incidências que M. E. lhe atribui e toda essa importância na elaboração de um novo humanismo à escala mundial como preconiza ou estaremos em presença apenas de um entusiasmo justificável mas não justificado, embora aliciante, de um conhecedor profundo de um tema apaixonante?

Discutir esta interrogação excede, porém, os limites desta apreciação.

MARIA LAURA DE ARAÚJO

DESCHOUX, Marcel (com a colaboração de Jacques Gagey e de Pierre Bigler) — *Philosophie Anthropologique*. Col. «Lysis», Paris, Presses Universitaires de France, 1971, XVIII + 238 págs.

Trata-se de uma obra integrada numa empresa mais ampla — um *Itinerário Filosófico* — que os responsáveis caracterizam da seguinte forma: «O presente *Itinerário* tem um designio muito mais vasto [que a presente obra]: visa, a partir de uma *Filosofia antropológica*, fundamentar as conclusões de uma *Filosofia última*, graças à dupla mediação «his-

tórica» de uma *Filosofia do saber científico* e de uma *Filosofia moral*» (cf. nota 1, pág. III).

Enquanto elemento desta empresa, a *Philosophie Anthropologique* apresenta-se-nos com intenções simultaneamente pedagógicas e de investigação original. Começa por ser uma tomada de posição crítica em face das *apreensões globais do homem*, negando a possibilidade tanto às que se quisessem estruturar por meio de uma via científica, como àquelas que se afirmem de origem especulativa, numa metafísica pura. «Uma apreensão global do homem, se não for religião ou ideologia, não poderá ser senão filosofia» (cf. págs. 6-7), mas esta, por sua vez, não poderá pretender atingir a «apreensão» do homem na sua totalidade, se se quiser estruturar independentemente das ciências; não poderá escapar nem ao tempo, nem à relatividade do espaço (cf. pág. 7).

É justamente um aproveitamento neste sentido dos dados parcelares da investigação sobre o homem — o homem no espaço e no tempo — que constitui a quase totalidade da presente obra, a qual, além de uma *Introdução*, onde o autor faz a comunicação das suas tomadas de posição de natureza metodológica, se compõe de três partes: *Imagens do Homem*; *Dados Antropológicos*; *O Círculo Antropológico*. Cada uma destas partes é dividida em capítulos e o seu conteúdo é analiticamente exposto num sumário que antecede o texto propriamente dito.

A personalidade do autor afirma-se não só na selecção e arranjo

destes dados, mas também em algumas críticas que vai formulando através da obra, particularmente na III parte. É deste modo que ela ultrapassa o plano de simples manual didáctico, para atingir o de expressão de pensamento original, sem no entanto se poder dizer que constitua uma produção filosófica de larga originalidade.

Precisamente no que toca à expressão de um pensamento original, é em certa medida lamentável, quando se lê esta obra numa perspectiva filosófica, que o autor não tenha aproveitado a riqueza de tanto material invocado, e ainda a de outro que se pressente ser do seu domínio, ao menos num esboço de uma visão global do homem, ou de uma pluralidade delas. Vira-se a última página na expectativa de uma síntese...

Do nosso ponto de vista é também pena que ao tentar projectar luz sobre a problemática que o homem concreto põe, o autor tenha mobilizado tão pouco as possibilidades metódicas oferecidas pela perspectiva psicanalítica de investigação. Talvez esta atitude tenha em vista evitar os exageros a que tal perspectiva metódica pode levar, se não é utilizada com prudência, além de rigor, mas apesar disso não podemos deixar de lamentar, porque, criteriosamente explorada, ela permite conquistar, para o campo dos conhecimentos objectivos, zonas antropológicas que de outro modo resistem ao espírito investigador, oferecendo destas, primeiramente, uma visão analítica

de elementos em relações dinâmicas de causa e efeito, proporcionando assim, em seguida, material para sínteses posteriores — o que aliás é conforme aos desígnios do autor, que coloca a apreensão global do homem no âmbito de uma filosofia que não se encerre na torre de marfim de uma metafísica pura.

No entanto, estes aspectos, a nosso entender negativos, não chegam de modo algum para tirar o interesse desta obra no conjunto da bibliografia antropológica; para este se impor bastaria o material antropológico invocado e o convite pelo exemplo a uma reflexão filosófica integradora de todos os conhecimentos válidos, ainda que parcelares, atingidos já sobre o homem.

L. H. CHAVES DE ALMEIDA

E. HUSSERL — *Briefe an Roman Ingarden mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*, herausgegeben von R. Ingarden, IX + 186 págs., Den Haag, M. Nijhoff, 1968.

Em 1970 faleceu em Cracóvia, sua cidade natal, Roman Ingarden, sem dúvida o maior filósofo polaco contemporâneo e um dos maiores representantes do movimento fenomenológico. Dois anos antes publicara as cartas que recebera de Husserl e, por encargo deste, de sua esposa, Malvine Husserl. Enquanto as correspondentes cartas de Ingarden se perderam na Bélgica, em consequência de um bombardeamento durante a segunda guerra mun-

dial, das de Husserl e sua esposa conservaram-se oitenta e oito, graças aos cuidados de Roman Ingarden que, em 1946, enviou as respectivas cópias para os Arquivos Husserl de Lovaina, com a condição de que elas só poderiam ser publicadas depois da sua morte (pág. 137).

Tendo sabido, porém, quando de uma estadia nos Estados Unidos em 1959, que alguém fora encarregado, pelos Arquivos Husserl, de as preparar para a publicação e que haviam sido lidas por pessoas estranhas aos Arquivos, decidiu-se a empreender ele próprio essa edição, tanto mais que era um dos poucos vivos que, tendo conhecido Husserl ainda nos tempos de Gotinga, permanecera em contacto com ele durante muitos anos. Outros como W. Schapp, A. Reinach, E. Stein, J. Hering ou A. Koyré já nada mais podiam contar. Por outro lado, o sentido de muitas passagens dessas cartas só por ele podia ser esclarecido. A esse fim se destinam os seus *Comentários* e as suas *Recordações de Husserl*.

Esta publicação revela-nos uma imagem de E. Husserl diferente da que nos dão os seus escritos científicos, porque nos apresenta não só o filósofo, mas também e sobretudo o homem «que durante toda a sua vida luta incansavelmente pela sua verdade e pela sua obra, que continuamente desconfia de si próprio, mas graças à sua genialidade sempre se eleva de novo às alturas das suas intuições e então vê, no panorama que se apresenta à sua investigação, perspectivas tão am-

plas, que ele, com as suas forças, que pela idade se vão tornando fracas, já não 'pode dominar'» (pág. V).

As Cartas e as preciosas *Recordações* e *Comentários* de Ingarden têm uma importância fundamental para o conhecimento da carreira filosófica de Husserl e dos escritos em que ele trabalhou, sobretudo porque «na maioria dos casos se trata de considerações que o próprio Husserl não publicou» (pág. 136). Revelam-nos ainda a sua atitude frente aos discípulos e às vicissitudes da escola fenomenológica: «a Senhora Conrad-Martins nunca foi propriamente minha discípula. (...) mesmo a fenomenologia de Pfänder é no fundo essencialmente diferente da minha, (...) Geiger é apenas $\frac{1}{4}$ fenomenólogo. Só você [Ingarden], penso eu, o é totalmente» (Carta de 24-XII-1921). A referência a N. Hartmann é fortemente negativa (Carta de 9-IV-1927) e M. Scheler e M. Heidegger são considerados por Husserl como «seus antipodas» (Carta de 19-4-1931). Mais tarde, lamentará que o próprio Ingarden não o entenda. Não se tratava do «campo das investigações concretas» — nisso parece-lhe que Ingarden foi «mais longe que a maioria» dos discípulos — mas do «mais profundo sentido da fenomenologia constitutiva» (Cartas de 11-VI-1932 e 19-VIII-1932).

Mas nem o abandono de alguns discípulos, nem a incompreensão

de outros, nem os novos caminhos por onde se dirigia a filosofia europeia de então — «a filosofia como ciência rigorosa pertence perfeitamente ao passado, tanto como a escolástica do séc. XIII» (Carta de 10-VIII-1935) — conseguem abalar a fé de Husserl na «Fenomenologia como único caminho possível (...) para a realização da ideia de uma filosofia como ciência universal», o que o leva a «não perder nenhuma hora» na certeza de que no seu trabalho está traçado «o método futuro da Filosofia e o esquema para uma infinidade de descobertas, a terra prometida das futuras gerações de filósofos» (Carta de 10-VII-1935).

Aspecto importante desta publicação é fornecer-nos, quer a partir das cartas, quer através dos comentários e recordações de Ingarden, muitos elementos imprescindíveis para uma compreensão genética da obra de Husserl, tanto mais que o fenomenólogo polaco, louvando embora o trabalho já feito pelos Arquivos de Lovaina, não concordava com os critérios utilizados na publicação dos escritos da *Nachlass* e propusera uma discussão aberta sobre os princípios que orientam esse trabalho¹. cremos que na obra que é objecto desta recensão podemos encontrar o essencial do que constituiria a sua participação nessa discussão.

Por último, queremos chamar a atenção para outro aspecto particularmente valioso desta obra:

¹ Cf. R. Ingarden, «Über die gegenwärtigen Aufgaben der Phänomenologie», em *Il Compito della Fenomenologia*, Padova, Cedam, 1957, pág. 233.

os dados que nos oferece para o conhecimento das relações entre Ingarden e Husserl e para a compreensão da gênese da monumental obra do fenomenólogo polaco, que já se chegou a qualificar de segunda fenomenologia². Roman Ingarden não pode ser considerado apenas um fenomenólogo do círculo de Gotinga. Acompanhou Husserl quando este se mudou para Friburgo e com ele manteve um constante intercâmbio de ideias — oral é escrito — do qual constituem uma prova estas cartas e as notas críticas³ às *Meditações Cartesianas*, tão valorizadas quanto insistentemente exigidas por Husserl.

Em Friburgo, depois de cada lição, Ingarden acompanhava Husserl até casa e em breve se tornou um hábito visitá-lo diariamente, «a fim de filosofarem juntos». Temas desses «diálogos filosóficos» foram as questões relativas à dissertação de Ingarden sobre Bergson e ao «idealismo» husserliano; as semelhanças entre as concepções husserliana e bergsoniana do tempo; «a questão dos dados originários da sensação e da sua relação ou conexão com a noese da percepção sensível»; «o problema do eu puro». Alguns destes temas são tratados com certo desenvolvimento por R. Ingarden, mas

limitamo-nos apenas a enumerá-los, deixando o seu estudo para trabalhos que estamos a elaborar sobre o pensamento deste autor.

J. PEREIRA DE FREITAS

LEWIS, Geneviève Rodis — *L'Oeuvre de Descartes*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, col. «A la Recherche de la Vérité», 1971, 2 vols., in 16.º, 416 e 158 págs. respectivamente.

Mais uma via de acesso ao conhecimento do pensamento de Descartes, esta traçada por uma investigadora com larga experiência de convívio com a obra cartesiana e com a cultura da sua época, testemunhado em trabalhos publicados sobre diferentes aspectos do pensamento cartesiano e actualmente professora na Universidade de Lyon.

Este trabalho apresenta-se em dois tomos, o primeiro contendo o texto principal da mensagem da autora sobre o tema abordado e notas de pé de página, constando estas somente de referências a textos de Descartes e pequenas transcrições da sua obra; o segundo é constituído fundamentalmente por notas bibliográficas, históricas e críticas, que através de cerca de uma centena

² A.-T. Tymieniecka. «The Second Phenomenology», em *For Roman Ingarden*, The Hague, M. Nijhoff, 1959, págs. 1-5.

³ Cf. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Haag, M. Nijhoff, 1963, págs. 205-218. Os editores apresentam uma selecção dessas notas, para a qual o autor não foi consultado, omitindo assim um certo número de objecções fundamentais ao idealismo transcendental, aspecto essencial das preocupações filosóficas de Ingarden e da sua crítica a Husserl. Cf. R. Ingarden, *Der Streit um die Existenz der Welt*, Band I, Tübingen, M. Niemeyer, 1964; pág. IX, n. 4.

de páginas apoiam eruditamente o texto apresentado no primeiro tomo, e pelos índices: um índice de nomes próprios e dos principais conceitos abordados no trabalho e o índice geral da obra, que para cada capítulo toma uma forma analítica.

Tomado no seu conjunto este trabalho consiste, por um lado, na apresentação condensada de resultados de uma larga série de estudos que numa perspectiva histórica e crítica a autora tem efectuado sobre o pensamento cartesiano e sua época e, por outro lado, na apresentação crítica da obra e pensamento de Descartes.

Dividido em duas partes, a primeira — *La Recherche de la Vérité* — é constituída por uma apresentação da obra do filósofo segundo a cronologia dos seus testemunhos, através não só da descrição do conteúdo destes, mas também da discussão dos seus pontos obscuros, o que a autora faz invocando outras posições que sobre eles tenham sido emitidas, apreciando-as. Deste modo, a par da sua visão de tais problemas, a autora dá-nos a situação dos mesmos na perspectiva histórica da sua discussão crítica. A exposição centra-se em torno de períodos bibliográficos significativos: formação e vocação do jovem Descartes, nove anos de exercício do método, a metafísica de 1629 e os fundamentos da física, dos «Ensaio» aos «Princípios». Como é normal, a exposição e discussão alongam-se mais no que respeita ao período da juventude e ao do início da actividade de Descartes como filósofo em

consequência da sua maior problematicidade.

Quanto ao método empregado, particularmente em relação a este período inicial do pensamento cartesiano, a autora diz expressamente querer superar as limitações propostas por Ferdinand Alquié de não esclarecer qualquer texto por nenhum outro que cronologicamente o siga, dado o risco de o deturpar em consequência da evolução possível do pensamento do filósofo entre ambos. Geneviève Rodis-Lewis, em face da carência de testemunhos suficientes no que toca às primeiras produções metafísicas de Descartes, propõe-se determinar o seu conteúdo não só pelos seus vestígios directos, mas também (e nisto contrariamente à determinação metódica de Ferdinand Alquié) pela utilização de informações autobiográficas deixadas por Descartes e pelas orientações metódicas encontradas em escritos cartesianos imediatamente posteriores a este período inicial, as quais contrastam por vezes com testemunhos provenientes de fases cronologicamente mais recuadas do mesmo período (cf. pág. 10).

A segunda parte — *Le Fondement de la Vérité* — consiste igualmente numa apresentação crítica do pensamento de Descartes com enquadramento na história da sua crítica, mas desta vez ordenada segundo os grandes temas filosóficos em que ele se centra, dando origem aos seguintes capítulos: *Du Doute au Premier Principe Indubitable, Des Idées à Dieu, Mon Corps et les Corps, La Sagesse Cartésienne*.

Pode dizer-se quanto ao significado de mais esta obra de Geneviève Rodis-Lewis que ela é, em primeiro lugar, um utilíssimo instrumento de trabalho no plano didáctico, ao mesmo tempo que também o é para o investigador da problemática histórica e filosófica posta pelo pensamento cartesiano, dado que a par de uma apresentação do pensamento e obra de Descartes, com uma fidelidade que se busca no apoio frequente dos textos transcritos e citados, ainda tem, além das opiniões pessoais da autora sobre os seus pontos problemáticos, o enquadramento na história da crítica ao pensamento cartesiano. onde a autora testemunha, uma vez mais, a sua riqueza de informação histórica no tocante ao plano cultural do século XVII e à bibliografia sobre Descartes, não falando já da sua familiaridade com os textos mesmos do filósofo.

A tentativa de superação das limitações metódicas propostas por F. Alquié parece-nos judiciousa, desde que seja praticada com prudência — como o presente caso — e cujos resultados não se intitulem de certezas radicais ao nível histórico.

Paralelamente a estes aspectos de ordem interna merece-nos particular aprovação o alívio do texto principal das considerações de erudição, sem no entanto privar o leitor interessado deste apoio, que encontrará nas notas e, por sua vez, parece-nos igualmente feliz a divisão material destas em dois tipos e sua colocação em lugares distintos da obra: as imprescindíveis à inteligibilidade do

texto principal, acompanhando-o em pé de página, proporcionam a sua utilização imediata e fácil, enquanto a apresentação das notas de erudição em volume próprio beneficia tanto a leitura do texto principal, como a sua própria leitura, sempre que esta se queira fazer a par da desse texto, pois poupa-nos ao manejo complicado de páginas, imposto pela disposição de notas no fim do volume que contém o texto principal.

L. H. CHAVES DE ALMEIDA

RAPOSO, Nicolau de Almeida Vasconcelos — *Introdução ao ensino programado*. Separata da «Revista Portuguesa de Pedagogia», Ano V, n.º 1. págs. 143-160.

O Instituto de Estudos Psicológicos e Pedagógicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, que tem mantido uma persistente actividade no campo da pedagogia, editou recentemente um opúsculo, com o título de *Introdução ao ensino programado*, da autoria de Nicolau de Almeida Vasconcelos Raposo, bolseiro da Fundação Calouste Gulbenkian junto da Universidade de Lovaina. Creio que é um dos primeiros estudos sistemáticos publicados, entre nós, neste sector das ciências pedagógicas e, em especial, da pedagogia aplicada ou pedagogia experimental.

Como frisa o autor, logo no início do texto, a pedagogia no século XX seguiu duas tendências predominantes: no aspecto do reconhecimento da natureza da criança gerou o movimento das

Escolas Novas; no aspecto que poderíamos designar como «instrumental», levou à generalização de «um conjunto de métodos e processos só possíveis pelo elevado nível técnico que a civilização alcançou». Desde o «quadro preto», inventado por Pestalozzi, que continua a ser largamente utilizado, até à actual cibernética escolar, a aparelhagem posta à disposição do ensino enriqueceu-se extraordinariamente.

Neste estudo o A., depois de definir o ensino programado ou *aprendizagem programada* (com ou sem emprego de máquinas), enuncia os seus princípios de base e explica as funções de um «programa» — programa aqui com o sentido que lhe é geralmente atribuído na acepção cibernética; determina as fases da elaboração desse programa; conclui com um juízo de valor das vantagens e limites do ensino programado.

Teve o ensino programado a sua origem nos Estados Unidos, país de grande desenvolvimento tecnológico. Foi o psicólogo B. F. Skinner que, no ano de 1954, publicou um artigo na *Harvard Educational Review*, intitulado «A ciência da aprendizagem e arte de ensinar», o promotor mais notável da cibernética escolar. A ideia fundamental do ensino programado é que a aprendizagem se torna mais fácil e mais eficaz desde que o aluno possa adquirir e ampliar os seus conhecimentos por intermédio de um certo número de fases de um programa previamente estabelecido. Se este programa, com as respectivas respostas às perguntas formuladas e rectificação dos

erros cometidos, for introduzido num dispositivo mecânico de *auto-aprendizagem*, construímos o que se designa como «máquina de ensinar». E seria até possível reduzir e sistematizar todo o ensino a máquinas deste género manejadas pelos próprios alunos...

É, porém, uma ilusão como outras ilusões da era tecnológica em que vivemos. Embora os aparelhos possam ser utilizados com vantagem como auxiliares das lições do professor, o ensino programado tem os seus limites e as suas desvantagens como nos expõe o estudo do sr. Vasconcelos Raposo. Exige mestres especializados nestas inovações pedagógicas; aplica-se apenas com relativo êxito às ciências não especulativas; acaba por causar o tédio dos utentes como todos os processos mecânicos, embotando o interesse que é a mola essencial da aprendizagem; finalmente, implica elevadas despesas na aquisição dos instrumentos e na sua manutenção.

É evidente que o estudo do Sr. Vasconcelos Raposo é apenas uma tentativa de explicação do ensino programado. A continuação dos trabalhos, em que se está especializando, permitir-lhe-á oferecer-nos uma exposição mais completa e o resultado de observações e de experiências de grande utilidade para o conhecimento e aplicação das mais recentes inovações nesta matéria. Sem nunca esquecer, como justamente nos afirma, «que a técnica é um meio ao serviço da educação do Homem e não um fim em si mesma».

ÁVILA DE AZEVEDO