

ANA MARIA CABRAL DE MACEDO E SILVA

**PARA UMA ANTROPOLOGIA DA
PALAVRA**

**FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO
2010**

ANA MARIA CABRAL DE MACEDO E SILVA

**PARA UMA ANTROPOLOGIA DA
PALAVRA**

**ORIENTADORA:
PROF.^a DOUTORA PAULA CRISTINA PEREIRA**

**FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO
2010**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM
FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO
APRESENTADA À FACULDADE DE
LETRAS DA UNIVERSIDADE DO
PORTO

Agradecimentos

É com enorme satisfação que expresso a mais profunda gratidão a todas as pessoas que tornaram possível a realização deste trabalho.

Começo por agradecer a todos os meus professores, mestres de todas as idades, em especial aos professores da Faculdade de Letras da Universidade do Porto cujo magistério, ao longo dos anos da licenciatura, permitiu e acalentou o meu sonho pela filosofia. Aos professores que leccionaram o ano curricular, deste mestrado, a competência e estímulo que testemunharam.

À Faculdade de Letras da Universidade do Porto e ao Gabinete de Filosofia da Educação do Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, as condições indispensáveis para o desenvolvimento desta tarefa.

De um modo muito particular, agradeço à minha orientadora, Prof.^a Doutora Paula Cristina Pereira, pela confiança e interesse depositados neste trabalho, desde o primeiro dia, incentivando-me, em todos os momentos, a levar por diante o meu projecto, partilhando das dificuldades e fraquezas manifestadas. O seu incentivo e compreensão permitiram-me atingir os objectivos que pareciam longínquos. Perante o rigor e a crítica procurei dar resposta aos desafios mais exigentes.

Quero, ainda, destacar o meu sincero agradecimento ao Professor Joaquim Domingues, a quem dedico este trabalho, cujo alento e inspiração, no início deste projecto, constituíram uma preciosa ajuda para a sua concretização.

Agradeço à Assumpta, à Sílvia e à Vera, particularmente a esta, a presença e o apoio solidário, a disponibilidade e a convivência, onde, entre cafés e risadas, dividimos saberes e somamos angústias. A todos aqueles que me incentivaram a prosseguir nesta viagem pela forma entusiasta com que me apoiaram.

Por último quero expressar a minha eterna gratidão aos familiares mais próximos, pelo apoio incondicional em todos os momentos facultando a minha dedicação à materialização deste projecto.

- Ao meu filho e ao meu marido por tantas horas de ausência e algum fast food; à minha mãe pela dedicação e acompanhamento constantes; aos meus irmãos pela presença acrescida em todos os momentos.

A todos deixo o meu reconhecimento sincero.

Índice

Introdução	7
Siglário	11
I Parte	
Uma antropologia da palavra - Contributo para uma antropologia pedagógica	
Capítulo I - Álvaro Ribeiro - O trajecto de uma vida	
1.O filósofo e a obra (1905-1981)	13
Capítulo II - Em torno da concepção de filosofia em Álvaro Ribeiro	
1.A filosofia dos mestres	25
2.A filologia na senda filosófica	31
3.Quando a filosofia culmina na teologia	50
II Parte	
A razão que anima a filosofia portuguesa	
Capítulo I - A arte de educar	
1.Um modo português de filosofar	58
2.Alvor e valor da educação	63
2.1. Kant sob o projecto da modernidade	71
3.O projecto alvarino	78
4.A filosofia como liberdade de pensar - uma prioridade da educação	88
Capítulo II – Pedagogia e antropologia em Álvaro Ribeiro	
1.Da antropologia.....	99
2.O Homem – uma razão Almada	108
Notas para uma conclusão	116
Bibliografia	
1.Obras Instrumentais de Referência	119
2.Geral.....	120

História das Palavras

«As mulheres e os homens estavam espalhados pela Terra. Uns estavam maravilhados, outros tinham-se cansado. Os que estavam maravilhados abriam a boca, os que se tinham cansado também abriam a boca. Ambos abriam a boca.

Houve um homem sozinho que se pôs a espreitar esta diferença - havia pessoas maravilhadas e outras que estavam cansadas.

Depois ainda espreitou melhor: Todas as pessoas estavam maravilhadas, depois não sabiam aguentar-se maravilhadas e ficavam cansadas.

As pessoas estavam tristes ou alegres conforme a luz para cada um - mais luz, alegres - menos luz, tristes.

O homem sozinho ficou a pensar nesta diferença. Para não esquecer, fez uns sinais numa pedra.

Este homem sozinho era da minha raça - era um Egípcio!

Os sinais que ele gravou na pedra para medir a luz por dentro das pessoas, chamaram-se hieróglifos.

Mais tarde veio outro homem sozinho que tornou estes sinais ainda mais fáceis. Fez vinte e dois sinais que bastavam para todas as combinações que há ao Sol.

Este homem sozinho era da minha raça - era um Fenício.

Cada um dos vinte e dois sinais era uma letra. Cada combinação de letras uma palavra».

José de Almada Negreiros, *A Invenção do Dia Claro*

Introdução

Com a presente reflexão é nosso propósito revisitar conceitos do pensamento especulativo português, nomeadamente algumas teses de Álvaro Ribeiro, no que respeita à especificidade da sua filosofia.

O interesse por este trabalho, no âmbito da filosofia portuguesa, surgiu nos seminários da Prof.^a Doutora Paula Pereira, no ano curricular. Até essa data, tínhamos em mente outra investigação/ tema, numa área completamente diferente.

Na verdade, o *encontro* com o pensamento nacional (embora tardio) colocou-nos perante uma questão de princípio: - Intentar resgatar esse saber de cunho lusitano que os nossos pensadores quiseram edificar, vertido numa filosofia nacional, autónoma, fundada na cultura que nos caracteriza. Procurar perceber a génese deste pensamento, no passado recente, em vez de continuarmos a percorrer campos alheios ao nosso entendimento, constitui o desafio a que nos expusemos. Foi com paixão que abraçamos esta tarefa e ousamos incidir nos trilhos da filosofia portuguesa, arriscando aprofundar e clarificar os ensinamentos que avidamente fomos acolhendo ao longo do ano.

Após algumas leituras e outras tantas dúvidas sobre vários autores portugueses, pois todos mereceram a nossa maior atenção, o pensador que se nos revelou mais atractivo foi Álvaro Ribeiro, pela especificidade que encontramos na sua vida e no seu pensamento: O ânimo e vigor com que enceta todas as diligências que constituem o seu trajecto intelectual e político, desde muito jovem; o talento com que cinge o Movimento cultural, há muito iniciado, restaurando a estima e consideração que lhe merecem os mestres; o rigor e coerência com que defende as suas teses, inaugurando o modo de filosofar, em português; a coragem e determinação com que suporta todas as adversidades sem nunca se afastar do trilho filosófico.

Enfim, pela admiração que nos merece o pensador, injustamente mal amado, porque mal compreendido, no contexto hostil em que viveu, comprometendo o seu bem-estar por uma causa colectiva, incontestavelmente notável.

Álvaro, na qualidade de primeiro filósofo é, sem dúvida, um marco fundamental no jovem panorama especulativo nacional, a quem ficaremos eternamente devedores pela

audácia com que se debateu, toda a vida, por um Portugal mais culto, mais educado e mais livre; pela importância e dimensão conferidas à palavra, divisa da nossa humanidade.

Esta reflexão tem início com uma análise ao percurso de vida do filósofo, onde destacamos os momentos essenciais da sua existência, aqueles com que foi edificando a sua individualidade. Recordamos, depois, a obra que constitui o seu valiosíssimo legado, a partir da organização que lhe atribuem Braz Teixeira e Joaquim Domingues, devidamente estribada, pelos autores.

Percorrendo o seu trajecto especulativo, referimos as diferentes fases do seu pensamento e as diferentes ascendências que lhes deram origem. Torna-se pertinente abordar, ainda que de forma sucinta, as fontes da sua inspiração na medida em que Álvaro Ribeiro, apesar de se centrar na filosofia dos mestres portugueses que o influenciaram decisivamente, Bruno e Leonardo, funda o seu pensamento em referências clássicas: depois de uma fase platónica, faz a sua interpretação da doutrina aristotélica, permanecendo fiel a esta filosofia.

Uma das peculiaridades da filosofia alvarina, aqui trabalhada, é a afinidade que esta estabelece com a filologia. Daí o autor atribuir à poesia o lugar excepcional que consagra à filosofia. Referimos, também, a importância que o filósofo atribui à poesia de Pascoaes, Pessoa e Régio – seu poeta de eleição. A linguagem assume um papel determinante na filosofia alvarina, representando para o autor, a expressão autêntica de uma cultura. Neste sentido, a filologia apresenta-se como um pré requisito da filosofia, uma vez que através da análise filológica transparecem os valores tradicionais de um povo.

Dentro do mesmo tema, damos especial atenção à tese alvarina segundo a qual a transmissão de conhecimentos se funda na oralidade, no diálogo acroamático. Este termo aristotélico, conservado por Ribeiro, prende-se com a sua teoria da *arte de filosofar*, susceptível de ser difundida, por tradição, como todas as artes, de geração em geração.

Sobre a origem da linguagem, a posição alvarina é peculiar, não se insere nos padrões da época. Ela representa, para Álvaro Ribeiro, uma dádiva divina, um sopro da alma. A tese alvarina situa-se, decisivamente, longe das teorias evolucionistas que defendem a procedência fisiológica da linguagem, incapazes, segundo ele, de provar os seus enunciados.

Como não podia deixar de ser torna-se, manifestamente, necessária uma abordagem à tese alvarina que vem associar a teologia à filosofia, admitindo a presença da filologia. É interessante verificar que para Álvaro Ribeiro, a filosofia portuguesa só alcança o grau de

inteligibilidade acolhendo a tese segundo a qual a filosofia culmina na teologia. Esta teoria com origem em Santo Anselmo é, igualmente, abraçada por Sampaio Bruno e Leonardo Coimbra, astros do seu firmamento especulativo.

Na segunda parte do trabalho debruçamo-nos sobre diferentes momentos em torno das concepções alvarinas de *antropologia* e *pedagogia*, começando por salientar a importância da palavra para a *arte de filosofar*, focando seguidamente momentos essenciais do magistério alvarino exercido nos cafés de Lisboa juntamente com José Marinho, onde atraíram numerosos discípulos, alguns dos quais temos o prazer de acompanhar através da obra que produzem.

Considerando relevantes, para a realização deste trabalho, as raízes do conceito *educação*, procuramos traçar uma perspectiva da sua evolução ao longo dos séculos a partir da *Paideia* grega. Iniciamos o trajecto com o contributo que os Sofistas trouxeram para o terreno da educação, não obstante o mau uso que fizeram dos seus conhecimentos. No que respeita à cultura ocidental, tomamos como referência a filosofia platónica, que reproduz a socrática, onde a *Paideia* perde a dimensão política que possuía na prática sofística, alicerçando-se no ideal de liberdade. Passamos depois para Aristóteles, onde a educação é vista como actualização das potencialidades humanas. Observando as filosofias de Platão e Aristóteles, podemos presenciar um esboço da Filosofia da Educação, tendo em conta que as referidas teorias adoptam, já, uma dimensão pedagógica. Prosseguindo o nosso caminho, privilegiamos a perspectiva kantiana, sob influência de Rousseau, cuja teoria marcada pelo conceito de perfectibilidade, se encontra perfeitamente inserida no terreno conceptual da Filosofia da Educação, apesar do autor não fundamentar a sua tese nesta área.

Todos os autores mencionados desempenham, na nossa perspectiva, uma função relevante na teoria pedagógica alvarina, razão pela qual lhes atribuímos um lugar de destaque, no desenvolvimento do nosso trabalho.

No Capítulo I, da II Parte, sob o título *O projecto alvarino*, fazemos incidir a nossa reflexão sobre a trilogia que o autor dedica aos problemas educativos, aspecto fundamental do seu pensamento, onde a filosofia representa uma função indispensável na formação do homem. Referimo-nos às obras: *Escola Formal*, *Estudos Gerais* e *Liceu Aristotélico* – cerne da sua antropologia pedagógica, dedicada aos adolescentes.

Recordamos, seguidamente, a afinidade que o discípulo partilha, com o mestre, no plano educativo que ambos preconizam e a forma entusiasta e dedicada com que se

debatem por um País mais instruído, abrindo passagem à liberdade. A intenção destes intelectuais é converter Portugal numa nação livre e independente, traduzindo-se este gesto numa existência digna, no plano pessoal e colectivo. Este cuidado em elevar o nível cultural dos portugueses radica no ideal da *Renascença Portuguesa*, ao qual Álvaro Ribeiro se dedicou com toda a energia.

Antes de passarmos à análise do conceito, genuinamente alvarino, de *Razão Animada*, progredimos pela noção de antropologia cuja proveniência encontramos na antiga Grécia, aquando da viragem de um pensamento especulativo, centrado no Cosmos, para uma reflexão antropológica. Na pesquisa que procuramos fazer, demos especial atenção às antropologias de Kant e Heidegger, legitimando a escolha destas perspectivas pela novidade que apresentam, em confronto com as clássicas que tomamos por referência. É, ainda, nossa intenção mostrar a analogia que existe entre Kant e o filósofo portuense no que respeita ao conceito de *educabilidade* e, entre Heidegger e o autor da *Arte de Filosofar*, no que poderá ser entendido como uma antropologia da palavra, defendidas as divergências impostas pelos diferentes contextos filosóficos.

Terminamos a nossa reflexão com a obra alvarina de maior impacto, *A Razão Animada - Sumário de Antropologia*, atingindo o âmago da sua filosofia. A antropologia alvarina recusa a definição tradicional de homem e define-o de acordo com a sua concepção triádica do composto humano (corpo, alma e espírito) em estreita afinidade com a sua teologia, onde a alma exerce a função mediadora entre o corpo e o espírito. A concepção triádica assume repercussões importantes na questão da palavra e da sua origem. É a linguagem, e não a razão, que nos torna, radicalmente, distintos dos outros animais, sustenta Álvaro Ribeiro.

Na mesma linha referimos, ainda, a tese segundo a qual o pensamento, no seu curso evolutivo procede por três estádios (gnósico, sófico e pístico) num movimento ascendente, até se unir ao absoluto, vocação suprema a que aspira a condição humana.

Siglário

As siglas referem-se às obras citadas e apresentam-se segundo o ano da edição utilizada. Não se indicam aqui as referências bibliográficas na sua totalidade, remetendo-as para a bibliografia.

Siglas das obras de Álvaro Ribeiro:

<i>P F P</i>	O Problema da Filosofia Portuguesa (s. d.)
<i>L C</i>	Leonardo Coimbra (1945)
<i>S B</i>	Sampaio Bruno (1947)
<i>O P</i>	Os Positivistas (1951)
<i>A F</i>	Apologia e Filosofia (1953)
<i>A A F</i>	A Arte de Filosofar (1955)
<i>R A</i>	A Razão Animada (1957)
<i>E F</i>	Escola Formal (1958)
<i>E G</i>	Estudos Gerais (1961)
<i>L A</i>	Liceu Aristotélico (1962)
<i>E D</i>	Escritores Doutrinados (1965)
<i>L J R</i>	A Literatura de José Régio (1969)
<i>C P</i>	Uma Coisa que Pensa (1975)
<i>M L I</i>	Memórias de um Letrado I (1977)
<i>M L II</i>	Memórias de um Letrado II (1979)
<i>M L III</i>	Memórias de um Letrado III (1980)
<i>C D S</i>	Cartas para Delfim Santos (2001)
<i>D I I</i>	Dispersos e Inéditos I (2004a)
<i>D I II</i>	Dispersos e Inéditos II (2004b)
<i>D I III</i>	Dispersos e Inéditos III (2005)

I Parte

Uma antropologia da palavra

Contributo para uma antropologia pedagógica

Capítulo I - Álvaro Ribeiro - O trajecto de uma vida

1.O filósofo e a obra (1905-1981)

O magistério de Leonardo Coimbra, na Faculdade de Letras da Universidade do Porto e em tertúlias que se espalharam pelos cafés da cidade durante alguns anos, na década de 20, viria a dar ao panorama filosófico português um grupo de pensadores cujo talento e determinação veio consolidar o movimento intelectual, há muito iniciado por pensadores do norte, que passaria à posteridade sob a designação de Escola Portuense¹.

Álvaro Ribeiro, discípulo de Leonardo, despertou para a filosofia através do discurso eloquente do mestre. Não obstante a admiração que sentia pelo filósofo, e sob a sua influência, Álvaro soube traçar o seu próprio percurso especulativo na liberdade que a condição de pensador exige. Discípulo é o que se afasta do mestre inaugurando um novo caminho tendo como horizonte a luz que guiou os seus primeiros passos. A melhor homenagem que o filósofo pode prestar ao seu mestre está nestas palavras: «Admirei Leonardo Coimbra, que respeito como Mestre, professor e guia, mas nunca o tomei por modelo imitável ou inimitável» (*L J R*, p.72).

Álvaro Carvalho de Sousa Ribeiro, filho único de José de Sousa Oliveira Guimarães Daun e Lorena Ribeiro, e de Angelina Cândida de Carvalho, nasce na cidade do Porto, a 1 de Março de 1905, na Rua de Belomonte, nº19. «No mês de Marte, sob o signo da contenda, do conflito e do combate. No dia 1, como quem havia de abrir um ciclo, um caminho ou uma idade» (Domingues, 1997, p.22).

Os primeiros anos da infância de Álvaro são, particularmente, agitados pela condição profissional do pai, obrigando a família a constantes deslocações.

Em 1913 faz a primeira classe do Ensino Primário Elementar no Porto e no ano seguinte já se encontra em Lisboa, onde irá permanecer uns anos.

De 1917 a 1919 frequenta como aluno interno o Colégio Lacordaire, em Paris. Em 1920, de regresso a Lisboa, matricula-se no Liceu Camões, mas volta ao Porto, onde

¹ «Definimos “*Escola Portuense*” como o movimento cultural, literário e filosófico, que teve por núcleo geográfico a cidade do Porto, por limites temporais os anos de 1850 e 1936 (o que equivale a um período de cerca de três quartos de século) e por predicado capital o compromisso com a recriação original na condição portuguesa, quase um século passado sobre a crise mental do século XVIII, em que, erradicada a Escolástica, não se lhe achou sucedâneo» (Pinharanda Gomes, 2005, pp. 106,107).

passa a residir e matricula-se no Liceu Rodrigues de Freitas. Dois anos depois deixa o liceu e matricula-se no Colégio Almeida Garrett para, em 1923, voltar ao Rodrigues de Freitas e aí permanecer até terminar o curso geral dos Liceus. Por esta data já Álvaro Ribeiro participa das tertúlias leonardinas que iluminam os fins de tarde e a alma dos alunos nos cafés da baixa portuense.

Em Setembro de 1924, juntamente com António Teixeira Rêgo e o pai, José Teixeira Rêgo, o jovem Álvaro Ribeiro, passa uns dias em casa de Teixeira de Pascoaes, *o poeta de Amarante*. Este encontro com o poeta irá revestir-se de suma importância na vida do jovem Álvaro, posto que a poesia mantém, na tradição portuguesa, uma proximidade ontológica com a filosofia. Teixeira de Pascoaes é a referência poética de Leonardo Coimbra, tal como Guerra Junqueiro é a referência poética de Sampaio Bruno representando, ambos, marcos fundamentais do pensamento especulativo alvarino². José Régio vem a revelar-se o poeta de eleição de Álvaro Ribeiro ao considerar, entre outras coisas, que na poesia de Régio se espelha a filosofia leonardina. Na obra que Álvaro Ribeiro publica sob o título *A Literatura de José Régio* pode ver-se este pungente elogio ao poeta e ao mestre: «Se José Régio tivesse sido escolar da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, discípulo de Leonardo Coimbra, e consequentemente habilitado com os respectivos estudos técnicos e especulativos, chegaria a ser pela sua assídua aplicação ao trabalho, pela sua fecundidade criadora, pela sua cooperação social, sem dúvida, o maior, o mais existencial, o mais realizado filósofo português do século XX. (...) É todavia impressionante o paralelo temático, e até o paralelo tético, da obra literária de José Régio com a obra filosófica de Leonardo Coimbra (...)» (*LRJ*, p.76).

A esta exposição acrescentamos a tese de Joaquim Domingues para quem esta relação, entre o poeta e o filósofo, parecia estar destinada uma vez que as obras, levadas a cabo por ambos, falam a mesma linguagem, comungam do mesmo traço que lhes dá vida,

² «O nosso grande poeta Guerra Junqueiro atingindo a maturidade da razão adulta, revelou-se uma mui rara intuição filosófica, tornando incisivo o pensamento metafísico, que nele é sempre profundo, mercê da nítida flagrância duma imaginação igualmente opulenta na concepção e na expressão.

Conexo com a interpretação do pecado original...de Deus, com a definição imprevista do Demónio, Guerra Junqueiro ascendeu a culminâncias transcendentais em sua doutrina da oral cósmica. Assim, é legítima a ansiedade que se consagra ao aparecimento do volume em que vem arquivando as suas longas meditações» (Bruno, 1987, p. 351).

das mesmas tonalidades e do brilho intenso que emerge da alma para animar a imaginação e a criatividade no terreno filosófico e poético.

«O facto de Álvaro Ribeiro ter elegido o poeta d' *As Encruzilhadas de Deus* como inspirador e instigador da sua meditação pessoal – em paralelo com o que sucedera na relação entre Junqueiro e Bruno, ou entre Pascoaes e Leonardo - bem como o lugar cimeiro que lhe atribuía na vida espiritual portuguesa, para cuja máxima consagração apontava a expectativa do Super-Dante, anunciado na «Ontologia dos valores poéticos», revelam a que ponto ia a sua admiração por José Régio.

Enfim, se recordarmos que o autor da *Confissão dum Homem Religioso*, considerava estar a experiência mística *para além* da expressão estética; tal como o autor de *A Arte de Filosofar* fazia culminar as disciplinas filosóficas na teologia, fácil é traçar a linha que, colocando a par a via poética e a via filosófica, aponte como terceiro termo a via religiosa» (Domingues, 2002, p. 247).

A 7 de Julho de 1925 conclui Álvaro Ribeiro, o Curso Complementar de Letras no Liceu Rodrigues de Freitas. Nesse mesmo ano, inscreve-se na Faculdade de Letras do Porto e, simultaneamente, como aluno voluntário, na Faculdade de Direito de Coimbra. É uma fase decisiva na sua vida mas o jovem encontra-se dividido entre a filosofia, revelada pelo mestre, e a carreira que a família lhe terá destinado.

Em 1926 pede a transferência de Coimbra para a Faculdade de Direito de Lisboa mas acaba por não frequentar nenhuma. A opção está feita, no caminho tortuoso da filosofia, desde aquele encontro com Leonardo Coimbra, na sede da *Renascença Portuguesa*³, quando tomado de coragem, resolve procurá-lo e dizer-lhe da sua intenção de se matricular no curso de Filosofia. A resposta que encontra no filósofo não é animadora, muito pelo contrário. Leonardo Coimbra alerta-o, num discurso dissuasor, para grandes dificuldades se optar pela filosofia. No entanto, as palavras daquele que viria a ser o seu mestre, fortalecem ainda mais o espírito combativo do jovem, declarando-se disposto a correr todos os riscos que inerem na procura da verdade e na senda filosófica. Álvaro sente-se fascinado pelo desafio que a filosofia lhe revela, mas sabe, de antemão, que o

³ «A partir do círculo da Renascença Portuguesa e da Faculdade de Letras do Porto, um novo surto de vida filosófica é criado em Portugal. O surto da modernidade do qual somos testemunhas e actores» (Ferreira, 1995, p. 44).

terreno que o pode levar à verdade é incerto, como expressa Innerarity: «Fazer filosofia é subir a um palco móvel e escorregadio, no qual o mais provável é parecer ridículo, (...) onde nada está garantido e é sempre possível o fracasso» (Innerarity, 1995, p. 29).

Nesse mesmo ano, participa na criação da revista *Acção Republicana*. Ao que parece, em 1927 matricula-se na Faculdade de Letras do Porto, no 2º ano do curso de Ciências Histórico-Filosóficas.

Estamos, agora, em 1929, Álvaro Ribeiro continua a frequentar a tertúlia de Leonardo Coimbra, escreve alguns artigos para o semanário *República* e colabora nas revistas *Claridade* e *A Liberdade*. No ano seguinte, em 1930, juntamente com Adolfo Casais Monteiro e Manuel Maia Pinto, funda e dirige a revista que irá lançar as bases da *Renovação Democrática - A Princípio*, editada pela *Renascença Portuguesa*. É uma revista de âmbito cultural e político situada entre a *Seara Nova* (com a qual tem afinidades políticas e culturais) e a *Presença*, propondo-se levar a cabo, em política, o mesmo que a *Presença* fez em literatura: uma abertura «ao esforço por um pensamento político vivo e dinâmico, a que não sejam alheias as aspirações de todos os homens pela emancipação económica, cultural e espiritual» (Pinharanda Gomes, 2005, p. 68).

A 8 de Julho de 1931 conclui a sua licenciatura em Ciências Histórico - Filosóficas. Nesse mesmo ano é encerrada a Faculdade de Letras do Porto, “a menina dos olhos” de Leonardo⁴. Um golpe fatal para o filósofo e a desilusão de todos aqueles que acreditam no projecto cultural que ela representa.

Foi preciso esperar trinta dolorosos anos para que, em 1961, o Prof. Manuel Lopes de Almeida, Ministro da Educação, devolvesse à cidade do Porto a matriz intelectual, injustamente, roubada – a Faculdade de Letras.

Na mesma altura em que Álvaro Ribeiro conclui a licenciatura morre o pai, facto que vem piorar, significativamente, a situação económica já de si melindrosa. Os encargos familiares que deve assumir e a manifesta dificuldade em conseguir um emprego, fazem-no abandonar o Porto e tentar a sorte na capital.

⁴ No âmbito de uma reforma governamental, «a 12 de Abril de 1928, pelo decreto número 15365, foram extintas várias escolas da República, entre as quais figurava a Faculdade de Letras da Universidade do Porto. (...) O decreto concedia aos alunos inscritos antes de 1928 a possibilidade de concluírem na mesma escola, e com os mesmos professores, os seus cursos até 1931, isto é, por mais três anos lectivos» (*ML III*, p. 25).

Em Novembro do mesmo ano, faz exame de admissão no Liceu Pedro Nunes para o estágio de professor do ensino liceal mas é considerado incapaz para as funções docentes por apresentar uma voz fraca. Destroçado o sonho que acalentou durante anos, de exercer o magistério, e com a necessidade inadiável de ganhar o seu sustento e o da mãe, vê-se só e esquecido. Não poder proporcionar à mãe a tranquilidade merecida, é talvez a prova mais dura da sua existência. São tempos, deveras, difíceis, dias de solidão, horas amargas de angústia; o desespero e a impotência de um espírito criacionista, ante a inércia do *destino*.

O ano de 1932 é uma data marcante na vida de Álvaro. Terminara a sua licenciatura na, recentemente extinta, Faculdade de Letras e o país continuava a viver a instabilidade de uma certa crise de identidade, social e política, às quais Álvaro Ribeiro não fica indiferente. Juntamente com outros jovens, funda a Renovação Democrática⁵.

Em Junho de 1933, colabora em alguns jornais e consegue um emprego, modestíssimo que lhe garante, apenas, a subsistência no Commissariado do Desemprego onde exerce funções até Abril de 1938.

Entretanto o ano de 1936 irá abrir mais uma chaga na vida de Álvaro Ribeiro com a morte brutal e inesperada de Leonardo Coimbra, mestre e estrela do seu horizonte intelectual e académico. Foi imenso o sofrimento pela perda do mestre, como se poderá avaliar pelo seu desabafo a Delfim Santos: «Do meu desgosto, da minha dor, da saudade infinita – não quero escrever nem fazer literatura» (CDS, p. 88).

No ano seguinte, em 1937, no centenário do *Discurso do Método*, o pensador assinala a efeméride através de um artigo que publica em alguns jornais. O espírito atento e inquieto do filósofo move-se em direcção à mais elevada forma de pensamento.

Em 1938 deixa o Commissariado do Desemprego e passa a funcionário subalterno da Câmara Municipal de Lisboa. Em Janeiro de 1939, depois de ser promovido a escriturário contratado, é colocado no Serviço de Obras da Câmara.

⁵ Com as raízes mergulhadas no Porto, o movimento transporta os ideais da *Renascença Portuguesa*. O projecto parece arrojado e utópico mas a democracia, e a liberdade que ela promete, representam o sonho que querem ver realizado. É deste sonho que «surge a *Renovação Democrática*, cuja orientação pertence a três jovens escritores, Domingos Monteiro, Álvaro Ribeiro e Pedro Veiga, de filiação, respectivamente, em Teixeira de Pascoaes, Leonardo Coimbra e Fernando Pessoa. Dela fazem parte também Delfim Santos, Adolfo Casais Monteiro, António Alvim, Lobo Vilela, Mário de Castro e Eduardo Salgueiro. Nascido na Faculdade de Letras do Porto, onde estudaram quase todos os seus elementos (...) Quanto à sua actividade, circunscrita à crítica social e teorização de uma reforma político pedagógica, ela é pautada por dois princípios orientadores, claramente renascentista: defesa, simultaneamente, de um pensamento autónomo e livre, de base nacional e do primado da filosofia sobre a política (...)» (Gama, 1991, pp. 20, 21).

No dia 30 de Novembro do ano seguinte é nomeado escriturário de segunda classe. Nesse mesmo ano a mãe, na situação de viúva, deixa o Porto e vem viver com ele. Esta proximidade fortalece, ainda mais, os laços que os une. O vínculo é enorme, cresce a cumplicidade entre ambos e o domínio que a mãe exerce sobre ele. Álvaro desiste de pensar em casamento para não a contrariar.

Em 1942 é promovido passando a técnico de primeira classe do Fundo de Desenvolvimento da Mão de Obra⁶. Nesse mesmo ano conhece o Dr. António Júlio de Castro Fernandes que o irá ajudar nas dificuldades tornando menos amargo o seu quotidiano.

Em 1943, com a ajuda do amigo Eduardo Salgueiro, da Editorial Inquérito, inaugura a sua actividade na senda filosófica, depois de um longo silêncio na vida política, ao publicar *O Problema da Filosofia Portuguesa*, onde exprime uma manifesta preocupação, que irá ser motivo para outras publicações do autor, isto é, «como educar a humanidade, na condição da nossa cultura, para a felicidade e para a liberdade, em acordo com a anagogia de José Marinho» (Pinharanda Gomes, 2004, p. 238).

A intrínseca relação entre filosofia, pedagogia e política, princípio orientador da filosofia alvarina, explicita-se nesta obra que virá a ser o ponto de partida da filosofia nacional, justificando o modo de filosofar em português. A este propósito registamos as palavras de Pinharanda Gomes para quem a primeira obra que Álvaro Ribeiro publicou assume uma importância redobrada ao considerar que este livro « (...) divide no séc. XX a antropologia positivista e a antropologia realista» (Pinharanda Gomes, 2001, p. 37).

A partir desta reflexão inicial o filósofo irá materializar todas as suas preocupações numa série de teses, de cariz antropológico e pedagógico – político, que constituem a sua obra, e onde se tornam patentes os seus valores humanistas.

Em 1944 reúne os textos de Fernando Pessoa, por quem nutre especial simpatia, no órgão da *Renascença Portuguesa*, *A Águia*⁷. Em 1945, como funcionário da Junta Central

⁶ Hoje Instituto do Emprego e da Formação Profissional (IEFP).

⁷ «A Águia (1ª série, 1910-1911), fortemente inspirada na influência racionalista e jacobina dos pensadores portugueses, quais Sampaio Bruno e Basílio Telles. A Águia não tinha, porém, um programa de vida, o qual lhe veio a ser dado pelo grupo da “Renascença Portuguesa”, em 1912. Esse programa, guardado nos limites, expandiu-se ao longo da existência da revista (2ª série, 1912-1921, com a direcção de Pascoaes; 3ª série, 1922-1927, 4ª série, 1928-1931, 5ª série, 1932, com direcções colegiais, de que participaram Leonardo Coimbra, Teixeira Rêgo, Hernâni Cidade, e outros)» (Pinharanda Gomes, 1985, p. 23).

das Casas do Povo, do Ministério das Corporações, edita, em parceria com Manuel Couto Viana, o *Mensário das Casas do Povo*. No mesmo ano, publica por sua conta e risco, um trabalho sobre o filósofo Leonardo Coimbra, *Apontamentos de Biografia e de Bibliografia*. No ano que se segue, enquanto promotor e membro da *Sociedade da Língua Portuguesa*, desenvolve juntamente com Vasco Botelho do Amaral e Raul Machado campanhas a favor da língua pátria. Em 1947 segue-se uma obra dedicada a Sampaio Bruno, tal como fizera dois anos antes com o mestre. Em 1951 completa a sua primeira trilogia ao publicar *Os Positivistas*. Em 1952 torna-se tradutor e autor da *Guimarães Editores*. Nesse mesmo ano redige, para publicar no ano seguinte, *Apologia e Filosofia*, na colecção “Filosofia e Ensaaios” obra que traça o início da sua obra sistemática, seguindo-se *A Arte de Filosofar* em 1955. Em 1957 é publicada a obra de excelência do autor, *A Razão Animada*, que vem completar o ciclo. No mesmo ano, é lançado o 1º número do jornal «57»⁸. Em 1958, 1961 e 1962, publica as três obras de cariz pedagógico, respectivamente *Escola Formal*, *Estudos Gerais e Liceu Aristotélico*.

⁸ O *Jornal «57»*, publicação que surge vinculada ao movimento com o mesmo nome, faz a sua aparição no panorama cultural nacional em Maio de 1957- centenário do nascimento de Sampaio Bruno. Apesar da sua não regularidade foram publicados 11 números até à sua extinção em Junho de 1962.

O objectivo principal, dos seus mentores, através da publicação, é dar início a um novo ciclo na cultura portuguesa. O rosto do Movimento e do seu órgão e António Quadros mas o rol dos seus colaboradores revela-nos as figuras mais representativas do *escol* nacional empenhado na mudança qualitativa da cultura que vinha transfigurando Portugal, aos poucos. Falamos de Afonso Botelho, Agostinho da Silva, José Marinho, Álvaro Ribeiro, António Telmo, Orlando Vitorino, para citar apenas alguns. A preocupação destes intelectuais, os «novos», assim se denominavam, é a divulgação da nossa cultura que sucumbe à invasão de culturas estrangeiras, tornando-se necessário libertar a máscara que impede a expressão nacional.

O contexto em que emerge a publicação do *Jornal 57* não se revela muito favorável devido ao elevado número de analfabetos e também à censura paralisante do Estado Novo que alimenta uma população, cada vez mais, conformada. Desta feita a actividade da publicação desenvolve-se à margem da cultura instituída no entanto a sua acção resulta, favoravelmente, junto dos grupos universitários onde é bem acolhida.

Os textos publicados inserem-se no espírito da época desde a estética à literatura passando pela educação e o ensino contudo, o espaço privilegiado é reservado à filosofia portuguesa que desde Sampaio Bruno estimula as capacidades, criativas e genuínas, do homem português Este privilégio tem as suas raízes na *Renascença Portuguesa*. A via filosófico - cultural que o *Movimento «57»* se propõe encetar mergulha no Existencialismo, filosofia que apesar de estrangeira acolhe as filosofias nacionais autónomas sendo, por isso, apoiada pelos «novos».

O propósito deste movimento, desde o início, é demarcar-se do regime vigente e assumir-se como alternativa nacional a todos as correntes estrangeiras que mascaram a cultura portuguesa, revelando-se de fundamental o contributo do *Jornal 57* para a divulgação do pensamento português, decalcado nas origens, nos valores, nos costumes e nas tradições da alma nacional contudo, é identificado com a política do *Estado Novo* (cf. Gama, 1995, pp. 62, 65).

O ano de 1963 mostra-se particularmente dramático para o filósofo. Ainda a recuperar de uma operação, sofre o duro golpe da morte da mãe – a mulher de quem nunca se vira apartado⁹. Segue-se um período de grande fragilidade física e emocional. A perda é violenta e a dor torna-se insuportável « (...) porque a mãe é a primeira mulher na vida de cada homem» (Pinharanda Gomes, 2005, p. 122).

Em 1965 publica *Escritores Doutrinados* e em 1969 *A Literatura de José Régio*. Finalmente, em 1970, decide-se pelo casamento e nesse mesmo ano passa à reforma profissional. No ano de 1975 pública *Uma Coisa que Pensa*. Em 1977, 1979 e 1980 escreve e publica os três volumes de *Memórias de Um Letrado*. As três obras constituem a reflexão última de uma vida plena onde abundam dolorosos momentos, angústias e desgostos, mas também os melhores momentos de lucidez intelectual a que o pensamento pode aspirar, vertidos e convertidos numa filosofia dedicada à Pátria.

Álvaro de Carvalho de Sousa Ribeiro, morre a 9 de Outubro de 1981 em Cascais. Chega ao fim, no triste Outono, uma existência triste marcada pela condição de filósofo. Uma existência dedicada, à reflexão filosófica, na convicção de que esta representa o elemento essencial a toda a acção cultural, política e pedagógica. A sua vida representa o projecto Brunino a que Leonardo Coimbra vem dar continuidade, a procura de uma «liberdade criadora da cultura nacional humana» (Coimbra, 1926, p. 34).

A defesa de uma filosofia nacional, enquanto expressão de um pensamento que se quer autónomo e afastado das filosofias impostas e importadas, foi o seu estandarte. Contra a política instituída, defendeu o modo de ser e de pensar, genuinamente português, fazendo irromper uma filosofia Nacional, estrela guia de uma Nação, mostrando que só um povo culto é capaz de rasgar as nuvens negras do seu horizonte¹⁰. Como teremos oportunidade de ver, no Cap. I da 2ª Parte. deste trabalho, a filosofia alvarina está, em génese, muito actual, no que diz respeito ao processo educativo.

⁹ «Ainda o médico me não havia dado alta, já eu me erguia do leito de convalescente para prestar o último socorro, a última palavra, o último olhar a quem neste mundo mais amei, desde o meu nascer até ao seu morrer. (...) minha mãe libertava-se dos laços que prendiam a sua alma nobre ao corpo purificado pela extrema-unção, interrompia o convívio afável com seus familiares, e deixava à minha razão de crente a esperança religiosa da comunicação no Além» (LJR, p. 16).

¹⁰ Ao nível da escolaridade, a reforma prevista por Álvaro Ribeiro, tanto para o liceu como para o ensino superior implicava que todas as instituições, enquanto veículos de educação, se submetessem aos princípios da filosofia portuguesa (cf. Gama, 1991, p. 57).

Apesar da clareza de pensamento parece-nos não ter sido compreendido o magistério alvarino. Nunca lhe foi atribuído o valor de um pensador, pelo contrário, Álvaro foi vítima de difamadores e maldizentes, numa época que se caracterizou pela luta, constante, contra o regime político do Estado Novo¹¹. Decorrente da política salazarista, acabaria por ser marginalizada a obra e o autor, como refere Pinharanda Gomes: «*O Problema da Filosofia Portuguesa* abre um ciclo mental do século XX português, gerando um longo, complexo e por vezes confuso debate em que as teses alvarinas, ou não foram entendidas, ou foram extrapoladas, ou, ainda pior, foram tidas como de impossível realização. Todo o debate se centrou em questionar se há ou não há filosofia portuguesa» (Pinharanda Gomes, 2005, p.129).

Presentemente as condições parecem apontar em sentido bem diferente. Um grupo de discípulos, que constitui a 3ª Geração do magistério de Leonardo Coimbra, tudo tem feito para que a filosofia portuguesa teça a malha cultural que Portugal merece. A via especulativa inaugurada por Sampaio Bruno, na qualidade de primeiro filósofo, e abraçada por Álvaro Ribeiro, através do criacionismo de Leonardo Coimbra, cumprindo o ideal da *Renascença Portuguesa* segue o caminho inspirador da arte de filosofar¹².

¹¹ *Estado Novo* é a designação do regime político totalitário e conservador, de inspiração católica, que vigorou em Portugal desde 1933 até 1974 e cuja centralidade repousava na figura do seu fundador, António de Oliveira Salazar.

O Governo autoritário do *Estado Novo* concentrava os poderes legislativos e executivo, na figura do Presidente de Conselho de Ministros, que conduzia os destinos da Nação a seu belo prazer.

O *Estado Novo*, ou salazarismo, como era também designado, apoiava-se num único partido, a União Nacional, assumindo-se como um Governo anti-democrático e corporativista a partir das estruturas que criou para consolidar o seu poder, através da criação de uma poderosa polícia política (PIDE) que controlava toda e qualquer agitação social ou tentativa de oposição ao regime.

O sistema educativo do salazarismo é marcado por uma política nacionalista e ideológica centrada nos valores nacionais vigentes e um forte sentido patriótico, na perspectiva cristã da moral e dos bons costumes, em que se destacava um elevadíssimo índice de analfabetismo o que impedia a população de se manifestar, criticamente, face à situação política.

Nos longos anos em que vigorou este regime, autocrático, o país definhou, *orgulhosamente só*, a nível científico, tecnológico e cultural alheio ao progresso verificado nos outros países ocidentais, até que foi derrubado em 25 de Abril de 1974. (cf. Medina, 2000, pp. 163,169); (cf. Paço, 2008, pp. 15,19).

¹² «(...) um dos objectivos da *Renascença Portuguesa*, se não o principal, foi o de despertar a atenção para os valores nacionais, embora não estivessem fechados a toda a movimentação cultural europeia, mas sem que isso provocasse o adormecimento dos nossos mais altos ideais e a realidade nacional e seu destino. Era necessário que o povo português tomasse consciência do seu verdadeiro valor e da sua riqueza espiritual. Será de notar que este despertar para um certo patriotismo é sempre acompanhado por uma afirmação de valores espirituais, que têm como base uma filiação nos princípios cristãos originários» (Natário, 2007, p. 59).

Esta é a divisa dos discípulos de Álvaro Ribeiro que ao acolherem, vigorosamente, a mensagem do mestre têm revelado, ao longo do fecundo trabalho desenvolvido, que a humildade e a partilha são a bênção e a mais-valia que receberam da cátedra alvarina.

«Álvaro Ribeiro, juntamente com José Marinho, foi o epígono de Leonardo e, como ele, ao ascender a mestre, criou uma escola destinada a formar não discípulos dóceis, fiéis e passivos, mas epígonos a quem cumpre adiantarem-se no caminho aberto, na *heroicidade do espírito*. Poderá hoje o povo a quem pertencem, identificá-los ou não, reconhecê-los ou não. Mas deles depende o destino da pátria» (Vitorino, 1995, p. 191).

Um breve olhar sobre o legado alvarino revela-nos que têm sido vários os autores que se interessaram por organizar a obra do filósofo de acordo com certas características que pensam ser relevantes. Nós optamos por destacar, apenas, os trabalhos conduzidos por António Braz Teixeira e Joaquim Domingues por nos parecerem os mais lógicos e considerarmos que os dois se complementam.

António Braz Teixeira, discípulo do pensador, apresenta a solução que, no seu entender, deve respeitar a evolução que a obra alvarina revela. Assim, partindo do seu primeiro livro, de 1943, *O Problema da Filosofia Portuguesa*, todos os outros seguem uma ordem cronológica, em cinco tríades, correspondendo às cinco fases do seu pensamento especulativo:

1ª - 1943-1951 – Homenagem aos mestres através da publicação das obras: *Leonardo Coimbra*, *Sampaio (Bruno)* e *Os Positivistas*;

2ª - 1953-1957 – Período de plena maturidade cujas obras de cariz sistemático são: *Apologia e Filosofia*, *A Arte de Filosofar* e *Razão Animada*;

3ª - 1958-1962 – Reflete sobre problemas educativos e antropológicos: *Escola Formal*, *Estudos Gerais* e *Liceu Aristotélico*;

4ª - 1965-1975 - Considera as obras que relacionam a filosofia e a literatura: *Escritores Doutrinados*, *A Literatura de José Régio* e *Uma Coisa Que Pensa*;

5ª - 1977-1980 - Nesta última fase (idade) se inserem os três volumes das *Memórias de um Letrado*.

Por seu lado, Joaquim Domingues¹³, apesar de concordar com esta divisão, recorre às memórias do autor e acrescenta, ao itinerário do filósofo, um período anterior a 1943 que cinge em quatro fases: - a 1ª destas fases vai, sensivelmente, até 1920; a 2ª: até 1926, a 3ª: decorre, mais ou menos, até 1934 e a 4ª corresponde a um período de silêncio resgatado, apenas, em 1942¹⁴. A última fase deste itinerário corresponde, para o referido autor, à divisão traçada, anteriormente, por António Braz Teixeira.

Muito mais haveria para dizer sobre a obra de Álvaro Ribeiro. A vasta produção do filósofo não se reduz às obras que aqui referenciamos. Segundo Joaquim Domingues, o legado do filósofo português «(...) em rigor, ultrapassa largamente o que deixou impresso, em dezasseis volumes, cerca de três centenas de artigos, entrevistas e depoimentos, em catorze traduções e doze prefácios, para além dos muitos textos saídos anonimamente» (Domingues, 1977, p.72).

O privilégio ímpar que a herança alvarina representa torna-nos responsáveis pela difusão do seu pensamento. O valiosíssimo projecto que ousou empreender nas vertentes, filosófica, antropológica e pedagógica, agitando e despertando as mentalidades da época, mantém-se até hoje sob o compromisso de filosofarmos na língua de Camões, orgulhosos da nossa portugalidade, da audácia e determinação que animou os nossos antepassados, navegadores, decididos a dar *novos mundos ao Mundo*.

¹³ Joaquim Carneiro de Barros Domingues, pensador e ensaísta, tem dinamizado um amplo debate em torno do pensamento nacional incidindo, particularmente, o seu trabalho nos pensadores do Norte. Joaquim Domingues, como se tornou mais conhecido, é um profundo conhecedor da obra alvarina à qual tem dedicado grande parte do seu estudo. Da sua vasta obra, destacamos *A Filosofia Portuguesa para a Educação Nacional*, um dos livros que despertou em nós o desejo de conhecer de perto a *Filosofia Portuguesa*, em geral, e a filosofia alvarina, em particular.

O rigor e a competência que imprime à sua investigação, no seio da cultura portuguesa, assim como o diálogo e a partilha do seu saber, são reveladores da cátedra que o formou. Acreditamos que a fidelidade e a dedicação de Joaquim Domingues, à causa do *Movimento da Filosofia Portuguesa*, asseguram a sua continuidade e o seu êxito.

¹⁴ O primeiro destes quatro períodos, assim tipificados, corresponde «à educação familiar e à primeira fase da educação da formação escolar, a idade mimética, decorreu até cerca de 1920; o segundo, marcado sobretudo pela relação catártica e fascinatória com Leonardo Coimbra, a idade poética, ter-se-á prolongado até 1926; o terceiro, cujo termo se pode colocar por 1934, foi a época de mais vibrante empenhamento político; daí em diante decorreu um decénio de silêncio e crise de que emergiu a partir de 1942» (Domingues, 1997, p. 21).

Como refere Pascoaes, na obra que tão bem caracteriza o *génio português*, «As Descobertas foram uma obra essencialmente portuguesa, porque o génio português, encarnado em Camões, lhe deu a forma espiritual, sublimada e eterna.

Não devemos ao acaso a glória imortal de *Os Lusíadas*...» (Pascoaes, 1998, p.19).

A obra alvarina comunga da mesma aventura que levou os navegadores do nosso passado ancestral *por mares nunca dantes navegados*, aventura que não se consumiu na lonjura dos séculos: existe em todos aqueles que sentem o pulsar deste país e lutam pela essência da nossa cultura, à margem dos ideais racionalistas; existe no filósofo e no poeta e, em todos aqueles que ousam ser grandes como os misteriosos oceanos que enfrentaram os homens desta pequena nação, com alma de gigante.

Capítulo II - Em torno da concepção de filosofia em Álvaro Ribeiro

1.A filosofia dos mestres

O que iremos abordar ao longo deste capítulo prende-se com o conceito de filosofia em Álvaro Ribeiro, o pensador que soube «*desvendar* a existência de uma autêntica filosofia nacional» (PFP, 1943, p.74), sendo que até essa altura, 1943, o que constitui o traço da nossa portugalidade, o modo português de filosofar ou era desconhecido ou ignorado, diluindo-se o conceito de filosofia portuguesa.

Filosofia portuguesa significa, para Álvaro Ribeiro, filosofar em português, ou seja, a forma de pensar intrínseca à língua portuguesa, da qual inere um modo peculiar de ser e sentir. Deste modo, como defende o autor, não é comentando os textos de filósofos estrangeiros que se faz filosofia, tal atitude é antifilosófica. Filosofar é criar, é conceber, é elevar o pensamento, é ter a capacidade de imaginar. Filosofar implica trabalho intelectual, árduo, é um questionamento incisivo e arrojado de constante reflexão. Por conseguinte, em filosofia não há modelos, cada filósofo é único como único é o seu pensamento, num determinado contexto espaço /tempo.

Começaremos por apresentar a filosofia tal como o filósofo português a concebeu, isto é, nas intrincadas relações que ela estabelece com a filologia e com a teologia. Segundo o pensador «o problema da filosofia portuguesa adquire um aspecto social ou, seja, escolar» (PFP, p.74) e, nesse sentido, podemos dizer que tanto a filosofia como a pedagogia alvarinas se apresentam como as duas faces da mesma moeda, o que significa que elas conservam a sua identidade, revelando uma unidade.

A evolução do percurso especulativo de Álvaro Ribeiro, fruto de variadas influências, tem a marca indelével do ensino ministrado na Faculdade de Letras do Porto e essa tatuagem que a escrita alvarina denuncia, faz dela um marco fundamental no tecido cultural português, assumindo o delicado estatuto de *Filosofia Portuguesa*.

Álvaro, que desde muito cedo despertara para a política, acaba por se deixar arrebatar pela lição de Leonardo Coimbra, como já tivemos ocasião de referir, e abre lugar a uma atenta e demorada reflexão filosófica que irá ocupar todo o seu ciclo de vida.

Foi a eloquência do discurso leonardino que cativou Álvaro Ribeiro mas o fascínio e a confiança que depositava no mestre influenciou, decisivamente, a opção que fez pela filosofia.

No primeiro livro da sua trilogia de memórias Álvaro faz questão de homenagear o mestre, elogiando a sua acção e sublinhando a relevância que assume, para si, a figura do filósofo criacionista. «No protocolo, isto é, na primeira folha deste livro de memórias, seja lícito ao autor evocar a figura de Leonardo Coimbra, mestre, didacta e educador. Sem o auxílio da sua palavra protectora e amiga, jamais teria eu adquirido confiança no meu próprio pensamento, nem alcançaria na maturidade a liberdade pessoal de expressão» (*MLI*, p. 11).

Contudo, e apesar da forte influência leonardina sempre presente no decurso do seu pensamento, o discípulo cumpre o preceito e afasta-se do mestre conquistando o seu próprio espaço dentro da tradição¹⁵. É de salientar que a esta tradição não é alheia a posição assumida por Sampaio Bruno, também ele figura de referência do universo filosófico alvarino. Considerado por Álvaro Ribeiro o primeiro filósofo português encontramos no pensamento brunino as linhas de força que definem a filosofia de Álvaro Ribeiro, via Leonardo Coimbra. Nesta perspectiva, poderemos dizer que Sampaio Bruno, Leonardo Coimbra e Álvaro Ribeiro constituem as três primeiras gerações do pensamento Nacional, autónomo, nomeadamente no que concerne à posição antipositivista, que todos assumem, e ao estatuto que conferem à teologia, superior ao das ciências sociais. Esta, é a tese defendida por Joaquim Domingues, autor de *Filosofia Portuguesa para a Educação Nacional*, que passamos a citar:

«Era necessário manter vivos os laços entre quantos partilhavam a inspiração comum, sobretudo os discípulos de Leonardo. E, a partir daí, começar a dar consistência, vulto e realidade à tradição em que haveria de firmar-se o movimento futurista de criação de uma sociedade superior – criar a Sociedade dos Homens à imagem do Reino de Deus.

¹⁵ «Um Mestre é assim um ser entre divino e demoníaco ao qual se não aplicam as comuns medidas humanas. Assim sendo, ele é uma mais séria, intensa e autêntica expressão de humanidade que em nós políticos da cidade, religiosos do templo, pensadores de gabinete ou artistas da obra, pode estar na obra representada mas não se exprime na vida» (Marinho, 2001, p. 211).

Os dois pequenos volumes consagrados a Leonardo Coimbra e Sampaio Bruno inserem-se nesse movimento, dando uma primeira resposta ao que ficara indeciso no livro inicial e, simultaneamente ao desafio de Eudoro de Sousa. Aí se mostra como a tradição da filosofia portuguesa ia já na terceira geração. Ousadia notável, que dá a medida do génio do filósofo.

Capaz de patentear como o Porto fora o centro do movimento espiritual que tornara possível o percurso agora dos discípulos de Leonardo.

Ao colocar o problema neste plano – filiando a Renascença Portuguesa em Bruno e Junqueiro e dando-se e si mesmo como herdeiro do movimento por intermédio de Leonardo e Pascoaes –, *ipso facto* estava recomeçada a tradição que era a pedra de toque de *O Problema da Filosofia Portuguesa*. Faltava apenas saber se ela teria continuidade. Foi o que Álvaro se empenhou daí por diante em assegurar, desenvolvendo um pensamento pessoal que era a interpretação actual do que, por sua vez, recebera» (Domingues, 1997, pp. 66, 67).

A primeira fase do percurso especulativo de Álvaro Ribeiro revela algumas posições marcadamente platónicas porém, mais tarde, o pensador deixa-se influenciar pela filosofia espiritualista francesa dos séculos XIX e XX, nomeadamente, por Hamelin, Boutroux, Ravinsson e, em especial, por Henri Bergson. Já na idade adulta verificam-se mudanças muito significativas no seu pensamento. Afasta-se de Platão e decide-se por uma interpretação pessoal do aristotelismo, para o que terá, certamente, contribuído a filosofia leonardina e a longa correspondência que, entretanto, troca com o filósofo e amigo, Delfim Santos, que se encontra na Alemanha a exercer as funções de leitor na Universidade de Berlim. É neste contexto, de algum modo privilegiado, que Delfim Santos lhe terá facultado o acesso às últimas produções filosóficas publicadas na Alemanha¹⁶. Tudo leva a crer que terá sido esta fecunda troca de correspondência entre os dois amigos, que terá despertado em Álvaro Ribeiro uma actualização das doutrinas e do rigor aristotélicos, posição que irá assumir ao longo do seu trajecto filosófico, nomeadamente no que concerne à sua pedagogia.

¹⁶ «Tenho estudado alemão, e procurado ler as melhores obras do idealismo alemão. Já em tempos lhe pedi livros, que lhe pagaria quando V. chegasse a Lisboa, pois bem sabe que já ganho mais alguns escudos. Se V. encontrar em 2ª mão, e em conta, volumes de Hegel, Schelling e Fichte pode mandá-los, porque fico com eles ou coloco-os entre amigos» (C D S, p. 142).

«Álvaro Ribeiro descobriu em Aristóteles o mestre da tradição portuguesa da arte de pensar. Toda a sua obra de propedêutica se ordena em torno dos conceitos lógicos de Aristóteles, que adequa ao pensamento português. Arquitecto da instrução primária (*Liceu Aristotélico*, 1962) e da instrução superior (*Estudos Gerais*, 1961) segundo o esquema iniciático de Aristóteles, vazado em moldes existenciais, Álvaro ainda iniciou a introdução à lógica de Aristóteles (*Uma Coisa Que Pensa*, 1975) a que aportou a lógica moderna, mas a morte não lhe permitiu levar a efeito o longo estudo que estava escrevendo sobre a filosofia aristotélica, e que se achava incompleto, quando o autor faleceu» (Pinharanda Gomes, 2004, p. 43).

Este enunciado é defendido por Pinharanda Gomes, a quem coube o privilégio de participar das tertúlias alvarinas, nas quais o lema do convívio era a partilha, em prol da filosofia portuguesa, tornando-a mais rica e, acima de tudo, conhecida.

Uma vez aqui parece-nos oportuna uma, muito breve, reflexão acerca da personalidade filosófica de Leonardo Coimbra, partindo do testemunho de um dos seus discípulos:

«A filosofia de Leonardo Coimbra é o que podemos chamar uma filosofia de excelência – filosofia de excelência, quer dizer, filosofia que não se limita a compreender e explicar o que é dado na imediata representação do Mundo, nas relações próximas com o Ser. Na sua filosofia o pensamento e o real revelam-se ao homem como carência do que é superior e trânsito para o que é superior. É uma metalógica e uma metafísica, quer dizer exercício do espírito que se não contenta de discorrer, tendo o discurso como fim, que não se contenta da correlação do homem ao cosmos externo mas perscruta além. É também uma metabiologia, uma metapsicologia, uma metasociologia» (Marinho, 2001, p. 115).

Como acabamos de ver, segundo José Marinho, a atitude de Leonardo Coimbra é única, é de «alguém que expõe as próprias ideias, ou, melhor dizendo, o pensamento próprio, um Mestre de filosofia e não um professor que dite o pensamento alheio com mais ou menos formal fidelidade» (Marinho, 2001, p. 133).

Leonardo foi uma figura proeminente da cultura portuguesa. A posição política e ideológica que assumiu na época constitui um forte incentivo ao aparecimento do pensamento nacional. Leonardo conseguiu, como ninguém, transmitir os valores da cultura

portuguesa aos seus discípulos¹⁷. Na Faculdade de Letras do Porto, e fora dela, a postura leonardina foi sempre a de um mestre, um educador convicto da influência e do poder das suas palavras no espírito dos jovens alunos. Não obstante a capacidade contagiante de que dispunha, a firmeza do seu discurso, Leonardo Coimbra reunia, em si, as características necessárias a tão nobre missão, de acordo com o testemunho alvarino.

«Só o crente pode ser mestre, só o homem esperançado é capaz de conceber os argumentos, as provas e as demonstrações que iluminam e aquecem as almas dos seus conviventes. O didacta que se limite a expor o que lhe é prescrito por um sumário, segundo a ordem de um programa, para habilita o aluno a responder a um interrogatório ou exame; o didacta que não exerça a crítica, que não formule juízos de valor, que não relacione as ideias com os sentimentos; enfim, o didacta que não se entusiasme, - realizará um ensino frio, baço e infecundo» (AF, pp. 71,72).

A formação científica de que dispõe no campo da matemática e da biologia, fazem de Leonardo Coimbra um pensador multifacetado. Como acontecera já com Sampaio Bruno, cujo pensamento se opõe à corrente positivista, também o pensamento leonardino, colocado muito à frente do seu tempo, foi mal compreendido pelos seus contemporâneos pois as suas reflexões inscrevem-se numa atitude espiritual contrária às teses positivistas, florescentes na época, e ao mesmo tempo em plena dissonância com o empirismo e o racionalismo. A doutrina criacionista enquanto *filosofia da liberdade*, como ele a definiu, é uma reacção viva ao positivismo e um espaço de reflexão ético, estético, pedagógico, político e religioso. Contrariamente ao *cousismo* que mutila a realidade, retirando-lhe o que ela tem de único e irrepetível, conduzindo à petrificação do homem e do pensamento, o criacionismo fundamenta-se na vontade, na liberdade e num claro optimismo. Traz implícito o dinamismo e a criatividade, sendo a vida concebida como um mistério cujo acesso privilegiado é o pensamento¹⁸.

Apesar de se pautar por uma atitude espiritual, contrária às posições empirista e racionalista, como referimos antes, a filosofia de Leonardo Coimbra acolhe os dados experienciais. No criacionismo leonardino, o conhecimento resulta de uma actividade

¹⁷ «O magistério de Leonardo, continuou no dos seus discípulos Marinho e Álvaro e vem, pelos discípulos destes até às novas gerações, a exemplo, entre outros, dos grupos que se reuniram em torno das revistas *Leonardo* e *Teoremas da Filosofia*» (Borges, 2002, p. 375).

¹⁸ (cf Marinho, 2001, p. 132).

racional que organiza intuições, por isso o pensamento é a realidade mais indubitável e profunda, ou seja, na tese leonardina só é real o pensamento. Isto não significa que este seja a única realidade, significa sim que o pensamento é construtor da realidade, daí que conhecer seja sobretudo uma atitude. É, no âmbito da realidade espiritual (estética, moral e religião) que o criacionismo se mostra em toda a sua força e originalidade¹⁹.

Na filosofia de Leonardo Coimbra *o homem é o obreiro de um mundo a fazer*, o que quer dizer que a ideia criacionista está presente em todas as manifestações da actividade humana onde o homem desempenha um papel fundamental uma vez que participa na criação do Mundo. «O pensamento criacionista não é criacionista por criar a realidade, mas por se adaptar a ela em espírito de verdade e de liberdade» (Pinharanda Gomes, 2004, p. 89). É um pensamento relacional. Pensar é estabelecer relações e conhecer é ir mais além da existência das coisas, não “cousar” no utilitarismo nem no pragmatismo. Conhecer implica a promoção e a afirmação do próprio Homem, daí o seu pensamento se aplicar à filosofia da educação.

¹⁹ (cf. Pimentel, 2000, pp. 64, 65); (Pinharanda Gomes, 2004, p. 87).

2.A filologia na senda filosófica

Antes de reflectirmos sobre a tese de Álvaro Ribeiro que assenta no vínculo entre filologia e filosofia, impõe-se-nos uma pequena viagem percorrendo termos essenciais da sua filosofia tais como: *Verbo, Logos e Palavra*, tendo em conta as alterações impostas pelo trajecto temporal que tem início na Grécia clássica e termina no Cristianismo.

O termo *Logos*, de origem grega, começou por querer significar a *palavra escrita* ou *falada*, isso é, o *Verbo* mas, a partir de Heráclito, ela amplia o seu significado e assume o conceito de *Razão*, querendo significar, simultaneamente, a capacidade racional do ser humano e o princípio cósmico ou origem do Mundo. O conceito *Logos* vem substituir a visão mística, assume-se como um termo de natureza filosófica e vai modificando o seu significado de acordo com as diferentes escolas. Na teologia cristã, o mesmo termo refere-se à *Palavra Divina* (Génese) e identifica-se com Deus feito homem: Jesus Cristo (Evangelho de S. João). No primeiro Livro da Bíblia, o Livro das Origens, podemos ler o seguinte: «No princípio quando Deus criou os céus e a terra, a terra era informe e vazia, as trevas cobriam o abismo e o espírito de Deus movia-se sobre a superfície das águas. Deus disse: *Faça-se a luz*. E a luz foi feita» (Génese, 1:3).

Temos assim que da palavra (momento de Inspiração divina), dimensão gnoseológica, passa-se à acção (momento da criação), dimensão ontológica. Deus, princípio criador, tudo criou através da Sua palavra. A palavra, sopro divino, gerou a vida e a linguagem, que sendo um atributo de Deus, passa a pertencer ao Homem, sem deixar de pertencer ao Criador.

É neste sentido que a filosofia alvarina, de concepção criacionista, atribui à linguagem a capacidade criadora que lhe pertence desde sempre. O termo *Logos* quer significar, simultaneamente, razão e palavra – uma razão que é criadora e capaz de se comunicar, sendo através da vontade divina, que o homem colabora no mistério da criação.

No Antigo Testamento, como vimos, o termo *Logos*, representa a palavra de Deus a partir da qual se dá o acto da criação, mantendo sempre o mesmo significado enquanto no Novo Testamento o termo surge variadas vezes com diferentes significados. No Prólogo do seu Evangelho, João pretende mostrar Jesus como sendo a essência de Deus. «No princípio havia o Verbo; o Verbo estava em Deus. No princípio Ele estava em Deus. Por Ele é que tudo começou a existir; e sem Ele nada veio à existência» (Evangelho de S. João, 1:1).

Em S. João, o *Logos* assume uma dupla objectivação. No início do Evangelho identifica-se com *palavra* criadora e fonte de vida²⁰. O *Logos* é Deus, *força criadora*, mas posteriormente o *Logos* é salvação, quando São João nos revela o mistério da encarnação: «O *Logos* se fez carne e habitou em nós». O *Logos* encarnou e fez-se homem. Adoptou a natureza humana para nos salvar cumprindo, assim, os desígnios do Pai. O *Logos* identifica-se com a palavra divina mas também com Jesus Cristo que por sua vez representa Deus. Em todo o caso é Jesus quem nos revela a existência de Deus e contemplar Jesus Cristo é contemplar o Pai.

Ou seja, Deus é princípio e fim. É o único construtor do Mundo e a palavra de Deus é a manifestação divina no homem, o meio através do qual Deus lhe concede a possibilidade de atingir o conhecimento, a Verdade. O homem une-se ao Criador através da palavra. Pela palavra foi criado e torna-se criador por vontade suprema, tal como diz S. João, o *Logos* é força criadora²¹.

A relação entre filologia e filosofia, herança valiosa da *Renascença Portuguesa* e da Faculdade de Letras do Porto, está na génese do pensamento especulativo alvarino. Para o pensador a filosofia portuguesa, considerada um dos géneros da literatura, está vinculada à filologia. É por esta razão que o filósofo atribui às poesias de Pascoaes, Pessoa e Régio, o lugar privilegiado que concerne à filosofia.

Dada a infinita possibilidade que a palavra tem de poder significar, a filologia surge, em Álvaro Ribeiro, como a ciência da linguagem verbal no seu movimento diacrónico.

Segundo Franco, uma vez abandonada a tese do transformismo²² sobre a origem da linguagem, por falta de evidência, o filósofo adopta outra atitude em relação ao tema:

²⁰ «O início do evangelho de S. João tem sido, ao longo dos tempos, objecto de diferentes interpretações para traduzir a substância divina. Foi dito como Acção, como Liberdade, como Razão, como Absoluto; o que se prende, na tradição filosófica ocidental, com um esforço da razão na procura da verdade e da inteligibilidade, na tentativa de encontrar a unidade» (Pereira, 2006, p. 45).

²¹ Registamos, a propósito, as palavras de Leonardo Coimbra no que concerne à sua filosofia criacionista: «A criação é feita de *palavras vivas* e não há discurso sem pensamento que o forme; e, por isso, o Universo é *suspenso da palavra de Deus*. É este o sentido profundo do «Logos» do quarto Evangelho» (Coimbra, 1964, p. 65).

²² Tese que defendia a transformação da linguagem animal em humana, isto é, em palavras.

«Álvaro Ribeiro foi assim levado a aceitar uma ciência da linguagem verbal, pois lhe parecia que o mistério da palavra podia e devia ser estudado com proveito do homem, ainda que talvez não totalmente compreendido pois era da natureza misteriosa da palavra ser infinitamente significativo. (...) A responsabilidade que a palavra conferia ao homem, responsabilidade essa que deve ser vista em paralelo com a escatologia de Sampaio Bruno e a sua ideia que o dever do homem consistia em ajudar a natureza (e a natureza do espírito) a evoluir, levou ainda Álvaro Ribeiro a encarar essa ciência da linguagem como a chave fundamental de todos os estudos humanísticos e em particular, dada a relação de continuidade entre a palavra e o conhecimento, da filosofia» (Franco, 1995, pp. 55,56).

É através da análise filológica, que estudando as obras literárias de um povo ou civilização, dentro de determinada época, isto é, devidamente contextualizada, se poderá determinar o grau de cultura e o nível de pensamento adquirido por esse mesmo povo ou civilização.

Sendo a língua um organismo vivo e dinâmico, que evolui ao longo dos séculos, a análise filológica constitui uma arma, poderosíssima, para o conhecimento da nossa história e do nosso pensamento, como defende o filósofo: «As obras humanas, obras de civilização, cultura e culto, que na sua nudez desafiam as interpretações históricas, contêm significações ocultas que só o filólogo pode descobrir. Ninguém pode interpretar a alma de um povo se não tiver estudado a língua que ele falou» (EF, p. 33).

O tema da filologia, tão caro a Álvaro Ribeiro e recorrente ao longo da sua obra, é comum aos filósofos da mesma geração, como Delfim Santos ou Eudoro de Sousa. Em *O Problema da Filosofia Portuguesa* (1943) está explícita a noção de que a filosofia pressupõe a filologia, tese que o autor irá desenvolver posteriormente em algumas obras: *Apologia e Filosofia* (1953), *A Arte de Filosofar* (1955) e *A Razão Animada* (1957). Contudo, é na trilogia que dedica aos problemas pedagógicos, *Escola Formal* (1958), *Estudos Gerais* (1961) e *Liceu Aristotélico* (1962), que esta teoria é reforçada nos seus princípios fundamentais. Isto é, segundo Álvaro Ribeiro, a filosofia implica, necessariamente, a filologia e culmina na teologia. Esta imbricação presente no pensamento alvarino, contém a Teoria de Conhecimento que o filósofo preconiza, como via de acesso à Verdade. Isto significa que o acesso à filosofia se faz através da arte de filosofar, comunicável por conceitos, consistindo esta em determinar o verbo próprio de cada substantivo ou o substantivo de cada verbo de forma a construir o juízo.

Na perspectiva alvarina foi Guerra Junqueiro quem nos indicou o caminho que vai da filologia para a filosofia, abordagem que lhe permite afirmar que «O prosador autêntico reconhece que escrever consiste em submeter as palavras a experiências estilísticas, na confiança, na esperança, na certeza de que invocará os segredos propulsores da vida mental» (AF, p 188).

As manifestações filosóficas são sempre, para Álvaro Ribeiro, o resultado de uma actividade secreta do pensamento humano, pensamento criacionista que se revela na arte da palavra e, filosofando, ascende à linguagem universal. Daí, a necessidade intrínseca de ligar a filologia à filosofia, tese que resulta da sua atitude arqueológica a partir das lições de todos aqueles que reconhece mestres.

«Recordamos, com saudade, as distintas figuras de três mestres de filosofia: Teixeira Rego, que nos ensinou a ver na filologia aquela arte de descobrir na palavra o vestígio de um segredo esquecido e na literatura uma expressão do sobrenatural; Aarão de Lacerda, que nos ensinou a bem interpretar os símbolos das artes plásticas e os factos de indústria humana, elevando assim a estética e a arqueologia a ciências especulativas; Leonardo Coimbra, que nos ensinou sempre a integrar e unificar os dados da experiência e da intuição pelas articulações da razão transcendental» (AAF, p.13).

A atitude adoptada por Álvaro Ribeiro, em defesa do ensino da filosofia nas Faculdades de Letras, é marcadamente aristotélica. A tese alvarina²³ surge apoiada na relação que o filósofo grego celebra entre filologia e filosofia.

Cabe ao poder político, insiste o filósofo, intuir desta necessidade e estabelecer as bases para a formação dos cursos de filosofia e filologia. Dada a intimidade que deve prevalecer entre ambas, ao filólogo deverá ser exigida uma preparação filosófica assim como ao filósofo uma preparação filológica. Partindo deste pressuposto Álvaro Ribeiro irá defender uma reforma curricular, urgente.

«Enquanto não for estabelecido, nos cursos das Faculdades de Letras, o programa de ensino que corresponde à metodologia aristotélica, enquanto a filosofia

²³ «A filosofia é puro pensamento, que superiormente se exprime em arte; mas porque a palavra escrita e o documento literário têm sido os processos mais usados nas comunicações do saber através das gerações e os mais considerados depois da invenção da imprensa, sempre os estudos filosóficos estiveram mais ou menos aliados aos estudos filológicos. Assim se explica que entre nós, o ensino superior de filosofia viesse a ser ministrado em Faculdades de Letras» (AF, p. 85).

portuguesa não for ensinada pelo professor de filologia portuguesa e de literatura portuguesa, continuaremos a ignorar a significação da nossa atitude actual e histórica perante os problemas humanos, os segredos naturais e os mistérios divinos. Enquanto não compreendermos também que na escola secundária o mesmo professor deve ensinar língua portuguesa, segundo um método que garanta a união do espírito com a letra, poderemos considerar radicalmente errado o nosso sistema de ensino público» (RA, p.75).

Revela-se, portanto, fundamental, para o autor da *Razão Animada*, o conhecimento filológico uma vez que a tradição, no seu movimento transversal, ao assegurar os destinos de um povo representa o garante da sua identidade linguística.

«A filologia, nos seus três aspectos da linguística, estilística e literatura, esclarece a liberdade do povo e, conseqüentemente, o destino dessa liberdade no culto, na cultura e na civilização. (...) As tendências espontâneas de cada povo, manifestadas nas alterações do idioma que o linguista vai registando, coleccionando e classificando, representam e significam uma estilização nacional de elementos que os comparativistas, em seu método positivo, dizem não ser autóctones mas de origem estrangeira. Se há oposição directa entre a necessidade e a liberdade, não esqueçamos que entre os dois termos existe, ou pode existir, a mediação humana que se chama educação» (RA, p. 110).

Na primeira página, da primeira obra publicada por Álvaro Ribeiro, pode ler-se: «A sofia é o conhecimento especulativo do absoluto; resulta da actividade criadora da razão que vence infinitamente a pluralidade mortífera e polémica. A filosofia é o esforço para esse conhecimento» (PFP, p. 9).

Assim, se a sofia, se realiza pela actividade criacionista do pensamento, enquanto arte de filosofar, a filosofia é a arte da palavra, do *Logos*. Mais tarde, em *Estudos Gerais*, o filósofo faz esta afirmação: «A filosofia é uma arte, quer dizer, uma das actividades humanas que se propõem inserir valores na sociedade. (...) A arte de filosofar, apreendendo os valores pelos quais o homem supera a condição terrestre, concretiza-se em obras que conciliam a beleza com a verdade» (EG, p. 83).

Conclui-se que sendo a filosofia, para Álvaro Ribeiro, identificada com a arte da palavra ela deve conciliar a beleza e a verdade enquanto expressão da alma e veículo do pensamento. Significa dizer que filosofar é pensar, é elevar o pensamento através da

palavra e como não se pode pensar sem palavras a filosofia exige a presença da filologia²⁴. Ou seja, enquanto saber cuja característica é comunicar através de conceitos a filosofia tende a fechar-se no seu próprio meio. Daí que Álvaro Ribeiro chame a nossa atenção para a dificuldade que existe perante filosofias alheias à nossa cultura uma vez que esses textos carecem de prévia análise filológica. Ora, este trabalho só é susceptível de ser realizado por quem possua funda instrução filológica, ou seja, pelo filólogo. Caso contrário a hermenêutica do aprendiz de filósofo fica seriamente comprometida. Ao menor desvio poderá corromper o sentido do texto adulterando o pensamento do autor.

«Uma das dificuldades da leitura dos textos está no surpreendentemente encontro com uma invulgar nomenclatura que exige a atenção ao sentido primordial e originário de cada termo lógico, e é devida à fidelidade da razão para com a mais alta verdade sófica. O estudante terá, por isso, de ser auxiliado na análise filológica, que precede a síntese filosófica, para não correr o risco de se enveredar por interpretações anacrónicas» (*PPF*: 11).

Este é, na verdade, um enorme cuidado de Álvaro Ribeiro que o faz prosseguir no seu argumento:

«A conciliadora verdade é que a filologia não se define no estudo analítico da língua. A filologia percorre todas as expressões orais, escritas, ou de outro modo figuradas, em que se afirma o espírito de cada povo. O filólogo estuda a arqueologia, as artes plásticas, o culto, as instituições políticas, as ciências, a filosofia; o filólogo pretende compreender o *logos*, caminha do particular para o total, ou, melhor, para o universal» (*DI I*: 260).

Em Álvaro Ribeiro, o tema da linguagem é da máxima importância, porquanto o autor considera ser ela a expressão autêntica dos valores tradicionais de uma civilização. Em defesa da língua portuguesa irá, sempre, debater-se partindo da condição inabalável de a reconhecer como matriz fundadora da personalidade de um povo ou Nação.

Enquanto defensor acérrimo da tradição, privilegia a função da língua como elemento vinculativo e decisivo, por natureza, na transmissão da cultura. A língua unifica

²⁴ «Em resumo, poder-se-ia sustentar que para Álvaro Ribeiro o pensamento é absorvido na palavra e que daí deriva a sua divulgada tese que aos professores de filologia competia ensinar a filosofia» (Brito, 2006, p.56).

as gerações, transcende o singular e lança-nos no mistério universal espiritual que é a filosofia. A uma filosofia nacional corresponde a língua do povo que a cria, as suas tradições, a sua história, as suas crenças. É na linguagem que se reflecte a alma de um povo, ela traduz os seus anseios, as suas expectativas e o seu talento, a forma como pensa e como age.

Referimos, a este propósito, Eudoro de Sousa que «seguindo as sugestões de Schelling, busca recuperar o significado do mito. Concebe-o como ponto de partida da história e da cultura, como ser originário e originante» (Paim, 1992, p. 1268).

A partir desta perspectiva talvez se possa compreender melhor a severa oposição de Álvaro Ribeiro ao positivismo e à lei dos *Três estados*²⁵. Uma das teses que defendeu, vigorosamente, assenta neste pressuposto: «O positivismo não poderia ser compatível com o patriotismo. A quem se propõe filosofar, cumpre reconhecer as bases étnicas, etnográficas e tradicionais das formas mais concretas de pensamento que se manifestam nos povos» (OP, p.201).

Esta postura assumida por Álvaro Ribeiro, desde Leonardo Coimbra, radica no conceito de *Raça*, que Teixeira de Pascoaes, tão bem soube caracterizar na obra *Arte de Ser Português* onde expõe a sua teoria pedagógica e defende a nacionalidade. O propósito de Pascoaes é mostrar que não basta ser português por nascimento, é preciso aprender a interiorizar a portugalidade e essa responsabilidade cabe aos professores, daí que a escola desempenhe um papel fundamental no projecto cultural pascoalino, que Patrício vem corroborar: «Houve no passado da nossa lembrança, a nascença de Portugal. Haverá, no

²⁵ Lei dos Três Estados - Postulado fundamental do Positivismo que procura caracterizar as três fases, ou estados, por que passou a mentalidade humana: Teológico ou fictício, metafísico ou abstracto e positivo, verdadeiramente científico:

«No primeiro, entram as ideias sobrenaturais para servir de laços às poucas observações isoladas de que a ciência primitiva se compõe. Noutros termos: os factos observados são explicados, mas através de factos já inventados, ou, por assim dizer, vistos a priori. Este estado é necessariamente o de qualquer ciência que ainda esteja no berço. (...) O segundo estado é unicamente destinado a servir de meio de transição do primeiro para o terceiro. É de carácter bastardo, liga os factos com ideias que já não são inteiramente sobrenaturais, mas que também não são inteiramente naturais. Numa palavra, tais ideias são abstracções personificadas, nas quais o espírito poderá ver a vontade poética ou o nome místico de uma causa sobrenatural, ou o enunciado abstracto de uma simples série de fenómenos, conforme ele estiver já mais perto do estado teológico ou do estado científico. (...) O terceiro estado é o modo definitivo a que pode chegar uma ciência qualquer; os dois estados antecedentes tiveram por destino, não o formular a verdade, mas o preparar gradualmente o terceiro. É então que os factos aparecem ligados por ideias ou leis gerais, mas já de ordem inteiramente positiva, quer dizer, sugeridos ou confirmados por factos da mesma ordem, e que por vezes nem são tão gerais que mereçam ser considerados como princípios» (Comte, 2002, p. 77).

futuro do nosso desejo, a renascença de Portugal. Vê-se bem qual é o fim da Arte de ser português: (...) A Arte de ser português é o convite e o impulso para cumprir no futuro o Destino de Portugal. A ideia de um Pascoaes passadista é uma incompreensão, uma ignorância ou uma mentira» (Patrício, 1996, pp. 17,18).

A obra, iluminada pela esperança e pelo saudosismo, é dirigida aos alunos do ensino liceal e assume-me como a propedêutica fundamental à renascença de Portugal, isto é, ao cumprimento do nosso Destino que na perspectiva do poeta se mantém adormecido desde os Descobrimentos: «As Descobertas foram o início da sua Obra. Desde então até hoje tem dormido. Desperta saberá concluí-la...ou, melhor, continuá-la, porque o definitivo não existe» (Pascoaes, 1998, p. 10).

Mais adiante prossegue com esta afirmação:

«A Raça Portuguesa, antes de ser uma Pátria e mesmo nos primeiros tempos da sua independência, vivia como que latente e diluída nos outros povos da Ibéria. Mas o esboço primitivo definiu-se e a nítida figura apareceu. A Língua e os sentimentos por ela traduzidos cristalizaram, destacando-se, em alto relevo, da confusão originária.

E Portugal é uma Raça constituindo uma Pátria, porque adquirindo uma Língua própria, uma História, uma Arte, uma Literatura, também adquiriu a sua independência política» (Pascoaes, 1998, p. 13).

Álvaro Ribeiro insere-se numa tradição em que a filologia é pré-requisito dos estudos clássicos, daí a especial atenção que o filósofo dedica ao desenvolvimento da linguagem e a razão pela qual esta se encontra no cerne da sua filosofia.

«O estudo das humanidades começa pelo estudo da linguagem. (...) Sabido que só através da linguagem, e mediante a escrita, pode o homem estudar a literatura, a história, o direito e a lógica, causa espanto notar que os estudos clássicos não principiem pela disciplina de filologia. (...) A linguística é, pois, a base fundamental dos estudos humanísticos e consequentemente a propedêutica da filosofia» (LA, p. 91).

Álvaro Ribeiro ama a língua portuguesa e o amor que lhe dedica irá levá-lo a lutar, durante toda a vida, pelo aperfeiçoamento e dignidade da mesma. A língua materna, representa para o filósofo, o traço distintivo da nossa portugalidade. Esta é, também, uma divisa aristotélica que o filósofo pretende manter viva. Aristóteles foi considerado, durante

muitos séculos, o representante da Verdade, é o filósofo grego que mais se aproxima do pensamento dos povos semitas, o que terá facultado a aproximação entre as culturas judaica e cristã, tese tão do agrado de Álvaro Ribeiro.

Na teoria alvarina «o ensino da linguagem é o primeiro no tempo e o primeiro no valor, para o processo de educação» (RA, p. 98). Sendo a palavra a expressão da alma, do *logos*, ela é para Álvaro Ribeiro de origem divina e, nesta concepção, encara a filosofia como uma forma de literatura e expressão do sobrenatural, do inconsciente, na medida em que a linguagem é o veículo, por excelência, do pensamento²⁶. Assim, a filologia, enquanto estudo da língua, será o melhor caminho para a arte da palavra, ou seja, para a arte de filosofar.

«A filologia, quanto a nós, distingue-se da linguística na medida em que seja a busca do *logos*, do verbo, ou da razão, na linguagem falada ou representada pela escrita. Diremos noutra imagem que a filologia será o desenvolvimento do Espírito, e nessa acepção a consideramos também quando passa à análise da obra literária. A literatura é já, como ensinou Mestre Teixeira Rêgo, «expressão do sobrenatural» (CP, p.15).

Segundo a teoria alvarina o pensamento português obedece a certas particularidades o que implica, necessariamente, um modo peculiar de fazer filosofia. Tendo em conta a sua singularidade, defende o pensador, a língua portuguesa mostra-se privilegiada para a arte de filosofar.

«A filosofia portuguesa é dotada de características que a distinguem das filosofias da Europa Central. Enquanto a filosofia moderna - do Renascimento ao Romantismo - nos aparece como fundamentada na mecânica, ou na física, ou na ciência do mundo sensível, para em consequência fazer a apologia de uma metafísica idealista ou realista, a filosofia portuguesa parte da filologia (linguística, estilística e lógica) e realiza a aventura do pensamento no mundo sobrenatural. Assim se explica e justifica que os críticos hajam observado terem carácter poemático, literário e retórico as obras mais belas e mais representativas da filosofia portuguesa» (AF, pág. 197).

²⁶ Recordamos o poeta Teixeira de Pascoaes: «A alma das palavras é divina; é o Verbo; e o Verbo é Deus, como dizia Vítor Hugo» (Pascoaes, 1990, p. 29).

Somos tentados a concluir que para Álvaro Ribeiro a perfeição e a beleza se unificam, na língua portuguesa, atingindo a mais bela expressão filosófica plasmada na imagem de uma realidade poética e sonhadora. Recordamos, a propósito, as palavras de Paula Pereira.

«Pensar em português (...) é pensar por dentro de uma língua; e para uma língua que se dá em poesia, pensar é aspirar à filosofia como arte, numa experiência primacial, anterior às cisões. Nesta terra atlântica, a filosofia não se constituiu como doutrina mas aspirou à Sofia, num desejo erótico e numa transividade consentida entre o concreto e o abstracto, entre o particular e o universal, entre a obscuridade e a claridade (...) Não queremos, contudo, com isto reduzir a filosofia à filologia, mas não podemos esquecer as fundas implicações dessa articulação na construção filosófica. (...) Pensar por dentro da língua é, portanto, pensar por dentro da vida, por dentro do nosso viver e sentir, como capacidade de experienciar sentimentos» (Pereira, 2007, pp. 213, 214).

A posição assumida por Álvaro Ribeiro mergulha as suas raízes na transmissão de conhecimentos que o filósofo privilegia, isto é, o conhecimento que se funda na tradição, o ensino acroamático. O som proferido pelo movimento que vai da boca para o ouvido é o único que preserva a palavra em toda a sua vitalidade e actualidade, ainda que remota, como diz o filósofo:

«No estudo dos fenómenos fonéticos há que ter presente que a imagem auditiva, transmitida por tradição, tem primado sobre as condições orgânicas de quem fala e, finalmente, sobre o resultado gráfico dos registos mecânicos mais ou menos aperfeiçoado dos laboratórios. Os documentos gravados ou escritos, obras de letrados, poderão representar o paradigma cultural oferecido à língua, visto que a língua é um órgão de cultura, mas não representam a língua tal qual se fala na respectiva época. Há, pois, que estudar a história étnica e a história política antes da história linguística. A dificuldade que ainda hoje existe em determinar os povos que habitaram o território que de há séculos se chama Portugal, e consequentemente a dificuldade de determinar os seus hábitos fonéticos, deixam insolutos muitos problemas da adaptação dos povos analfabetos a progressiva latinização do nosso vocabulário, da nossa sintaxe e da nossa lógica» (RA, p.73).

O que o filósofo defende é a transmissão pela tradição, isto é, a tese segundo a qual a voz é portadora da consciência do orador. Pela voz do outro não apreendemos, apenas, a

mensagem que ele enuncia mas a sua essência, no modo como ele enuncia a mensagem. Ou seja, a voz traz ancorada uma consciência que se revela no timbre e na tonalidade, agradável ou desagradável, do locutor. A oralidade, segundo o filósofo, diz-nos muito sobre a pessoa que fala, a forma como a mensagem é transmitida veicula a sua intenção. «Efectivamente cada ser humano expõe o seu perfil psicológico à observação auditiva dos seus conviventes, repetindo palavras e locuções por que manifesta predilecção, como traços mais fortes do seu carácter» (*DI III*, p. 503).

Esta tese alvarina poderá estar relacionada com o deslumbramento provocado pelo discurso caloroso e eloquente de Leonardo Coimbra²⁷.

Em *A Arte de Filosofar*, no capítulo intitulado, *O Pensamento Nacional*, Álvaro Ribeiro refere-se à tradição justificando a importância que ela assume no ensino: «A tradição é um indispensável factor de ensino e de conhecimento. Sem a transmissão verbal, de boca a ouvido, nenhuma doutrina moral, política ou religiosa poderá manter a relação da razão individual com o texto escrito. A tradição recebida é que nos habilita a reconhecer a autoridade» (*AAF*, p.135).

No final da obra, afirma o autor: “Ascender, pois, da palavra escrita à palavra ouvida como quem transita do sólido para o fluído, não se contentar com ouvir mas tentar imaginar, para que a razão mais subtil atinja o grau de inteligência - tal é o método português da arte de filosofar. A cultura indica, assim, o caminho do culto» (*AAF*, p. 244).

Em Álvaro Ribeiro, como vimos anteriormente, a alma do homem revela-se na palavra materializada na voz. Esta, por sua vez, estabelece e permite o trânsito para a imaginação a qual ocupa, sem dúvida, uma parte importantíssima da pedagogia alvarina²⁸. Segundo o pensador, o desenvolvimento da capacidade de imaginar, na criança, deve preceder a actividade intelectual. Sendo que a razão alvarina consiste no movimento

²⁷ «O estilo de Leonardo Coimbra ressent-se por isso do ritmo do orador, não do orador eclesiástico, parlamentar ou forense (...) mas, o orador popular que diante do microfone ou em cima, do estrado profere frases curtas, incisivas, firmes, num estilo ágil e apressado que desperta as possibilidades de acção na assembleia predisposta, convencida e arrebatada» (*A A F*, p. 211).

²⁸ «Quando o homem se encontrar na sua palavra encontrará o seu criador. E a sua palavra é o que tem de mais próximo, aliás é precisamente pelo excesso da proximidade que tem dificuldade em a reconhecer. A prática da autognose, enquanto distanciamento do que em si não é essencial, era a chave que Álvaro Ribeiro ensinava aos seus discípulos para descobrirem a sua palavra» (Sinde, 2005, p. 68).

espiritual que se realiza por *tropos* e *tríades* no plano lógico e ontológico, é a imaginação que permite ao homem transcender a realidade sensível, criando outra realidade. Na perspectiva alvarina, «A imaginação cria o seu próprio mundo, não depende do mundo sensível, do mundo que nos rodeia. Não é o mundo sensível que a produz, servindo-lhe de base. É ela que faz que haja o mundo sensível.» (Telmo, 2005, p. 5).

É a imaginação, diz o filósofo, o meio que permite ao homem, razão animada, o encontro com o amor e a comunhão com o absoluto. «Se a razão é, efectivamente, o que distingue e separa a humanidade da animalidade, a imaginação é o factor divinizante. (...) À luz da doutrina aristotélica se vê que a imaginação é a faculdade humana que permite não só o prazer da descoberta, mas também a alegria da invenção» (RA, pp. 215, 216).

Para Álvaro Ribeiro as manifestações filosóficas são sempre o resultado de uma actividade secreta do pensamento humano, pensamento criacionista que se revela na arte da palavra e, filosofando, ascende à linguagem universal daí, a necessidade intrínseca de ligar a filologia à filosofia, como dissemos anteriormente.

A filosofia é a expressão legítima da ânsia de conhecimento e é através dela que o homem, naturalmente cioso de descoberta, ascende à linguagem universal cuja finalidade é unir-se à razão pura, para a qual tende, no seu processo de perfeição.

Dada a natureza de que se reveste, a filosofia não se ensina, só a arte de filosofar é passível de ser ensinada entendendo-se esta arte como propedêutica à reflexão filosófica. Isto significa que só se atinge o pensamento especulativo na medida em que se aprende a filosofar e, para Álvaro Ribeiro, ensinar/aprender a filosofar assume uma forma muito peculiar a que não é alheio o vínculo filosofia/filologia. Como acontece com qualquer arte, o ensino da arte de filosofar é, na sua essência verbal, veiculado por tradição, isso implica que o aluno domine as competências linguísticas que lhe permitem aceder à filosofia. Esta tese alvarina leva-nos a concluir que ninguém estará apto para filosofar sem dominar, totalmente, a língua materna, por isso adverte: «Desprezar a tradição equivale a esquecer a significação. A tradição consiste na atribuição de significados que por leitura de documentos, ou de monumentos, segundo as regras das ciências particulares, nunca poderíamos descobrir» (AAF, p. 137).

A linguagem que traduz um sistema filosófico é, na opinião do filósofo, inerente à língua de um povo. É na língua materna que cada povo desenvolve e expressa a sua filosofia, é na nudez dos seus termos que ela mostra e revela a existência da sua capacidade reflexiva. Álvaro Ribeiro parte da tese pascoalina segundo a qual cada língua

assume uma forma singular de pensamento, daí que seja de fundamental importância a significação da palavra na praxis filosófica. Para o filósofo português, «A filosofia só irrompe da sua originalidade quando atinge, pelo vigor e pela autonomia da expressão, e dentro da particularidade de cada idioma, um modo próprio de existência» (LA, p.11). A linguagem alheia, seja ela científica, política ou religiosa, impede o desvelamento que a filosofia exige, daí a necessidade da linguística enquanto «ciência humana que nos aparece como a primeira ordem didáctica dos estudos de filosofia. A reflexão sobre as estruturas da língua pátria, e, conseqüentemente, a compreensão das estruturas dos outros idiomas da mesma família, são exercícios mentais que habituam o homem a pensar e a estudar» (CP, p. 55).

A arte de filosofar constitui o ensinamento fundamental para o exercício do pensar por si mesmo, segundo Álvaro Ribeiro, essencial para o desenvolvimento e educação dos portugueses, cuja matriz repousa no pensamento Ocidental.

«A arte de filosofar não consiste em escrever livros, em proferir conferências, em minutar lições que, ostensivamente, efectuem transmissão de ensino público. Todas as manifestações da filosofia que os bibliógrafos registam os biógrafos explicam, combinando a bibliografia com a biografia, resultam de uma actividade inaudível e invisível a que se dá o nome secreto de pensamento» (AAF, p. 9).

Ou seja, para o filósofo português as manifestações filosóficas são sempre o resultado de uma actividade secreta do pensamento humano um pensamento criacionista que se revela na arte da palavra.

Adoptar um pensamento alheio à nossa cultura, diz o pensador, é negar aos portugueses a capacidade para o exercício racional. O filósofo, ao revelar a existência da filosofia portuguesa, considera que os nossos historiadores não a souberam, nunca, reconhecer talvez por ignorarem que a nossa filosofia se espelha, naturalmente, no oceano cultural que produzimos enquanto Nação. Isto é, a filosofia existe na literatura, na poesia, nas artes, no folclore, em todas as actividades e manifestações que expressamos e que ao longo da história atravessa gerações e enriquece o nosso património cultural.

A perspectiva de Álvaro Ribeiro é, assumidamente, optimista, o pensador acredita nas nossas possibilidades para a arte de filosofar e nesse sentido, assegura que «A filosofia portuguesa, longe de parecer um eco das filosofias antecedentes, manifestaria a

possibilidade de anunciar algo de novo aos povos de línguas românicas. (...) na ordem especulativa, de um vindouro Infante de Sagres» (OP, p. 202).

Em defesa da nossa identidade contrariou, alguns críticos que consideravam a língua portuguesa incompatível com a expressão filosófica. Em *A Arte de Filosofar*, sob o título *A Razão Universal* declara, Álvaro Ribeiro, a incapacidade dos críticos, nacionais, para compreenderem alguns dos nossos maiores autores, como Cunha Seixas, Sampaio Bruno ou Leonardo Coimbra, cujas obras representam marcos reveladores da nossa cultura. Nesse sentido, convicto e seguríssimo das suas afirmações, Álvaro aponta várias traduções de autores portugueses, traduções rigorosas, como a de Eudoro de Sousa à Poética de Aristóteles. Este exemplo permite desmentir a incapacidade do nosso idioma para o pensamento especulativo²⁹. A língua portuguesa, afirma o filósofo, é tão rigorosa como as outras línguas, basta analisarmos o percurso das filosofias alemã ou francesa e a respectiva estrutura linguística. Se as traduções portuguesas, de filósofos consagrados, se mostram fiéis ao pensamento do autor, então a língua portuguesa, tal como as outras línguas românicas, está tão apta para filosofar como para traduzir. Para o autor de *O Problema da Filosofia Portuguesa* fica justificada a capacidade da língua portuguesa para os voos mais altos do pensamento.

Torna-se necessário, afirma o filósofo, confiar nas nossas capacidades pois afigura-se-lhe um erro acusar a língua portuguesa de não atingir a expressão filosófica. «não há fundamentado argumento que torne lícito negar à língua portuguesa, à língua de um povo cuja história é um símbolo, a maravilhosa faculdade de relacionar a temporalidade do Verbo com a eternidade do Espírito» (AAF, p. 35).

É certo, diz o filósofo, que todas as línguas apresentam as suas limitações e a língua portuguesa não é excepção: «Ela terá limites como quaisquer outras, dado que todos os povos reconheceram nem sempre haver perfeita transparência da palavra escrita para a palavra falada e da palavra falada para a palavra pensada» (AAF, p. 34). É do nosso conhecimento, diz o filósofo, a tese pascoalina «acerca da existência de palavras intraduzíveis de idioma para idioma, palavras que significam vivências ráticas, nacionais

²⁹ «Contrariamente ao tão disseminado derrotismo nacional, com laivos de complexo de inferioridade, Álvaro Ribeiro vê a filosofia portuguesa num dos patamares de nível superior, com a qual e pela qual as várias dimensões da cultura nacional se encaminhariam, por um lado para o círculo próprio da sua idiossincrasia e, por outro, para uma vida mais eficiente e melhor» (Gama, 2005, vol. II, p. 95).

ou populares. A combinação do elemento semita com o elemento árico na língua galaico-portuguesa não passou despercebida à investigação do nosso grandioso poeta» (CP, p.16). As barreiras linguísticas existem entre diferentes culturas, onde as línguas se encontram, naturalmente, afastadas e onde a tradução se revela uma impossibilidade³⁰. Isto acontece, exactamente, porque se uma língua representa um modo de afirmação cultural, cada povo assume, através da língua, uma forma particular de filosofar, isto é, de criar conceitos.

Reconhecido o obstáculo natural, comum a todos os idiomas, diz Álvaro Ribeiro, «não há fundamentado argumento que torne lícito negar à língua portuguesa, à língua de um povo cuja história é um símbolo, a maravilhosa faculdade de relacionar a temporalidade do Verbo com a eternidade do Espírito» (AAF., p.35).

Fiel a Aristóteles o filósofo, escandaliza-se, pela degradação que a língua portuguesa atinge nos meios de comunicação. Álvaro luta pela defesa de um discurso rigoroso, partindo do princípio que o modo como nos expressamos é condição fundamental para as relações que estabelecemos com os outros. Esta inquietação que o filósofo revela, com a linguagem, irá levá-lo a criar um organismo em defesa da língua materna. «Quando, em vez da adjectivação própria, aparece na linguagem corrente a adjectivação comum ou a adjectivação colectiva, poderemos ter a certeza de que a decadência da linguagem anuncia, prepara e procede a decadência da mentalidade. Tal é a lição que nos aparece implícita e explícita, embora dispersa, ao longo dos escritos filológicos de Aristóteles» (CP, p. 131).

Na perspectiva alvarina é, pois, necessário e urgente a existência de um órgão, oficial, em defesa do nosso idioma. Nesse sentido, e apoiado na convicção de que a palavra é de origem divina, funda, em 1943, a *Sociedade da Língua Portuguesa*, juntamente com Vasco Botelho do Amaral, instituição cujo objectivo é preservar a língua constitutiva da

³⁰ «Sabe-se que a Península Ibérica foi, nos antigos tempos, povoada por diversos povos de que descendem os actuais castelhanos, andaluzes, bascos, catalães, galegos e os portugueses. Esses antigos povos pertenciam a dois ramos étnicos distintos, diferenciados por estigmas de natureza física e moral. Um dos ramos é o ária (gregos, romanos, celtas, godos, normandos, etc.); e o outro é o semita (fenícios, cartagineses, judeus e árabes).

O ária criou a civilização grega, o culto da Forma, a Harmonia plástica, o Paganismo; o semita criou a civilização judaica o Velho Testamento, o culto do Espírito, a Unidade divina, o Cristianismo que é a suprema afirmação da vida espiritual. (...)

Desta forma, os dois grandes ramos étnicos que deram origem a todos os grandes povos europeus, encontraram na Saudade a sua suprema síntese espiritual. E quando digo Saudade, digo alma portuguesa» (Pascoaes, 1990, pp. 53, 55).

nossa identidade. Mais tarde, Álvaro Ribeiro irá abandonar este projecto uma vez que o rosto da instituição assume a posição de alguns sócios que defendem a origem fisiológica da linguagem, tese com a qual o filósofo discorda profundamente. A linguagem é, segundo Álvaro Ribeiro, um sopro Divino, a chave da alma que no seu percurso de libertação tende a unir-se ao Absoluto.

A língua é, manifestamente, o sinal distintivo do homem e, como tal, não pode ser ameaçada. É na língua que o Homem exprime o seu pensamento e se revela como pessoa. Ela representa a nossa singularidade, matriz da nossa humanidade, é a chave do amor, da ciência, da política ou da religião. É a língua que nos permite aceder à liberdade e ao Espírito Absoluto³¹.

Sendo que para Álvaro Ribeiro, apenas a palavra permite aceder ao conhecimento do Absoluto, ele considera ser fundamental uma teoria que explique quer a origem, quer as funções da linguagem. Para o autor da *Razão Animada*, que defende a origem divina da linguagem através da Revelação, não existe uma doutrina plausível que explique a procedência da linguagem humana. Segundo o filósofo, as doutrinas evolucionistas, não se mostraram capazes de provar que o homem é dotado fisiologicamente de órgãos da fala.

«A doutrina tradicional de que Deus se revelou ao homem por intermédio da *palavra*, ou do *verbo*, continua a ter prioridade sobre todos os outros processos de revelação sensível, mais apropriados às religiões pagãs e politeístas. Compreende-se, assim, que com ela tenha sido solidária a tese, ou hipótese, de que a palavra é divina, independentemente da linguagem que é condicionada pela fisiologia dos órgãos da fala» (LA, p.93).

E prossegue na sua argumentação a favor da sua tese:

«Mostra a embriologia que o homem não nasce dotado de órgãos da fala, mas por educação adapta o cérebro aos movimentos indispensáveis para a expressão linguística. Desta observação anatómica e fisiológica deveria resultar evidente a verdade de que, no homem, a linguagem não é natural, e que portanto só na ordem

³¹ O Absoluto alvarino coincide com a ideia de Deus. A filosofia, enquanto arte da palavra, é o veículo para o alcançar, razão pela qual não há filosofia sem teologia. O exercício filosófico traduz-se no caminho para o Absoluto, logo, «enquanto ciência, saber sistemático e comunicável por conceitos, a filosofia dificilmente se expande fora do ambiente esotérico que lhe é próprio. O pensamento filosófico depende elasticamente do respectivo ensino acroamático; é a escola que dá vida – corpo e alma – à tradição espiritual, que a alimenta e regenera, que a medicamenta até com os produtos heterodoxos da meditação extravagante» (PFP, p. 9).

do sobrenatural poderá situar-se a origem do que motiva e acelera a evolução da humanidade» (LA, p. 97).

Temos assim que, sendo a fala de origem sobrenatural, aquilo a que chamamos órgãos de fala, diz o filósofo, apenas exercem essa função «porque se adaptaram a reproduzir sons recebidos de outiva e não porque a língua fosse originariamente dotada da função de produzir palavras» (LA, p. 40).

Como se vê, a tese alvarina defende um demorado processo educativo que repousa na tradição. Ao longo dos tempos, fomos adaptando, paulatinamente, os órgãos que utilizamos para falar e aos quais atribuímos a capacidade de reproduzir a linguagem por ignorarmos o processo que está na sua origem³².

«A linguagem humana tem características especiais, e até avulta por ser uma actividade que condiciona, se não é que causa, a formação de um mundo cultural que é de hábito sobrepor ao mundo natural. (...) Cremos que a ilusão evolucionista cessou no momento em que o ilustre linguista americano Eduardo Sapir chegou àquela intuição que nos transmitiu no valioso livrinho de divulgação intitulada linguagem: “Não existem, no sentido estrito, órgãos da fala; o que há são órfãos que, de maneira incidental, podem servir para a produção dos sons da fala.» (CP, pp. 47, 48).

A questão da origem da linguagem humana revela-se um tema controverso para o autor, na medida em que a linguística que surgiu no séc. XIX apresenta, ainda, muitos preconceitos em relação ao tema. Das diferentes doutrinas existentes nenhuma delas consegue explicar, de forma sustentada, a origem naturalista da língua humana.

A constante preocupação do pensador com o fenómeno linguístico vai no sentido de garantir as bases sólidas para uma cultura digna, a cultura que recebemos e temos por obrigação perpetuar. Importa pois educar todos, defende o filósofo, mas principalmente, educar aqueles que se encontram no exercício político, cujo rigor se torna indispensável, na

³² «Reconhecendo o que já estava conhecido por outros autores, escreve André Ombredanne que a linguagem não é uma necessidade orgânica, tal como a respiração ou a locomoção. (...) A teoria da linguagem que André Ombredanne constitui em dois magistrais capítulos da sua obra principal, intitulados *Progrés de la pensée au langage e Fonctions du Langage*, está baseada nos melhores estudos da psicologia contemporânea» (LA, p. 102).

teoria e na prática, que subjaz à sua posição. É neles que recai a responsabilidade de transmitir as bases educativas da nossa sociedade, uma sociedade que se pretende culta, isto é, educada.

«Aperfeiçoar a linguagem para a transformar em utensílio do pensamento, habilitar aqueles que, por méritos próprios ou por favores alheios, ascendem a altas posições nos governos das sociedades contemporâneas, tal é o ponto número um do nosso programa político, pois só ele alegrará o triste estado dos povos subdesenvolvidos, ou em vias de desenvolvimento, onde todos falam, muitos escrevem e poucos pensam» (CP, p. 154).

Conforme referimos no primeiro ponto, do Capítulo I, existe na tradição portuguesa, uma proximidade ontológica entre a poesia e a filosofia que repousa na matriz grega de qual somos herdeiros³³.

Filosofia e poesia estão intimamente relacionadas com o poder criacionista da imaginação. «Dito isto, convém não perder de vista que a poesia é essencialmente *criação*. A etimologia da palavra demonstra-o, de resto» (Martins, 2008, p. 77).

Deste modo, o poeta é aquele que cria, que concebe outra realidade, a partir da linguagem com que exprime o seu mundo imaginário. O poeta dá à luz as palavras com que exprime sentimentos e emoções pois só ele, enquanto espírito Inspirado, consegue expressar toda a agitação que trespassa a alma humana, na felicidade e na dor. Se a poesia é a arte de dizer com palavras aquilo que as palavras, por si só, não conseguem dizer, estamos perante uma arte de excepção, uma arte que não se torna prisioneira da palavra, pois a liberdade do poeta é plena, como plena é a sua imaginação. A poesia é transgressão

³³ «Não foi por acaso que alguns dos primeiros filósofos escreveram as suas primeiras obras em verso - a forma corrente da Poesia, que parte dos primeiros poemas são filosofemas e vice-versa, de tal forma que o primeiro grande esforço de interpretação do mundo e da vida situa-se numa nebulosa poético-filosófica, em que se confundem, indestrinçáveis, o processo poético e o processo filosófico, a ponto de se não distinguir a *filosofia poetizada da poesia filosofada*, expressões de análise genética psíquica, por meio das quais é nossa intenção fugir às de *poesia filosófica* e *filosofia poética*, assentes numa precedência formal de restrito valor crítico.

Esses poemas-filosofemas, primícias da necessidade humana de interpretar em globo a problemática fundamental do Universo e as *ideias* das colectividades nascentes, num esforço de compreensão obscuro, não desprendido dos mitos, mas já fora da submissão teogónica, talvez expliquem a fecundidade da filosofia helénica, tão vizinha deles ou esmo entrelaçada» (Leão, 2007, p. 109).

consentida pois todos os recursos linguísticos lhe são permitidos. O poeta toma a palavra pela sua essência, desafia todas as potencialidades ali existentes, trabalha-a e envolve-a em sentimentos e emoções atribuindo-lhe um sentido que escapa ao homem comum. Este apenas a poderá reconhecer na metáfora. O léxico do poeta é vastíssimo pois a linguagem poética afasta-se do significante e assume a dimensão que a fantasia do poeta alcança. Situada entre o significante e o significado, o poeta empresta à palavra um novo sentido, (re)inventa a palavra e lança-a no mundo da linguagem convencional, alheio a qualquer compromisso linguístico.

«O poeta e o filósofo confundem-se em que trabalham no domínio das palavras, com uma linguagem que lhes é comum. O poeta e o filósofo distinguem-se, porém, pelos processos diferentes de escolher as palavras. Por isso lhes é possível dialogar indefinidamente.

Lembrando a célebre definição de Coleridge de que a poesia consiste em colocar “as melhores palavras na melhor ordem”, queremos dizer quanto a esta frase do pensamento hegeliano na sua indeterminação solícita um maior desenvolvimento. O filósofo escolhe as palavras pela sua tecnicidade e, como prosador que é, com palavras vai futurando para o homem um mundo de libertação; o poeta escolhe as palavras pela sua beleza, isto é, pelo que se convencionou chamar a força encantatória. Mas acima das palavras está, para um e para o outro, o domínio do pensamento» (*ED*, p. 14).

O poeta e o filósofo renunciam a uma concepção acabada da realidade permanecendo, como crianças, no mundo maravilhoso da imaginação, fascinante e repleto de segredos. É a imersão profunda no mundo mágico da linguagem que permite a inspiração ao poeta e ao filósofo. É o seu olhar inocente e virgem, que lhes devolve um saber ver desinteressado, pura contemplação estética e amorosa, unidos na mesma espiritualidade inspiradora e partilhando os segredos das palavras.

Se a sensibilidade do poeta lhe permite conhecer, intimamente, a alma humana e expressá-la numa linguagem que se torna universal a do filósofo, reclamando a liberdade de pensamento, alcança a universalidade pela verdade que há-de resgatar essa mesma alma.

3.Quando a filosofia culmina na teologia

Apesar de Álvaro Ribeiro revelar, apenas, a sua posição sobre a Divindade na obra publicada em 1969 - *A Literatura de José Régio* - é possível encontrarmos, no conjunto da obra alvarina, algumas orientações que nos poderão ajudar a constituir aquilo que consideramos ser a sua teologia³⁴.

Começaremos por clarificar a raiz etimológica de alguns termos a fim de que o nosso discurso possa surgir, também ele, mais claro.

A palavra Teologia é constituída por dois termos de matriz grega: *theos* (deus) e *logos* (palavra, estudo). *Teologia* significa, de um modo geral, discurso sobre Deus mas, ao longo da história, o seu significado sofre alterações quando o Cristianismo reclama, para si, o uso do termo.

Terá sido Platão o primeiro filósofo a utilizar a palavra atribuindo-lhe um significado específico a partir dos termos *logos*, como razão, que se opõe ao mito e *theos* significando uma realidade divina. Já na filosofia aristotélica, a palavra *teologia* aparece-nos designando *ciência do divino*. A partir do séc. IV a mesma palavra passa a ser usada no meio cristão, pelos Padres da Igreja, que lhe atribuem o significado de *reflexão sobre Deus*. Na *Cidade de Deus*, Santo Agostinho reconhece na palavra teologia, a *reflexão sobre o Deus da Revelação* enquanto para São Tomás de Aquino a *teologia* é uma *ciência especulativa*, racional e científica. Na concepção cristã, o termo *logos* significa o *Verbo encarnado*, enquanto *theos* significa o *Deus da Revelação*, o *Deus das Escrituras*.

Ainda que de modo não sistemático, uma parte do labor especulativo de Álvaro Ribeiro é dedicado aos mistérios divinos. Desde logo, por se assumir um seguidor da tradição cristã e, também, por considerar que não há filosofia sem a presença, constante, da teologia, o que se explica pelo facto do ser humano aspirar à perfeição divina. No primeiro livro das suas memórias, o autor, afirma que «A ideia de Deus é a ideia culminante na

³⁴ O conjunto de teses que constituem a teologia alvarina está ancorado nos filósofos e poetas da sua referência: Sampaio Bruno, Guerra Junqueiro, Leonardo Coimbra e Teixeira de Pascoaes, «todos eles, cada qual a seu modo, se preocuparam com o incremento de uma filosofia enraizada na genuína tradição portuguesa, na qual andava, como uma das constantes, a orientação da cultura para o culto, isto é, para a religião» (Coutinho, 2006, p.156).

filosofia, aquela que indica o grau de espiritualidade a que chegou o pensador, cuja missão é desenvolver ou descobrir o tesouro inato na sua condição de animal racional» (MLI, p. 30).

Existe, para Álvaro Ribeiro, uma dimensão sagrada no pensamento humano, e na ideia de Deus a garantia do Absoluto. Sendo que a ideia de Deus representa o princípio da filosofia esta encontra-se, necessariamente, condicionada pela teologia, razão pela qual o pensamento português só será inteligível para quem admitir a tese de que a filosofia culmina na teologia. Filosofia e Teologia, num percurso filológico, constituem a tríade que encerra o mistério da linguagem e do pensamento.

A dinâmica do sistema alvarino, criacionista e místico, tem a sua génese na arte de filosofar, na actividade fecunda do pensamento. Esta noção que Álvaro Ribeiro imprime à sua filosofia radica em Santo Anselmo, sendo igualmente reivindicada por Sampaio Bruno e Leonardo Coimbra, referências recorrentes do seu pensamento³⁵. Aliás, deve ter sido esta a razão que levou Álvaro Ribeiro a eleger Sampaio Bruno como o fundador da filosofia portuguesa.

«Com razão tem sido ele considerado como fundador da filosofia portuguesa, já que foi o primeiro escritor nosso a usar tal expressão a páginas 22 do livro *A Ideia de Deus*, publicado em 1902. Atento, como poucos estudiosos, à linha directriz do pensamento ibérico, discerniu a sua característica escolástica, significativa do

³⁵ Stº Anselmo (1033/34-1109), filósofo e teólogo é um nome incontornável da Idade Média não só pela excelência das suas capacidades intelectuais mas também pelo exemplo de vida que transmitiu: aos 27 anos torna-se monge e com 60 anos sucede ao seu guia espiritual, Lanfranco, como Arcebispo de Cantuária. Para Stº Anselmo a fé é o ponto de partida de toda a interrogação filosófica, pois como diz o filósofo *Se não acreditar não compreenderei*. Considerado o pai da Escolástica, por colocar a razão ao serviço da fé, dedica toda a sua vida à religião e ao exercício especulativo desenvolvendo, com genial profundidade, temas de elevado interesse como a ideia de Deus, de verdade, de justiça e da liberdade humana, entre outros. Anselmo de Cantuária, através das razões que apresenta, ao tentar dar uma prova da existência de Deus, coloca a Filosofia ao serviço da Teologia o que não significa, de modo algum, um desprestígio para a Filosofia. Da sua vastíssima obra destacamos, apenas, as duas primeiras pelo que representam na história da filosofia: *Monologion* – tratado sobre Deus e um marco decisivo na génese da teologia escolástica e *Proslogion*, a obra anselmiana de maior expressão filosófica, o mais conhecido dos seus tratados, onde desenvolve o célebre *argumento ontológico* definindo Deus como *Um ser maior do que o qual nada pode ser pensado*. No *Monologion*, Anselmo parte das coisas particulares da natureza para justificar a ideia de Deus como causa eficiente, enquanto no *Proslogion* faz o exercício contrário, a partir da ideia de Deus explica a multiplicidade das coisas da natureza. (cf. Freitas, 1989, pp. 272,273).

primado da teologia sobre a filosofia, sem todavia a referir a Aristóteles que menosprezava» (LJR, p.30).

No horizonte de Álvaro Ribeiro, «só Sampaio Bruno, Guerra Junqueiro e Leonardo Coimbra se dedicaram a esboçar uma Cristologia de *tradição portuguesa*, menos dependente de textos históricos do que de palavras proféticas, anunciando a conciliação futurista da República dos Homens com o Reino de Deus» (AAF, p.145).

O homem, *animal simbólico*, cria símbolos e um dos símbolos por ele criado é a religião através da qual tenta estabelecer a ligação entre a realidade que conhece e a que aspira conhecer. Neste sentido os símbolos representam, para o ser humano, estruturas ontológicas necessárias ao reconhecimento da sua identidade, tornando-se num apoio, seguro, para a sua experiência existencial.

O fenómeno religioso surge, assim, em todos os tempos e lugares, em todas as culturas, constituindo-se como a primeira leitura do mundo na procura de um sentido apaziguador da existência humana, determinando a sua acção através de um conjunto de *verdades* que a fé lhe confere. A fé revela-se no homem como uma intuição, de algum modo imaginativa, que lhe permite aproximar-se da realidade que o transcende.

No cristianismo, o fenómeno religioso assume a dimensão de uma experiência colectiva. A Revelação surge numa comunidade e a fé, que ilumina a razão, estende-se e propaga-se no espaço e no tempo, cabendo à Tradição e à Sagrada Escritura elencar as respostas para as grandes questões da humanidade. O mistério mantém-se mas calam-se as lendas e os mitos perante a emergência do Cristianismo que concebe a existência de um só Deus criador de todas *as coisas visíveis e invisíveis*.

Peregrino nos caminhos da existência está o homem votado a perseguir a Verdade. A Verdade sobre si e sobre o Mundo assume, no ser humano, uma tarefa interminável qual mito de Sísifo justificando, incessantemente, através do seu esforço o caminho para a liberdade. Isto significa que o amor ao *Logos* é próprio da natureza humana, é uma exigência da razão sendo por isso, o homem, naturalmente impelido a responder às questões universais que lhe permitem um melhor conhecimento de si mesmo e do Mundo evoluindo e contribuindo para a sua realização.

É nesta busca de sentido, sempre renovada, que o homem desenha, no espaço filosófico, um caminho que o levará a atingir, pela verdade, a dignidade humana uma vez que enquanto sujeito, livre e inteligente, o homem reconhece em Deus a Verdade e o Bem,

qualidades que deseja alcançar. A filosofia que representa, para Álvaro Ribeiro, a via que dignifica a existência humana é o instrumento que nos permite atingir, intelectivamente, a perfeição. Através da filosofia o homem será capaz de atingir as verdades essenciais da sua existência, ela representa o instrumento fundamental ao conhecimento do Absoluto. É na linha criacionista de Leonardo Coimbra que o filósofo encontra a via para a verdade aceitando a existência de um só Deus criador do mundo e da alma humana.

Segundo a tradição Ocidental o homem foi criado por Deus para um fim sobrenatural que também depende de si e da sua acção, isto é, da sua liberdade. Álvaro é um seguidor da tradição e um criacionista, crê que não sendo Deus o criador de um acto único deixa ao homem essa possibilidade através do pensamento. O homem participa na criação divina, sempre crescente, ampliando e actualizando a realidade através da criação de conceitos³⁶. Esta tese que defendeu na primeira obra publicada foi sendo reiterada ao longo da sua reflexão: «Filosofar é desejar conhecer o absoluto, o infinito, o universal. A razão demonstra a possibilidade lógica de um ser com tais atributos» (AAF, p.240). Se identificarmos absoluto com transcendente, poderemos dizer que o objectivo da filosofia, para o pensador, é atingir o último grau do conhecimento, isto é, o conhecimento pístico.

Na teologia alvarina Deus é inteligência pura, razão pura, independente da vontade, uno e universal. Será interessante notar, neste contexto, que a prova da existência de Deus é imaterial e manifesta-se na oração.

«Se não admitirmos a personalidade de Deus nunca poderemos ter esperança de que sejam conhecidas as nossas preces, que, encorporadas em palavras, se chamam orações. (...) A oração é que é para nós a prova da existência de Deus (...) A quem de qualquer modo praticar a oração não custará admitir que a divindade se revele à humanidade, que a revelação seja católica, e que as mais solenes actas da revelação estejam nas *Sagradas Escrituras*» (AAF, p.113).

É através da oração que a palavra assume o seu estatuto mais elevado dentro da arte de filosofar. «A oração, que nos incita a ascender da Letra para o Verbo e do Verbo para o

³⁶ «Afirmando-se como um filósofo criacionista, na linha de Amorim Viana e, sobretudo, do seu mestre Leonardo Coimbra, Álvaro Ribeiro pensava que Deus não era o único criador, pois também ao homem fora conferida a possibilidade de, pelo pensamento, participar na criação divina e colaborar no processo da realidade, realizando ou criando conceitos. Segundo o autor de *Apologia e Filosofia*, Deus criador espera que cada homem inteligente, imaginante e sensiente também crie a sua obra ou o seu mundo, aumentando a realidade e realizando a transcensão do natural para o sobrenatural» (Braz Teixeira, 2000, p.190).

Espírito, é, por isso, um processo de culto que rejuvenesce a cultura. A oração mental é o mais puro convívio com o sobrenatural. Elevando assim a palavra, o pensador cumpre o primeiro preceito da arte de filosofar» (AF, p. 196).

Uma vez mais se torna visível a clara influência das referências filosóficas nacionais, que tomou por guias - Sampaio Bruno e Leonardo Coimbra - para quem a oração representa um instrumento de mediação para o Absoluto. No que concerne ao mestre, o que nos diz Álvaro Ribeiro é que «Leonardo Coimbra acreditava na eficácia da oração. Efectivamente o solitário que reza com íntima sinceridade e ardente piedade logo se sente acompanhado por Alguém e intui a verdade religiosa de que não estamos sós. Embora não nos responda imediatamente, - Deus realiza na alma do crente uma doce pacificação de resultados comparáveis a bem – aventuras» (ML III, p.49). Em relação a Sampaio Bruno, não obstante a diferença que os separa, no plano teológico existem reveladoras afinidades, como se pode verificar na obra, alvarina, de maior inspiração. «Filosofar é desenvolver a aptidão humana para o conhecimento supranormal. Tal aptidão adquire-se pela oração, tanto pela oração mental, como pela oração verbal. Seria fácil extrair dos livros de Guerra Junqueiro, Sampaio Bruno e Leonardo Coimbra as frases confirmativas de que na prece está o primeiro acto da arte de filosofar» (RA, p.24).

Há ainda três aspectos, na teologia alvarina, que pretendemos destacar sem a exigência de os aprofundar: a questão dos anjos, o problema do mal e a função do milagre.

No que respeita ao primeiro, Álvaro Ribeiro considera que o espírito angélico é inteligência, atribuindo a estas criaturas o estatuto de mediadores inefáveis entre Deus e os homens. Os anjos têm por missão transmitir aos homens a revelação dos mistérios divinos. Assim, o pensador, sugere-nos a leitura do *Velho e do Novo testamento*.

«A leitura do *Velho e do Novo Testamento* é indispensável preparação à inteligência do pensamento angélico, e sem angeologia não é possível estudar teologia, tal como ela se sistematiza em volta do Mistério da Santíssima Trindade. (...) A crença de que Deus se revela nas palavras de Cristo – não se compreende sem uma bem elaborada doutrina de mediação entre a humanidade e a divindade.» (AAF, p.116).

Quanto à noção religiosa de pecado original, Álvaro Ribeiro conclui, como sua consequência, todos os traços negativos que atravessam a nossa existência e assim se explica o mal, o sofrimento, a dor e a morte a que estamos sujeitos enquanto seres terrenos.

No que concerne ao milagre, a atitude alvarina não é muito diferente da posição que assumiram Sampaio Bruno e Leonardo Coimbra, considerando o milagre uma intervenção divina. Ou seja, a acção de Deus que se faz sentir no mundo natural numa intenção protectora em que o homem e a natureza, partilhando desse privilégio, são abençoados.

Relacionada com esta temática há, ainda, a questão do *católico português*, um tema curioso levantada por Álvaro Ribeiro, que gostaríamos de realçar. A análise que o filósofo faz do católico português prende-se com a sua posição anticatólica³⁷ que lhe permite analisar, objectivamente, o problema. Na óptica alvarina não obstante ser o povo português, ser maioritariamente católico praticante, a sua prática religiosa não lhe permite pensar a cultura e a natureza, teologicamente. Ou seja, ao contrário do que seria de esperar, o católico português estabelece um hiato entre o culto e a cultura, atitude que se revela, naturalmente, deficitária no plano cultural. Para o filósofo, «a acção católica não vai acompanhada de pensamento católico, a prática da religião não é iluminada pela teoria da religião». (*DI I*, p.267).

Deste modo, afirma o autor, é frequente entre nós, e até no homem católico, a noção errada de que a religião se situa radicalmente fora da esfera da política, da ciência e da literatura, desconhecendo por completo que a falta de *significação escatológica* na quase totalidade da actividade humana, remete a religião para um simples ritual mundano, vazio do objectivo que a anima, isto é, a procura da verdade.

Ora, no homem católico deve estar presente a intrínseca relação que existe entre a religião e as outras actividades humanas, isto é, ele deve compreender que a *cultura católica* engloba simultaneamente a cultura religiosa e a cultura filosófica. O católico deve saber que é próprio do catolicismo o movimento da fé para a razão e da razão para a fé.

A explicação que o autor encontra para este desconhecimento, ou desinteresse, dos portugueses católicos pela especulação filosófica, poderá residir no facto da formação filosófica dos sacerdotes e dos católicos mais cultos, se basear em filosofias estrangeiras com manifesta desvantagem para o pensamento português. A questão crucial estará no facto da não existência em Portugal das Faculdades de Teologia e de Filosofia, capazes de

³⁷ « (...) Álvaro Ribeiro é fundamentalmente um pensador cristão, mas de um *cristianismo novo*, que é já, na ordem da síntese, o resultado de uma incorporação que revaloriza a tradição judaica. Neste sentido, o filósofo afasta-se do cristianismo velho, e especialmente do catolicismo, tanto mais que não aceita a divindade de Jesus» (Martins, 2008, p. 200).

transmitir e fazer prevalecer os nossos valores religiosos. Na sua ausência é como se esses valores não existissem.

Mesmo que estes argumentos não constituam uma certeza que justifique a atitude referida, o filósofo acredita que existem causas próximas que merecem ser apontadas: o facto do pensamento católico em Portugal estar ainda longe de atingir a expressão filosófica que apresentam outros países da Europa e a subordinação da filosofia portuguesa a doutrinas estrangeiras, não obstante as condições que temos para arrogar de forma, original e autónoma, a nossa filosofia.

A irrupção do movimento positivista, defendendo a substituição da teologia pela sociologia, é um espectro que acompanha Álvaro Ribeiro, vertendo-se numa batalha sem tréguas que o filósofo não abandona e denuncia nestes termos:

«Adversários de todas as tradições, - os professores positivistas esforçaram-se por substituir a palavra *Deus* pela palavra *Humanidade*, não só nos formulários das instituições públicas como no das instituições particulares, fazendo descer da teologia para a sociologia a fundamentação do Direito» (AAF, p.144). Álvaro acaba por concluir que «A libertação do pensamento humano terá de ser religiosa» (AAF, p.243).

É, sem dúvida, este afastamento da realidade portuguesa, imposta pelo positivismo que prejudica gravemente a concepção da cultura religiosa nacional, esvaziando-a do seu significado. «Tanto positivistas como materialistas se afastam da teologia revelada, e, portanto, se situam fora da filosofia portuguesa» (DI I, p.469).

Reconhecemos nesta tese alvarina o rigor do seu pensamento e a coerência da sua atitude, sem dúvida uma questão pertinente tendo em conta a complexidade da sua filosofia.

II Parte

A razão que anima a filosofia portuguesa

Capítulo I - A arte de educar

1. Um modo português de filosofar

Inseparável da actividade humana e da vida social, a arte está presente em todas as culturas representando a procura que o homem faz de si mesmo expressando os seus sentimentos. Enquanto produção do gesto humano a arte opõe-se à natureza pois representa uma manifestação do espírito que o homem pode expressar de múltiplas formas.

Como resultado da capacidade criativa do homem a arte supõe um processo, uma evolução. É nesse sentido que a filosofia aparece, a Álvaro Ribeiro, como uma arte, «a mais alta e difícil das artes» (AF, p.70) e, como qualquer outra arte, a filosofia, é passível de ser ensinada, transmitida. A arte de filosofar, como a arte em geral, supõe um demorado percurso de aperfeiçoamento que resulta de um continuado e moroso processo herdado por tradição. No seu lento caminhar, prossegue Álvaro Ribeiro, ela evolui, paulatinamente com a linguagem, ao longo de gerações traduzindo-se no modo português de filosofar, marcadamente aristotélico, porquanto se relaciona com as artes da linguagem.

Já tivemos ocasião de referir que a palavra é o elemento fundamental do pensamento e o elo de ligação da filosofia alvarina. Esta centralidade da palavra é uma herança brunina que Álvaro Ribeiro privilegia em toda a sua obra. Concebendo a filosofia como a arte da palavra, cujo objectivo fundamental é a ideia de Deus e as relações do mundo natural com o mundo sobrenatural, as ciências filosóficas fundamentais são, na perspectiva alvarina, a antropologia, a cosmologia e a teologia.

À antropologia concerne a origem, a liberdade e o destino do Homem; no entanto, só por recurso ao sobrenatural podem ser resolvidas estas questões, o que significa que elas radicam na religião. A cosmologia procura desocultar os segredos naturais enquanto ao âmbito da teologia, pertencem os mistérios divinos, ou seja, a questão da existência e dos atributos de Deus.

Neste sentido, a filosofia portuguesa é, aos olhos do filósofo, diferente das filosofias que nos chegam da Europa, ela tem início na filologia e termina na ideia de Deus onde atinge a sua máxima inspiração.

O pensamento filosófico de Álvaro Ribeiro pode ser perspectivado, simultaneamente como criacionista e místico: É um pensamento criacionista na linha de

Leonardo Coimbra³⁸. Na perspectiva do autor «O homem recebeu a aptidão de criar com palavras aquele mundo (ou sobremundo) da cultura que o separa e distingue da animalidade. Sem a palavra significante não seria inteligível o culto, nem a cultura, nem a civilização» (RA, p. 77). É, também, um pensamento místico uma vez que a arte de filosofar representa, para Álvaro Ribeiro, um conhecimento redentor que, ligado aos mistérios sagrados, se converte num conhecimento libertador do espírito humano capaz de o fazer regressar a si.

Podemos reconhecer, aqui, a noção partilhada por Sampaio Bruno ao afirmar, em *A Ideia de Deus*, que é através da filosofia que o homem se liberta a si libertando os outros homens.

Na linha criacionista do mestre, admite Álvaro Ribeiro que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus pelo que só aceita a doutrina evolucionista se circunscrita à evolução da espécie humana, não contemplando as outras espécies zoológicas.

O positivismo é, na primeira metade do séc. XX, um fenómeno muito presente na realidade portuguesa, fenómeno que não deve ser ignorado uma vez que a sua presença constitui um obstáculo à evolução do nosso pensamento.

Na perspectiva alvarina foi Teófilo Braga quem mais contribuiu para que o positivismo contaminasse a cultura portuguesa. Apesar de não ter sido um seguidor do movimento positivista, afirma Álvaro Ribeiro, Teófilo Braga soube reconhecer as vantagens entre a filosofia instituída e o poder político. Portugal foi o país, da Europa, onde o positivismo encontrou terreno mais favorável (cf. OP, pp.33,34,). Daí a crítica de Álvaro Ribeiro dirigida, particularmente, ao positivismo nacional, pelo profundo contraste que tece com a sua filosofia criacionista. Tornava-se, pois, urgente renovar o pensamento filosófico português com vista à superação do positivismo que sufocava o país e, enquanto problema que mereceu toda a sua atenção, o pensador denunciou-o fortemente. Mais uma vez a referência brunina orienta a sua posição. Além do grande iniciador do pensamento nacional

³⁸ «O ponto de partida do criacionismo leonardino é o problema do conhecimento. Para que, no entanto, o conhecimento seja possível é necessário que entre o pensamento - de que o conhecimento é a vida real e concreta - e o Universo ou o ser haja uma vasta e profunda analogia. Daqui não deve inferir-se, porém, que o pensamento seja uma duplicação da realidade ou a sua reprodução, pois que, segundo o idealismo dialéctico em que vem a traduzir-se o criacionismo, a realidade é criação do pensamento, o qual, pela racionalização das intuições, vai formando noções que se constituem em sistema, através de um processo dinâmico, que, partindo do mundo e do homem, chega até Deus» (Braz Teixeira, (s.d.), p. 195).

Sampaio Bruno é, para Álvaro Ribeiro, «a figura predominante do antipositivismo português (...) não porque dedicasse à crítica do positivismo quase todo o texto de um livro de quase seiscentas páginas (...) mas porque elevou o pensamento às regiões supremas da teologia que lhe inspirou uma original filosofia da história» (OP, p. 139)³⁹. Mais adiante prossegue o filósofo: «O autor de *A Ideia de Deus* viu claramente o perigo que poderia resultar da reunião da política com a religião na *Síntese Subjectiva* de Augusto Comte, (...) aterrorizava-o sobremaneira a profecia da religião sem Deus» (OP, p.168).

Mercê da posição que adopta, marcadamente antipositivista, Álvaro Ribeiro desenha o rumo que deseja para a filosofia portuguesa. É assim que a partir de 1943, ficará traçado o caminho do pensamento nacional, o problema de pensar em português. Daqui em diante *filosofia em Portugal* e *filosofia portuguesa* passam a ser coisas distintas. Álvaro Ribeiro soube, como ninguém, reunir as condições para que possamos hoje falar, justificadamente, da existência de um pensamento nacional. O que acabamos de dizer pode, ainda, parecer estranho àqueles que sendo prisioneiros das filosofias estrangeiras, ignoram a existência do nosso modo de pensar.

A singela e profundíssima publicação alvarina vem lançar as sementes da confiança no progresso e no desenvolvimento do nosso País, tentando que o cepticismo, ou a ignorância, que nos cega não contamine o futuro que se pretende genuinamente português. Por isso, crítica fortemente o positivismo quer filosófico, quer teológico, e afirma definitivamente a existência de uma filosofia nacional superior à filosofia alemã, que o positivismo insiste em difundir. A razão que preside, diz o filósofo, aos nossos políticos para preferirem importar o pensamento estrangeiro, deve repousar na recusa ou na ignorância das filosofias nacionais: «A adopção de um abstracto parcial e falso universalismo, como é o das universidades estrangeiras, tem por consequência obrigatória, que parece necessária, a negação das filosofias nacionais, e, portanto, o desconhecimento da filosofia portuguesa» (AF, p. 60).

Ensinar a *arte de filosofar* era a vocação e o propósito de Álvaro Ribeiro quando, em 1931, terminou a sua licenciatura em Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade

³⁹ Na perspectiva alvarina Leonardo Coimbra herdou o anti positivismo de Sampaio Bruno mas, ao contrário deste, é marcadamente cristão, razão pela qual, para Álvaro Ribeiro, o mestre é o nosso primeiro filósofo cristão (cf. AF p. 207).

do Porto⁴⁰. No entanto e por razões políticas, sempre subjectivas, foi-lhe recusado o direito de exercer o magistério público. Era o prenúncio de uma vida de privação e desapontamento, constantes. Álvaro que tanto lutara para ajudar a elevar o nível da cultura nacional, através da acção pedagógica, guiado pelos ideais da *Renascença Portuguesa*, estava impedido de realizar os seus desígnios. O magistério exerceu-o nas tertúlias que animou, juntamente com o seu amigo José Marinho nos cafés da capital onde, ao longo de várias décadas, semeando o seu pensamento, (a)colheram duas gerações de discípulos.

Álvaro foi um pensador de inigualável aptidão antropológica e pedagógica mas a mágoa de um sonho interrompido será sempre uma ferida presente na sua vida, conforme testemunho do seu último livro de memórias:

«Manda a verdade dizer que a minha secreta ambição de estudante universitário foi a de ser assistente de Leonardo Coimbra na Faculdade de Letras. Tinha eu notícia perfeita da competição dos meus colegas mais aplicados, mais inteligentes e mais eloquentes, mas tal adversidade não me tirava a esperança de preencher, por fim, o lugar da última vaga» (ML III, p. 9).

Impossibilitado de realizar esse sonho, a tertúlia surge como modo de apaziguar a alma inquieta do filósofo que nunca deixou de exercer, em plena liberdade, a acção pedagógica, atitude que o seu espírito considerava um dever patriótico.

Na tentativa de demonstrar, inequivocamente, a existência do pensamento nacional argumenta: «Para caracterizar a filosofia de qualquer homem ou qualquer povo é indispensável proceder por convergência de três caminhos, isto é, estudar as suas três ciências fundamentais: teologia, antropologia e cosmologia» (AF, p.46) por serem estas as dimensões que nos lançam na inquietação filosófica.

Segundo o pensador, «A filosofia portuguesa representa, pois, uma aventura espiritual de fidelidade a Aristóteles, aventura que, narrada em documentos literários, políticos e religiosos, não foi compreendida pelos metodólogos responsáveis da reforma pombalina da Universidade de Coimbra» (AF, p. 57).

⁴⁰ Foi na Faculdade de Letras da Universidade do Porto que Álvaro Ribeiro encontrou o móbil da sua vocação de filósofo, como refere o discípulo, Orlando Vitorino: «O encantamento veio-lhe das lições de Aarão de Lacerda, de Teixeira Rego e de Leonardo Coimbra, e nunca mais o deixou, de tal modo que desta posição conservou a tese de que a filosofia não é pensamento ou ciência que o pensador adquire, mas sim um sopro ou murmúrio do espírito Universal que assim se realiza no espírito humano individual» (Vitorino, 1995, p.187).

Como conclusão, afirma o filósofo: «Todo o pensamento humano é (...) pensamento que se subordina às leis da razão para atingir a forma da inteligência (...) se a língua não estiver intimamente articulada de racionalidade, o povo que viver em tais condições idiomáticas sofrerá visível decadência na civilização, na cultura e no culto» (AAF, p.51).

O valor de excelência que Álvaro Ribeiro confere à língua portuguesa, leva-o a acreditar que esta há-de cumprir o *Mito do Quinto Império*⁴¹. À língua de Camões, diz o filósofo, está confiada a suprema tarefa de iluminar a humanidade. É esta a promessa que a alma lusa encerra enquanto aguarda a chegada de valores humanistas tão necessários à prossecução da nossa cultura e da nossa humanidade.

Aguardamos, com perseverança, o regresso dos valores que tornaram possível a *Renascença Portuguesa* e, com eles, edificaremos o espírito nacional.

⁴¹«O mito do Quinto Império mergulha as suas raízes num mito imemorial que diríamos arquetípico pela sua universalidade, segundo o qual houve outrora, em tempos antiquíssimos, uma era de abundância, de paz e de felicidade, uma Idade de Ouro que há-de voltar um dia, no fim dos tempos e dos seus ciclos involutivos» (Freitas, 2001, p. 24).

2. Alvor e valor da educação

É nosso propósito, nesta fase do trabalho, reflectir sobre o modo como a *educação* foi sendo perspectivada ao longo dos séculos, e a sua consequente evolução, começando por analisar o conceito de *educação* inaugurado pelos sofistas. Segue-se um breve olhar sobre Platão e Aristóteles, tendo em conta o contributo destes filósofos para a evolução do conceito, em geral e, para a Filosofia da Educação, em particular.

Recuando na história do pensamento ocidental, verificamos que a resposta à questão da educação assume as mais variadas formas de acordo com as circunstâncias, relativas ao espaço e ao tempo, em que se inscrevem. Pensar o homem implica pensar a educação razão pela qual, ao longo da história da humanidade, a educação se revelou objecto da sua reflexão, uma das questões que o preocupa e inquieta.

A educação na Grécia clássica tinha um projecto para o jovem - a *Paideia* - projecto que encarando o jovem na sua totalidade, estimulava a excelência na sua educação para que se desenvolvesse como pessoa e alcançasse a maturidade humana e intelectual. Considerar a educação como estratégia fundamental para mudar a cultura é uma ideia que remonta ao período agora em análise e que aparece como fundadora da noção de ética.

A *Paideia* assume-se como acção humana consciente ao nível ético e político, isto é, a formação racional do homem para a vida na *polis*. Este conceito ultrapassa a instrução que, no séc. IV a.C. era destinada às crianças. Assim, esta formação que consistia na interiorização das normas e dos valores, da cultura grega, estava orientada para a vida adulta tendo como objectivo o aperfeiçoamento da condição humana. Pelo exposto, somos levados a pensar que a perspectiva dos sofistas, nomeadamente através da *Paideia*, contribuiu para que a educação, enquanto projecto cultural, fosse considerada a *segunda natureza do homem*, isto é, a forma que o homem tem de corrigir a sua animalidade e atingir a humanidade (cf. Kant, 2004, p. 9).

A visão académica/filosófica que temos do movimento sofista é negativa sobretudo devido às críticas de Platão, no entanto, não podemos ignorar que este movimento influenciou decisivamente o desenvolvimento da prática educativa, estando na origem do processo educacional. A imagem negativa que o filósofo nos legou, e que tem contribuído para desvalorizar a importância que os sofistas assumem no pensamento ocidental, está de acordo com o espírito filosófico, apesar disso é nossa intenção, nesta abordagem, salientar

os aspectos positivos deste movimento intelectual, tendo presentes as limitações impostas pelo clima social, económico e político da época a que se reporta.

Os representantes máximos do movimento sofista e, simultaneamente, os seus iniciadores são: Protágoras, Górgias, Pródico e Hípias, cuja actividade decorre mais ou menos entre 450 e 420 aC. Os sofistas representam uma corrente intelectual e não uma escola, foram os primeiros pedagogos, professores e conferencistas de que há notícias. A finalidade do ensino sofista é eminentemente prática, de acordo com as necessidades sociais e políticas da época. Historicamente há dificuldades que nos impedem de conhecer o pensamento dos grandes sofistas. O que chegou até nós são apenas fragmentos dos seus textos pela voz dos filósofos seus adversários, Platão, Xenofonte e Aristóteles, em testemunhos muito desfavoráveis, como é natural. Há, no entanto, uma certeza em relação a estas figuras, que faz deles um marco na cultura ocidental, «a direcção do pensamento deixa de ser cosmológica para se tornar antropológica» (Pereira, 1964, p. 379). A partir deste momento, o homem torna-se objecto de investigação e a conduta humana, o *ethos*, toma o lugar das anteriores questões filosóficas sobre a *physis*. É esta viragem antropológica que queremos valorizar, no âmbito da sofística, tendo em conta o seu contributo para a cultura e, por conseguinte, para a educação.

Estamos no século V aC., o século de Péricles, fecundo em mutações políticas, sociais e culturais e Atenas é a capital democrática de um grande império marítimo e cultural. A dimensão política e social que apresenta na segunda metade do século V exige uma profunda transformação das formas da educação tradicional e das competências tradicionalmente assumidas: Há as assembleias em que se confrontam as diversas possibilidades de escolha política; há os tribunais que funcionam também com debates e maiorias, etc. É necessário, portanto, outro comportamento e uma resposta adequada à nova realidade social. Não chega aprender Homero e conhecer a teologia de Hesíodo. Torna-se urgente adquirir novas competências, em primeiro lugar a técnica da persuasão - a retórica. Impõe-se uma nova capacidade, a de convencer as multidões reunidas em assembleia ou os juízes no tribunal.

A emergência de uma preparação intelectual completa exige que a criança veja o seu currículo alargado até à idade adulta. É por força desta alteração curricular que o vocábulo grego vê ampliado o seu conceito deixando de significar, apenas, o acto que consiste em tratar de um ser humano desde o seu nascimento e «Passa a compreender também o desenvolvimento espiritual que acompanha o homem durante a sua

adolescência, e o resultado desse mesmo desenvolvimento, isto é, a cultura» (Pereira, 1964, p.379). É aqui que os sofistas se revelam inovadores. Profundamente conscientes das diversas questões que envolvem a sociedade do seu tempo, os sofistas não se limitam ao trabalho de memorização dos poemas, eles utilizam a poesia para levantar um vasto conjunto de problemas, fazendo uma abordagem direccionada à vida da cidade. A partir dos poemas, eles discutem os mais variados assuntos e defendem os seus pontos de vista.

A ciência e a técnica ganham uma nova dimensão e a filosofia é obrigada a fazer uma viragem para acompanhar estas transformações. As técnicas necessárias vão ser ministradas pelos profissionais do saber. O fenómeno dos sofistas vem preencher uma necessidade da jovem democracia ateniense que exige uma preparação muito completa dos cidadãos, tanto ao nível da cultura geral como da formação política. A educação torna-se uma exigência e, neste contexto, os sofistas prestam um precioso serviço à cidade.

Vindos de toda a parte do mundo grego, os sofistas dedicam-se a fazer conferências e a dar aulas nas várias cidades-estado, sem se fixarem em nenhuma. São, portanto, nómadas do ensino, mas Atenas é o seu palco favorito e é em Atenas que adquirem grande prestígio e influência. Aproveitam as circunstâncias em que existe grande aglomeração de cidadãos para exibirem os seus dotes ensinando a arte (*techné*) política. O que está em jogo é a eficácia da educação para modelar o *ethos* de uma sociedade.

Os sofistas consideram-se detentores de um saber enciclopédico e é essa educação completa, que julgam possuir, que pretendem transmitir aos jovens, preparando-os para ocuparem os altos cargos na *polis*, com a promessa de os tornar homens sábios, virtuosos, poderosos e felizes.

O seu êxito junto dos jovens atenienses significa o triunfo do livre pensamento. A possibilidade de pôr tudo em causa e a capacidade de tudo argumentar, características dos sofistas, encantaram os jovens de Atenas que pagavam principescamente as suas lições. Alguns dos diálogos platónicos, como *Protágoras* e *Hípias Maior*, dão-nos um conhecimento, razoável, destes sofistas e do modo como actuavam, pese embora os documentos que chegaram até nós serem escassos⁴².

⁴² Protágoras surge como o «Primeiro e principal responsável da sofística grega do séc. V a.C. Os seus dados biográficos são escassos e relativamente incertos. (...) Apesar do pouco que nos é dado conhecer, com rigor, acerca da filosofia e da acção de Protágoras grande parece ter sido o seu impacte sobre os pensadores e moralistas da Antiguidade» (Antunes, 1992, p. 464).

Por seu turno, Hípias é «Um dos mais famosos sofistas, natural de Élida. (...) O nosso conhecimento desta figura depende sobretudo dos diálogos de Platão, que o tem como interlocutor (*Hípias Maior*, *Hípias Menor*,

Embora não exista um consenso entre os currículos que apresentam aos seus alunos, cada mestre expõe e salienta os conteúdos que considera importantes, podemos observar alguns pontos comuns a todos os sofistas: O saber sofista estava direccionado para a vertente prática da vida. O que se propunham ensinar estava adequado às necessidades dos seus alunos. Era importante dar respostas imediatas a determinadas situações e isso fazia com que eles resolvessem objectivamente os assuntos que reclamavam uma intervenção imediata. A sua preocupação consistia em formular regras de conduta prática. Não ensinavam a verdade aos seus alunos, não era essa sua preocupação, facto que os afasta da história da filosofia, mas sim técnicas e regras que garantissem o êxito em qualquer circunstância, na luta pelo poder.

Os sofistas possuíam as técnicas conducentes à *arethê* política na medida em que é ela que permite o triunfo na vida pública. A política passa a ser exercida em todos os meandros da sociedade, sendo definida como a arte de persuadir. Neste contexto, a argumentação e a persuasão representavam as linhas de conduta destes profissionais que acreditavam na possibilidade de defesa de dói, argumentos completamente opostos, recorrendo para isso a jogos de palavras através dos quais procuravam validar as suas ideias a qualquer custo, vencendo o seu opositor. O que era fundamental na vida política, não era possuir a verdade, era persuadir. A verdade consistia no que era aceite.

Dado que para os sofistas não existem verdades absolutas, para além das opiniões, o veículo mais importante de acesso ao poder é a linguagem através do uso da retórica. A retórica é uma arma fundamental na óptica sofística, ela permite a manipulação da opinião alheia, fazendo prevalecer o interesse pessoal.

Esta concepção da linguagem como mera convenção contribui, certamente, para a sua visão relativista do conhecimento e dos valores negando a sua universalidade. Este é sem dúvida o ponto nevrálgico dos sofistas que os irá deixar por muito tempo no esquecimento. «Os sofistas depois de largamente criticados e desdenhados, foram reabilitados por HEGEL e GROTE, e desde então se chama ao novo período que eles

Protágoras), de Xenofonte e de alguns autores menores. (...) Foi também um distinto matemático, se realmente é dele a descoberta da quadratriz, curva que permitia resolver o problema da trissecção de um ângulo, e que mais tarde viria a ser usada para o da quadratura do círculo» (Pereira, 1990, pp. 1135,1136).

iniciaram a *Aufklärung* grega (à imitação do Iluminismo europeu do séc. XVIII)» (Pereira, 1964, p. 378).

No que respeita à retórica, e pela simpatia que os sofistas nutriam por ela, esta não se limitou à assembleia ou aos tribunais, estendeu-se a outros campos que habitualmente pertenciam ao domínio da poesia. Nos banquetes e nas festas, em vez das tradicionais canções, passaram a ter lugar alguns discursos sobre temas políticos ou filosóficos. A linguagem, o seu poder e modos de utilização, converteu-se num tema filosófico. Este é um aspecto positivo da prática sofística. Até esta altura o exercício filosófico era uma actividade solitária e de certo modo o filósofo era encarado com alguma desconfiança. Contrastando com esta imagem do filósofo, o sofista surge como alguém que partilha o seu saber, insere-se na sociedade, discute e participa na vida da cidade. É um homem culto e interessado nos destinos da *polis*.

Os sofistas defendem abertamente o valor formativo da cultura, a sua noção de educação visa, apenas, a formação do homem enquanto membro de uma sociedade e, deste modo, afastam-se da tradição aristocrática, ligada à afirmação de factores inatos. Manifestam, frequentemente, uma visão optimista do homem segundo a qual este possui uma inclinação natural para o bem.

No entanto, e apesar do mérito alcançado, os sofistas acabaram por subverter o sentido originário da *Paideia*, o de formar integralmente o indivíduo, instruí-lo e educá-lo. Assistimos, assim, a um hiato entre o que poderia ser uma sociedade, ciente dos valores a serem praticados e a imagem do político, lançando as bases do primado da aparência (*doxa*).

A noção de *útil*, convencionada e praticada nas relações políticas, acaba por delimitar o modo de vida dos homens em sociedade. Em nome da utilidade proclamam-se saberes, normas e regras de conduta. Deste modo a educação fica reduzida a uma normatividade e esta concepção de educação não visa, nem o pensamento, nem a descoberta, nem a criatividade, pelo contrário, *coisifica* o homem ao ponto de o exilar do seu próprio pensamento, satisfeito por ser útil ao sistema do qual é refém. A educação como apanágio do pragmatismo, e do utilitarismo, condena o homem a ignorar os seus limites e as suas capacidades. Educar, nestes termos, significa condenar a natureza humana.

Há autores que defendem que não era esta a intenção da sofística e, de facto, não devemos reduzir a sua contribuição ao mau uso que fizeram do seu pensamento mas, uma vez que a prática sofista se funda numa necessidade política, o perigo está sempre presente.

A subversão da sofística pelo uso do poder político desvalorizou a inteligência e intimidou a criatividade produzindo, por meio da educação sistemática, o útil colectivo e a ignorância, mas foi graças a este fenómeno que vimos nascer a filosofia.

«O grande serviço dos sofistas foi voltar a filosofia para o estudo do homem considerado quer como indivíduo quer como ser social (donde o seu interesse pelas questões de justiça), e lançar os alicerces da educação sistemática dos jovens» (Pereira, 1964, p. 383).

O fenómeno sofístico só pode ser compreendido neste enquadramento histórico e cultural que o torna inteligível. Podemos questionar os seus métodos, as estratégias para atingir os objectivos mas não devemos ignorar o seu contributo na área da educação. É este o grande empreendimento que a sofística inaugura constituindo-se como um movimento educacional poderoso, cujas raízes mergulham na ética e na política, e do qual somos herdeiros.

O termo sofista significa etimologicamente *sábio, mestre do saber*, mas adquire um sentido pejorativo quando comparado com a verdade filosófica. Não obstante, o sentido deste nome como mestre ou sábio persistiu até ao final do mundo antigo.

No que concerne à cultura ocidental, tendo como referência a filosofia platónica, vemos que a educação foi reconhecida como um processo de aperfeiçoamento do homem, isto é, o processo que lhe permite tornar-se humano, como referimos anteriormente. Um longo processo de aprendizagem sistemática transmitida de geração em geração que faz do homem um ser cultural, uma pessoa.

Na tradição platónica, onde se espelha a filosofia socrática, a *Paideia* deixa de ser política, como preconizavam os sofistas, e passa a ser fundamentada na ética, isto é, no ideal de liberdade. A filosofia socrática descobriu a instância racional do homem que lhe permite atingir uma consciência ética que, por sua vez, lhe proporciona as condições necessárias a uma educação plena para alcançar um fim de vida autêntico. O discurso filosófico, na Grécia clássica, concebe a educação como proposta de transformação e aperfeiçoamento, do homem, tendo como finalidade a sua formação ética, a que

corresponde o conceito *Paideia*⁴³. Deste modo, na *Paideia*, como processo educativo, está presente, tanto a dimensão social como a política, estando esta condicionada pela ética, uma vez que o que está em causa é a acção do homem, a *práxis*. O que acabamos de dizer encontra-se na *Política* de Aristóteles e na *República* de Platão⁴⁴. Cada uma destas obras representa, para os seus autores, o modelo ideal na relação que se estabelece entre o homem e a cidade.

Platão constrói o seu modelo de cidade ideal a partir de uma proposta em que o conhecimento, e a prática da virtude, garantem e legitimam o *Estado*. Para Platão a virtude suprema é a justiça. Virtude e justiça estão, intimamente, relacionadas e têm origem no processo educativo, representando o garante dos princípios éticos que permitem uma vida digna, em sociedade. Para o filósofo grego ela assume um valor incomparável, ao afirmar:

«Nem a coragem, nem a temperança, nem mesmo a sabedoria são comparáveis à justiça. A justiça é interior não qualifica esta ou aquela acção do homem, como acto que é coragem ou sábia a decisão; mas é o próprio homem que é justo. O que significa que a harmonia, comparável às proporções que os acordes da lira estabelecem, ou às relações de analogia em que o mundo se encontra construído, une num conjunto harmonioso as três partes da alma. A injustiça é desacordo, desarmonia, discórdia nas três formas de intemperança, cobardia e ignorância» (Dumont, 1981, pp. 53,54).

Podemos dizer que existe, em Platão, o esboço de uma filosofia da educação, uma vez que a filosofia platónica tem uma dimensão pedagógica. Sendo a política o problema fundamental do filósofo ela exige a orientação da filosofia. Filosofia e política estão de tal modo intrincadas que arrastam para o seu âmago a educação. O problema educativo, passa a ser um problema, emergente e presente, na filosofia platónica. Daí o filósofo ser, simultaneamente, segundo Platão, o político e o educador. A importância que Platão atribui

⁴³ «O termo é, para Jaeger, intraduzível nas nossas línguas modernas. Não é traduzível por “civilização”, “cultura”, “tradição”, “literatura”, ou “educação”. Todos estes termos designam aspectos da “Paideia”, que é um conceito global que integra todos estes aspectos, fazendo deles uma unidade incidível» (Patrício, 2006, p. 20).

⁴⁴ A obra representa uma referência, importante, no desenvolvimento da teoria de Rousseau como se pode ver: «Se quereis ter uma ideia da educação pública, lede a *República* de Platão. Não se trata de uma obra política - como pensam aqueles que só julgam os livros pelos seus títulos: é o mais belo tratado de educação que jamais foi feito» (Rousseau, 1990, p. 19).

à educação, enquanto formação do indivíduo, tem em vista a sua conduta em sociedade, que é como quem diz, a sua postura política.

Em Aristóteles encontramos, também, a ética vinculada à política mas o *Estado*, e a condição social do homem, assumem maior importância no contexto aristotélico do que no platónico. Quando Aristóteles diz que o homem é um *animal político*, está a atribuir um papel fundamental à sua dimensão social. É na *polis* que o homem pode atingir a felicidade, diz o filósofo, porque a finalidade do *Estado* é o *reino da Justiça*. Tal como em Platão é a formação ética (onde se integra a educação) do indivíduo que lhe permite o caminho para a virtude a qual se torna, absolutamente, necessária para se viver em sociedade.

«O termo grego, pelo qual Aristóteles designa esta disposição que constitui a virtude, significa a perfeição das possibilidades naturais, a excelência que torna a obra do homem excelente. A virtude é uma possessão, um ter permanente, porque a temos sempre e a perpetuidade deste bem supõe que ela está nos nossos costumes e hábitos; é também um poder que permanece sempre, mesmo quando não é exercido no sentido em que o músico que adormece e o sábio que tem sono podem ambos despertar, músico e sábio» (Dumont, 1981, p. 75).

Para Aristóteles a educação consiste na actualização (perfeição) das potencialidades que o ser humano encerra, isto é, o conceito de educação em Aristóteles é consentâneo com a sua Teoria do Acto e da Potência.

O que vimos nestes dois autores, da Antiguidade clássica, que tomamos como exemplo, é que a ética assume a linha de força no modelo pedagógico por eles proposto. A dimensão política decorre da conduta ética dos indivíduos, por isso, a *polis* só será uma comunidade justa na medida em que a acção dos indivíduos for considerada moralmente boa. A política encontra os seus fundamentos nos princípios éticos. O bem, a beleza, a bondade, a verdade e a justiça, são alguns dos critérios, ou pré requisitos, que o homem deve prosseguir para a vida na *polis* – a vida em comunidade.

2.1. Kant sob o projecto da modernidade

Impõe-se-nos um olhar, mais atento, à perspectiva kantiana, via Rousseau, destacando algumas semelhanças desta com as teses de Álvaro Ribeiro, uma vez que este se apoiou no filósofo de Königsberg para melhor alicerçar os seus enunciados.

No fim do século XVII e início do século XVIII surge, na Europa, um movimento muito fecundo de reflexão pedagógica sob o contributo de Rousseau, Pestalozzi, Kant e Hegel, entre outros, onde a educação passa a ser encarada como arma de intervenção e modernização da sociedade. É um conceito completamente inovador que, de modo particular, o povo alemão soube encontrar para uma efectiva revolução das ideias, tendo como modelo a Revolução Francesa.

Do fenómeno que acabamos de referir interessa-nos, sobretudo, a perspectiva kantiana, sob a influência de Rousseau, no que concerne à noção de educação⁴⁵. Comungando do mesmo princípio, um ideal de educação que radica na liberdade humana, Kant e Rousseau, assumem um lugar de destaque na história da pedagogia, apesar das particularidades que os caracteriza e distingue. Kant vai procurar no pensamento de Rousseau algumas das bases para firmar, o que pode ser considerado, a sua filosofia da educação.

Em Rousseau cumpre-nos salientar o gigantesco passo que representa o seu pensamento em prol da educação, num mundo completamente hostil ao desenvolvimento do ser humano, em geral, e ao da criança em particular. As suas obras, *Emílio* e *Contrato Social*, veiculam o mesmo ideal, um discurso sobre as desigualdades sociais constituindo, ainda hoje, uma referência. Os conceitos da sua teoria pedagógica tornaram-se intemporais.

O projecto de Rousseau consiste em manter o homem fiel à sua natureza a fim de que possa realizar-se e atingir a felicidade. Educar é, para Rousseau, deixar desenvolver na criança as potencialidades naturais que ela comporta e afastá-la da origem do mal, isto é, da sociedade que a corrompe. «As boas instituições sociais são as que mais bem sabem

⁴⁵ «Ninguém conhece a infância: quanto mais se seguem as falsas ideias que dela se têm, mais longe se fica de as conhecer. Os mais sages apegam-se ao que é importante que os homens saibam, sem considerar que as crianças têm a capacidade de aprender. Procuram sempre o homem, na criança, sem pensarem no que ela é, antes de se tornar homem» (Rousseau, 1990, pp. 9, 10).

deteriorar o homem, retirar-lhe a sua existência absoluta para lhe dar uma relativa, transportar o *eu* para a unidade comum» (Rousseau, 1990, p. 18).

Emílio começa por receber uma educação negativa, limitada ao que não deve fazer. Trata-se de deixar actuar a natureza permitindo que a criança se torne auto-suficiente e a única tarefa do professor é eliminar-lhe os obstáculos, já que a espontaneidade e a curiosidade infantis, levá-lo-ão a interessar-se e a aprender. Numa segunda fase já a criança estará apta a receber a educação positiva, a qual consiste em orientá-la para a observação e reflexão. Por volta dos 15 anos, poderá Emílio tomar contacto com a vida social, moral e cultural, de forma sistemática.

Sendo o homem, para Rousseau, um ser corruptível o que ele pretende, através da educação de Emílio, é que este atinja a perfectibilidade, isto é, pelo facto de ser educado, se torne um ser incorruptível.

Rousseau distingue entre perfectibilidade e aperfeiçoamento. Enquanto este supõe a consciência moral e tem a sua entrada no terreno da filosofia da educação, a perfectibilidade pode-se formar em diversos sentidos.

Kant é um dos representantes mais significativos do movimento cultural e filosófico do projecto iluminista da modernidade onde o social passa a ser visto como a dimensão fundamental da essência humana. Nesta condição de ser social, ser político, a realização do homem, como pessoa, passa pela realização da sociedade. A filosofia moderna olha o indivíduo como parte integrante de uma estrutura social, na qual a educação assume relevância. Dela depende o aperfeiçoamento de cada ser humano e, como tal, o da sociedade com vista ao aperfeiçoamento da humanidade.

A perspectiva moderna da realidade humana vem alterar profundamente os pressupostos antropológicos e epistemológicos do racionalismo. É nesta perspectiva e de acordo com a sua filosofia que se insere a proposta educativa de Kant, onde a consciência moral, a liberdade e a perfectibilidade passam a ser critérios de uma existência social que devem orientar a humanidade.

O filósofo mostra-se preocupado com a educação do seu país. A Alemanha daquela época está muito longe de alcançar os ideais pregados pelo Iluminismo devido ao despotismo político e à falta de um sistema educativo adequado. A preocupação que invade o filósofo radica na tese que formulou segundo a qual os homens atingem a felicidade quando se tornam seres morais por via da educação. Ora, se o sistema educativo, Alemão, se revela inadequado é impossível, ao povo alemão, alcançar a finalidade plena da

sua existência. Para superar essa lacuna, diz Kant, é necessário e urgente um modelo educativo adequado que operacionalize um tipo de educação conveniente a ser transmitido, de geração em geração, de tal modo que as gerações futuras possam colocar em prática as teorias em que são educadas. Segundo Kant, só se pode implementar um sistema educativo e testar os seus resultados; quando uma geração puder legar à outra as suas experiências e os seus conhecimentos.

É preciso lembrar que na época a que nos reportamos as escolas eram escassas e pouco frequentadas. A noção de infância não existia e a criança era compreendida como um adulto em miniatura, não como um ser em permanente mutação, mergulhado no processo de construção da sua personalidade e identidade. A descoberta da infância é um fenómeno relativamente recente e o que existia, naquela época, era uma pedagogia do adulto. Só a partir do século XVIII é que a criança passa a ser valorizada e respeitada como tal, isto é, como alguém que detém características próprias encontrando-se em constante processo de aprendizagem. Daí o grande interesse de Kant pela obra de Rousseau na qual procura inspiração. Apesar de distintas podemos encontrar, nas suas teorias, traços comuns no que respeita à liberdade e ao dever moral. Tal como Rousseau, Kant considera que o homem só agindo moralmente se torna um ser livre. Esta será uma das principais características que une os dois filósofos; a interiorização da lei moral. Do ponto de vista de ambos, ela não deve ser determinada e imposta nem pela força nem por factores exteriores à pessoa.

A perspectiva kantiana, da educação, traça uma mudança radical no panorama educativo: Por um lado, a educação é encarada como um problema exclusivo da espécie humana e, por outro, é valorizada a dimensão da criança, até ali ignorada. Na filosofia kantiana a educação visa a realização da liberdade, por um lado, e do agir humano, por outro. É pelo facto de se construir, em permanente mudança, que o ser humano se torna livre, abrindo-se a inúmeras possibilidades.

Ao contrário dos outros animais e dos objectos, a essência do homem não determina, necessariamente, a existência. Enquanto o animal, refém do seu instinto, é desde o seu nascimento tudo o que pode vir a ser o homem, detentor exclusivo da sua liberdade, permanece aberto, por inerência própria, a uma multiplicidade infinita de caminhos. É esta liberdade que só o homem conhece, entendida como um feixe de possibilidades sempre em aberto desde que seja educado, que justifica a seguinte tese kantiana:

«O homem é a única criatura que tem de ser educada. É que por educação compreendemos os cuidados (alimentação, subsistência), disciplina e instrução juntamente com a formação. Por consequência, o homem é bebé – educando – formando. (...) A maioria dos animais necessita de alimentação, mas não de cuidados» (Kant, 1964, p.9).

O homem é, para Kant, um ser de cultura, um ser educável, como tal pode aperfeiçoar a sua condição, através da liberdade que possui. A ética kantiana está ligada à antropologia e, esta por sua vez, representa o cerne da filosofia. Kant coloca o homem no centro da sua problemática ética e funda a noção de *dever* a partir da oposição que estabelece entre razão e sensibilidade, ou seja, entre liberdade e natureza.

Sendo que para Kant o homem é animalidade mas também razão, teórica e prática, é esta que torna possível o seu aperfeiçoamento moral., o aperfeiçoamento das disposições racionais do ser humano, entendido como espécie. É este aperfeiçoamento – superação da sua animalidade em direcção à moralidade – que lhe permite atingir o soberano bem como proposta de liberdade. Segundo Kant o homem «não pode permanecer encarcerado numa natureza que já não o satisfaz, nem comprazer-se numa liberdade utópica que evita as realidades. A educação será, assim um trabalho sobre uma dada natureza humana, desenvolvido de modo a que a liberdade seja cada vez mais o seu molde.» (Soëtard, 2006, p. 250).

Apesar de não ter fundamentado a sua ética na educação, Kant teve a preocupação de alicerçar os valores que devem orientar a *práxis* humana, mostrando claramente que o homem só se torna humano pela educação e que esta, entendida como formação total do homem, não se reduz à educação escolar⁴⁶. Postulou, ainda, que o fim último da educação é encaminhar o homem a agir conforme às leis morais, concebidas por si.

Para Kant a formação do homem passa, necessariamente, pela *disciplina* e pela *instrução*⁴⁷. A disciplina assume, no processo, uma função negativa, impede o homem de

⁴⁶ «A educação *prática* ou *moral* é aquela através da qual o homem deve ser formado, para que possa viver como um ser que age livremente. (Designamos por *prático* tudo aquilo que se relaciona com a liberdade.) Esta é educação para a personalidade, educação de um ser que age livremente, que se pode sustentar a si próprio e constitui um membro da sociedade, mas que pode ter um valor interior por si próprio» (Kant, 2004, p. 27).

⁴⁷ «Quem não é cultivado é rude, quem não é disciplinado é selvagem. O descuido da disciplina é um mal maior que o descuido da cultura, pois esta pode ser recuperada posteriormente; a condição selvagem, porém, não pode ser removida, e um engano na disciplina nunca pode ser reparado» (Kant, 2004, pp. 12, 13).

se desviar do seu destino transformando a sua animalidade em humanidade. Ao contrário da disciplina, a instrução corresponde à parte positiva do processo educativo e está intimamente ligada à razão, isto é, à possibilidade do seu aperfeiçoamento – perfectibilidade - características intrínsecas da natureza humana.

A noção de perfectibilidade, ligada à educação, é fundamental na pedagogia kantiana. O ser humano, quer do ponto de vista ontogenético, quer do filogenético, caminha no sentido de um aperfeiçoamento contínuo e, este aperfeiçoamento está relacionado com o facto de se constituir como um projecto em virtude do seu inacabamento biológico. Este, ao contrário de determinar a sua inferioridade em relação aos outros animais, acaba por lhe permitir a melhor das vantagens, a liberdade.

O homem não estando sujeito ao determinismo, que escraviza o animal, tem a possibilidade de escolher, o que lhe permite evoluir para um nível superior de educação e formação, isto é, cultura. Do inacabamento biológico do ser humano decorre a sua condição de liberdade em função da qual busca a perfectibilidade.

É interessante notar que Kant consegue conciliar duas realidades uma vez que a educação visa simultaneamente a pessoa e a humanidade. A educação é sobretudo superação e, em Kant, esta superação reporta-se ao progresso da história da humanidade através da sua educabilidade e perfectibilidade.

Kant, tal como Rousseau, tem uma perspectiva extremamente optimista do papel da educação, acreditando que o ser humano se encaminha para o estado de perfeição, mas precisa ser educado. Ou seja, para Kant, é pela educação que o homem se torna um ser moral.

Outra noção importante do projecto educativo kantiano é a que se aproxima da maiêutica socrática, o princípio que consiste em desocultar o que já existe no indivíduo. Kant partilha esta ideia, para o processo de ensino, e não a introdução de algo novo⁴⁸. É este exercício intelectual, na perspectiva kantiana, que leva a pessoa a pensar por si mesma, construído o seu próprio pensamento. Por isso Kant insiste na ideia de que o ensino deve levar o educando a julgar as questões segundo a sua autonomia intelectual e

⁴⁸ «Na formação da razão tem de se proceder socraticamente. É que Sócrates, que se intitulava a parteira dos conhecimentos dos seus ouvintes, dá exemplos, nos seus diálogos que Platão em certa medida nos conservou, de como, mesmo no caso de pessoas já de idade, se pode extrair muita coisa da sua própria razão» (Kant, 2004, p. 56).

moral. Aprender a pensar significa, portanto, aprender a filosofar. Para Kant, só se aprende a filosofar pelo exercício e pelo uso que se faz, para si mesmo, da sua própria razão e não pelo treino da memória ou da erudição. Este seria um mau uso da razão, situação que não tira o homem da sua menoridade, não o torna independente mas sim obediente.

Há ainda outra questão fundamental, em Kant, que não podemos descurar que é o facto de o filósofo encarar a educação sempre voltada para o futuro e nunca centrada no presente. Esta perspectiva, diz Kant, sendo essencial, torna a educação uma tarefa muito difícil:

«Daí que a educação seja o maior e o mais difícil problema que pode ser confiado ao homem. Pois o saber depende da educação, e a educação depende, por seu turno, do saber. Daí que a educação também só possa avançar a pouco e pouco, e é apenas pelo facto de uma geração transmitir as suas experiências e conhecimentos à seguinte, e esta acrescentar algo por sua vez e passá-lo desse modo à seguinte, que pode brotar um conceito correcto do modo de educar» (Kant, 2004, pp. 15,16).

Como acabamos de ver o educador terá de se projectar no futuro tendo a noção do estado de evolução que a educação exige encaminhando-se para um estado de perfeição cada vez maior.

«Um princípio da arte da educação que os homens que fazem planos para a educação deveriam ter em vista é: as crianças devem se educadas não para o estado presente do género humano, mas para um estado futuro melhor, isto é, adequado à ideia de humanidade e à sua destinação total. Este princípio é de grande importância. Os pais educam comumente os seus filhos apenas de modo a que estes se adaptem ao mundo presente, ainda que possa estar corrompido. Deviam, porém, educá-los melhor, para que um estado futuro melhor possa desse modo ser produzido» (Kant, 2004, p. 17).

Aqui chegados cumpre-nos dizer que no contexto kantiano o indivíduo não pode ser mestre de si mesmo, ele terá de recorrer a outro que o eduque, a um mestre. A transmissão de saberes cumpre-se, de geração em geração, num processo cíclico que nos leva a acreditar na perfeição da civilização humana.

«A educação é uma arte cujo exercício tem de ser aperfeiçoado através de muitas gerações. Cumulada com os conhecimentos dos que já passaram, cada geração pode sempre estabelecer, cada vez mais, uma educação que desenvolva

proporcionadamente e de modo conforme ao seu fim todas as disposições naturais do homem, e assim conduzir todo o género humano à sua destinação» (Kant, 2004, p. 15).

Esta é a grande aposta do projecto kantiano, atribuir a cada geração a responsabilidade de firmar conhecimentos que se acumulam e transmitem, ao longo das sucessivas gerações, num processo de aperfeiçoamento crescente.

Este é, também, o legado de Álvaro Ribeiro sobre o qual iremos incidir seguidamente.

3.O projecto alvarino

A análise que se segue incide, de modo especial, na reflexão que o autor apresenta na sua trilogia dedicada aos problemas educativos por representar uma vertente fundamental do seu pensamento, reveladora da preocupação, quase obsessiva, do filósofo, em aperfeiçoar o nível cultural dos portugueses.

De acordo com o testemunho de António Quadros, discípulo das tertúlias alvarinas, a posição político-cultural assumida por alguns filósofos, a partir da década de 40, actualizando os ideais dos homens da *Renascença Portuguesa*, tinha como objectivo a emancipação do nosso povo.

«Álvaro Ribeiro terá sido o que desenvolvendo uma filosofia de orientação aristotélica, antropológica e teleológica, mais se empenhou no conhecimento e libertação do homem português. Poderíamos classificar toda a sua vasta obra como uma *antropologia filosófica* projectando-se no espaço dinâmico e activo para uma teoria pedagógica e estética centrada sobre as condições de constrangimento ou de atrofiamento em que se encontra o português» (Quadros, 1986, p.75).

O ciclo de pensamento especulativo, alvarino, a que nos referimos tem início em 1958, com a publicação da obra *A Escola Formal*, constituída por: *Princípios, Meios e Fins*, apresentando-se como uma proposta do que deve ser a Escola do séc. XX. Segue-se, em 1961, *Estudos Gerais* que surge sob o esquema do currículo Universitário medieval, (*Trivium e Quadrivium*) segundo o qual o estudante se eleva progressivamente do nível simbólico da linguagem, mediadora entre realidade e o pensamento, até ao nível superior de conhecimento, que é o da relação antropológica e ontológica do homem com o mundo e com o Absoluto. Por último, em 1962, publica o *Liceu Aristotélico*, obra dedicada à educação dos adolescentes.

A primeira obra desta trilogia, *Escola Formal*, representa o seu ideal de educação, ou seja, o modelo que deve seguir uma Nação que se pretende culta, por isso, livre. Nesta obra, que dirige aos professores, o desafio lançado por Álvaro Ribeiro é o de filosofarmos na língua materna, tomando a língua portuguesa como ponto de partida para o exercício especulativo e assumindo o seu rigor no pensamento filosófico. «Formar homens é efectivamente o objectivo da escola formal» (EF, p. 158). Será este o principal

compromisso como portugueses, diz o filósofo. Neste sentido, *escola* não se refere à instituição mas sim ao percurso do pensamento que, progressivamente, se vai actualizando a partir de uma reforma educativa, cujos princípios se encontram previamente estabelecidos na reforma da educação e do ensino, proposta por Álvaro Ribeiro.

No seu projecto educativo a filosofia desempenha um papel crucial na formação do homem. Partindo do pressuposto de que a acção pedagógica condiciona a acção política impunha-se, ao filósofo, uma reforma educativa que devolvesse aos portugueses a sua identidade Nacional. A educação seria, sem dúvida, a melhor arma contra o positivismo instituído, através da Faculdade de Filosofia, cuja responsabilidade consistiria na elaboração de um programa adequado às características dos portugueses. Esta questão é formulada na sua primeira obra, *O Problema da Filosofia Portuguesa*, como já tivemos ocasião de referir onde Álvaro Ribeiro inicia o seu percurso filosófico-pedagógico, trazendo a público a crise da Universidade Portuguesa, com especial relevo para a crise do ensino Universitário de Filosofia.

Há dois aspectos no conjunto da sua obra, que devemos destacar, uma vez que eles estão sempre presentes nas suas teses e marcam decisivamente o seu pensamento, sem que se possam dissociar um do outro: a pedagogia e a filosofia. Assim, parece-nos muito claro que para Álvaro Ribeiro a questão da educação e a de uma filosofia portuguesa, se fundem no mesmo conceito, num projecto antropológico e ontológico que urge realizar, concretizando o preceito socrático de que a educação conduz à libertação do espírito. A liberdade, defende o pensador, é o acto último da educação sendo o ensino da filosofia a condição necessária para o conseguir.

O filósofo portuense confessa-se um leitor assíduo das inovações publicadas, no mundo científico internacional, nomeadamente no que concerne à Fisiologia e Psicologia⁴⁹.

⁴⁹ Álvaro Ribeiro está a par dos progressos científicos do seu tempo. Uma das obras onde o autor revela a sua preocupação em manter-se actualizado, sobre os mais variados temas, desde a Psicologia, à Pedagogia e à Psicanálise, passando pela Antropologia até à Linguística é o *Liceu Aristotélico*. Nesta obra, onde a atenção do autor recai sobre a educação dos adolescentes e os problemas do ensino em Portugal, o filósofo recorre a inúmeros autores/cientistas cujas teorias, muitas vezes, revolucionárias e recentes, são pouco divulgadas entre nós: Freud, Karen Horney, A. Adler; Jung, Maurice Bebesse, E. Bergler, A. Binet, É. Claparède, H. Wallon, J. Piaget, J. P. Sartre, Simone de Beauvoir, C. Darwin, E. Sapir, F. Saussure, Chaim Perelman, L.O. Tyteca, Grandville, Paolo Mantegazza, entre muitos outros, a partir dos quais procura, alicerçar cientificamente, as suas teses.

O rigor com que enfrenta o processo educativo, leva-o a assumir uma posição polémica, que na óptica actual, tem suscitado alguma discussão. Referimo-nos à polaridade dos sexos no que concerne à educação.

Álvaro Ribeiro vai contra todas as disposições da época, ao considerar que o ensino deve ter em conta a diferenciação entre os sexos, considerada pela fisiologia e pela psicologia. Esta tese granjeia uma enorme contestação, em parte, pela carga de incompreensão que ela comporta. Nunca se vergando às pressões do meio, rejeitou a co-educação dos sexos por razões filosoficamente estabelecidas. A escola de Álvaro Ribeiro é uma escola sexuada, isto é, uma escola que tem em conta os condicionalismos que separam o rapaz da rapariga, cabalmente ajustada à sua antropologia.

Em *Escola Formal*, obra dirigida à adolescência, o autor expressa ser esta, a idade da dor, a fase em que as diferenças psicológicas dos géneros são mais evidentes, abordando o mesmo tema em obras ulteriores como *Liceu Aristotélico* e *Razão Animada*.

De acordo com a tese alvarina, rapazes e raparigas devem ser educados em estabelecimentos de ensino distintos e com diferentes programas que respeitem e assegurem as características do género. Ignorando este princípio, diz o filósofo, a escola acaba por perverter a sua finalidade. A escola, ao contrair o compromisso de educar, deve ter em conta as diferenças que acompanham os géneros, uma vez que a formação indiferenciada anula, na rapariga, os traços de espontaneidade que a caracterizam: «a escola impondo ao falar feminino as regras disciplinares da gramática, da lógica e da epistemologia, anula-lhe a magia proveniente da coordenação imagética e do ritmo emocional, que encanta e deslumbra os homens admirados» (LA, p.181).

Concordando ou não, com esta posição do filósofo importa reconhecer que ela implica uma estreita coerência com a sua antropologia. Se a alma humana, é para o filósofo, a forma do corpo, a diferença entre o rapaz e a rapariga não é apenas física mas também psicológica, o que significa assumirem desenvolvimentos diferenciados num caso e noutro. É essa distinção que engloba as diferentes dimensões da criança, ao nível

intelectual, biológico e afectivo, que a escola deve ter em conta numa educação que se pretende rigorosa.

Álvaro defende, ainda, que o processo educativo deve respeitar as diferentes fases do desenvolvimento fisiológico e psicológico do ser humano tendo em conta que elas são naturalmente distintas em ambos os sexos, só assim «O verdadeiro ideal de educação postula o máximo respeito pelo desenvolvimento da pessoa humana» (EF, p.167).

De acordo com o que acabamos de exprimir, parece-nos interessante, a abordagem de Pedro Martins sobre a questão considerando-a a essência do pensamento alvarino.

«A despeito da alusão de Álvaro Ribeiro às vantagens que a educação *sexuada* traria à harmonia social, não se trata aqui, porém, meramente de um problema do âmbito sociológico. A questão, funda e grave, é de ordem filosófica e implica a própria redenção. Com ela chegamos ao núcleo fundamental do pensamento alvarino» (Martins, 2008, p. 191).

A escola enquanto instituição, diz Álvaro Ribeiro, tem ignorado o que são as suas funções e as necessidades reais dos alunos, protelando o processo de uma verdadeira educação nacional. O papel que a escola é essencial, ela deve assegurar o aperfeiçoamento do ser humano partindo de uma visão holística do aluno, fazendo incidir a educação, desde muito cedo, em todas as dimensões da criança. É a ausência dessa responsabilidade que o leva a questionar o sistema educativo português: «Parece, efectivamente, injustificável e indesculpável que um sistema de educação humana (...), não consista no ensino reiterado, graduado e aprofundado de disciplinas tais como a fisiologia, a patologia e a psicologia» (EF, p. 60).

Mas Álvaro vai mais longe, fazendo convergir antropologia e pedagogia, ao reclamar, com manifesta urgência, que a escola deve ensinar a partir da realidade conhecida de que o homem é um ser espiritual e não, apenas, alma e corpo. É fundamental que a escola assuma esta perspectiva para que o processo educativo se revele eficiente. «A história prova assim a existência de um Espírito que convém educar, para que se manifeste gloriosamente em actos de culto, cultura e civilização. Dar vida a esse espírito é mais do que um ministério, é verdadeiramente um magistério, porque só um mestre sabe, pode e quer realizar verdadeiramente a obra de educação nacional» (EF, p.181).

Escola Formal é uma obra plena de esperança num ensino nacional de melhor qualidade. Esperança numa educação pela liberdade, sendo que esta se adquire no *Logos*,

como diz o autor nesta citação: «quem não tiver feito suficiente preparação nas ciências que a filologia congrega, jamais poderá entender o que verdadeiramente seja a filosofia. (...) A linguagem representa o elemento líquido, e com a palavra surge a liberdade» (EF, p. 22). A problemática da liberdade é indispensável para a compreensão da sua antropologia filosófica, uma vez que elas surgem explicitamente relacionadas, no seu criacionismo.

A obra *Estudos Gerais* surge pelo facto do autor ter sido «Convidado a redigir um compêndio de escola formal ou a compor um breviário didáctico para uso dos estudantes que pela primeira vez respondem à vocação da filosofia» (EG, p. 11). O livro é composto por sete lições sobre os estudos do Trívio e do Quadrívio e, segundo Álvaro Ribeiro, «intenta actualizar a propedêutica escolástica e reavivar a tradição aristotélica, de modo a constituir como que os prolegómenos a toda a filosofia do movimento» (EG, p. 11).

Os estudos triviais reunindo a gramática, a retórica e a dialéctica, disciplinas «mais relacionadas com a antropologia, preparam a inevitável transferência da inquietação filosófica para os planos da cosmologia e da teologia» (EG, p.11).

Na perspectiva alvarina, este tipo de ensino torna-se fundamental no desenvolvimento do adolescente pelas características que assumem os jovens, nesta fase, defendendo por isso a sua aplicação. Segundo o pensador, «Na idade própria em que o estudante se liberta do argumento da autoridade, duvidando do que lhe foi doutrinado por parentes, sacerdotes e professores, para reflectir sobre os ensinamentos previamente adquiridos, impõe-se que o programa escolar prescreva mais profundos estudos triviais» (EG, p.12).

As disciplinas que compõem o Quadrívio medieval são: a música, a aritmética, a geometria e a astronomia. Enquanto as disciplinas do Trívio se relacionam com a antropologia, «O estudo do Quadrívio invade já os domínios da lógica, da gnosiologia e da epistemologia cujos processos superam os triviais» (EG, p.12).

Em defesa do ensino de tradição aristotélica, Álvaro Ribeiro não se cansa de argumentar, de forma inequívoca, acerca das vantagens do trívio e do quadrívio na educação dos jovens, posto que na sua opinião, a educação humanista é a mais adequada ao rapaz que atinge a puberdade. Ao liceu «compete-lhe resolver todos os problemas que se apresentam à adolescência, isto é, cumprir-lhe facilitar aos educandos o pleno acesso à maturidade sentimental e intelectual» (EG, p.15).

Em abono do Trívio diz o filósofo:

«No fim de três estudos se desvenda que as artes triviais, próprias para libertar o adolescente do estado de necessidade em que se encontra o pensamento pueril, consistem numa admirável educação da vontade pelo recurso à fixidez da memória. (...) Se o estudante, quando adolescente, não escrever, não ler, não falar trivialmente, jamais se libertará, e quando adulto não saberá sequer distinguir entre uma afirmação de vontade, com seus artifícios e prodígios, e um raciocínio completo, digno de ser compreendido pela inteligência varonil, que livremente o articule com a verdade, segundo as leis de uma lógica superior» (EG, p.80).

No que concerne ao Quadrívio, o autor é muito claro, uma vez que a finalidade deste curso é habilitar o adolescente de uma educação e cultura que lhe permitam lançar-se na arte de filosofar. Sendo que a filosofia é a arte da palavra, necessário se torna elevar o nível de conhecimento da linguagem, dos jovens, partindo desta realidade:

«(...) a verdade da filosofia exprime-se por palavras mais altas que encaminham o pensamento para superior realidade. A realidade à qual há-de adequar-se o pensamento filosófico é de ordem supra - sensível, ou sobrenatural, na aliança da verdade mais simples com a beleza mais casta, austera e nobre. (...) A arte de filosofar, apreendendo os valores pelos quais o homem supera a condição terrestre, concretiza-se em obras que conciliam a beleza com a verdade» (EG, p. 83).

O homem deverá atingir um nível de conhecimento superior, no final do curso, a qual lhe irá assegurar uma relação privilegiada com o absoluto.

A preocupação constante do filósofo, com o processo educativo, atinge no *Liceu Aristotélico* o seu auge uma vez que são apresentadas propostas objectivas que permitem uma melhor eficácia da instituição escola, tendo em conta a responsabilidade que ela deve assumir na educação da Nação, como diz o autor: «A escola há-de contribuir para educar o homem, o qual, (...) sobre si aceite as responsabilidades e os encargos de estruturar a política, de conservar a pedagogia e de defender a filosofia» (LA, p.74).

Nesta obra, como referimos antes, dedicada à educação dos adolescentes, diz-nos o autor que um dos problemas que atravessa o ensino, em Portugal, é o facto de nos termos afastado, enquanto sociedade política e cultural, da tradição aristotélica, por força da doutrina positivista. Neste sentido, afirma Álvaro Ribeiro, que «O problema da cultura portuguesa encontrará solução no regresso à disciplina de Aristóteles» (LA, p.20).

Avesso às teorias positivistas Álvaro Ribeiro pensa uma educação adequada às características do povo português, a quem confia no futuro, a grandiosa missão que pertenceu à Grécia no passado. Essa educação à medida do nosso povo, estaria isenta das marcas positivistas que exprimiam a atitude cientista do Estado Novo. Nesta função, é de grande responsabilidade o papel do professor, que deve enfrentar a sua profissão como um missionário.

O filósofo não abdica de denunciar o panorama nacional, dominado pelo positivismo: «Muito tem sido dito, efectivamente, para conseguir que os estudantes desprezem, quanto possível, os escritos aristotélicos. Quem se aproximar, porém, de tais livros quase proibidos e os ler cuidadosamente ficará surpreendida com a descoberta do núcleo perene do pensamento vivo da nossa civilização» (LA, p.21).

A recuperação da filosofia aristotélica, para o enriquecimento do pensamento português é, sem dúvida, uma das grandes contribuições da teoria alvarina.

«A visão racionalista portuguesa considerava, assim, que o aristotelismo se tornara, desde os finais do século XVI, o mais importante bloqueio mental e cultural da sociedade portuguesa, responsável pela indigência intelectual dos Portugueses. Para Álvaro Ribeiro, pelo contrário, o aristotelismo, conjugado com os comentários bíblicos e o espiritualismo poético-religioso português, constituem a essência privilegiada da cultura e do pensamento portugueses, tendo-se tornado o cartesianismo racionalista, o cientificismo positivista e o experimentalismo científico, filhos de modas culturais francesas, os elementos contemporâneos causadores de uma autêntica distorção da singularidade mental e cultural portuguesa» (Leone e Real, 2005, p. 223).

O liceu representa o cerne da antropologia pedagógica de Álvaro Ribeiro assumindo-se como uma escola filosófica cuja finalidade será restaurar a filosofia portuguesa. Por essa razão, e tratando-se de uma elite, o liceu estará reservado, apenas, aos melhores alunos do sexo masculino, ao intelecto activo, e antecede o ensino universitário⁵⁰.

⁵⁰ «Álvaro Ribeiro divide a estrutura do *Liceu Aristotélico. Lógica e Psicologia* segundo o modelo das duas grandes faculdades gnosiológicas aristotélicas, o «intelecto passivo» (ensino de matérias mais memorizantes) e o «intelecto activo» (ensino de matérias que exigem «produção mental» própria, como as «ciências superiores»), justificando esta divisão como proposta alternativa à divisão comtiana (positivista) das ciências que se encontrava na base dos *curricula* liceais e na divisão das faculdades e cursos universitário» (Leone e Real, 2005, p. 243).

O objectivo do liceu será, na perspectiva alvarina, iniciar os jovens, com vocação superior, na especulação filosófica, isto é, na arte de filosofar.

Uma das linhas de força da pedagogia alvarina, como referimos, é a distinção intrínseca dos géneros, ou seja, as desigualdades presentes no rapaz e na rapariga. Nesta óptica, adverte o filósofo, a escola terá de considerar a presença de uma psicologia do rapaz e outra da rapariga, especialmente na idade da adolescência, razão pela qual os projectos pedagógicos devem ser especializados, sob pena de se uniformizarem as mentalidades, esbatendo-se as diferenças que devem subsistir entre ambos e cujas consequências são irreversíveis. Assim sendo, segue o aviso do pensador, para que não se deforme o intuito que o move:

«Aos partidários da escola única, para ambos os sexos e da mesma idade, responderemos que a nossa argumentação incide apenas sobre motivos intelectivos, e não sobre quaisquer preconceitos de antiquada moral» (LA, p. 43).

Álvaro adquire competências que lhe permitem fundamentar, com nítida lucidez intelectual, as diferenças do sentir e do pensar que separam o homem da mulher, diferenças que devem ser respeitadas, na educação de ambos, para que não se comprometa a ecologia do amor, ou seja, o mundo colorido das emoções, dos sentimentos, dos sonhos e da poesia. A prática do ensino racionalista, ignorando inteiramente esta matéria, mantém uma atitude cega desrespeitando as diferenças óbvias que separam o género feminino do masculino. A rapariga é, em tudo, diferente do rapaz, não é só a condição física que os caracteriza, também a psicológica e a espiritual se exprimem de forma diversa em ambos os casos. O homem realiza-se na cultura enquanto a mulher cumpre a sua realização na maternidade. Não se pode sustentar a defesa do ensino único quando a finalidade educativa não é coincidente.

«Eis porque aos verdadeiros pedagogistas se afigura ser de boa higiene moral e mental evitar a escolaridade comum aos que ainda se encontram na puerícia e aos que já passaram para a adolescência. (...) A adolescência é, como a palavra o diz, uma idade dolorosa em que o ente humano adolece ou adoece em consequência de adquirir uma alma nova que dificilmente se adaptará ao novo ambiente da realidade» (LA, p.60).

No capítulo intitulado *Liceu Aristocrático e Teleológico*, estabelece o autor as linhas orientadoras que deve seguir a instituição, como «o estabelecimento de ensino

destinado a preparar, para ingresso nas escolas superiores, os adolescentes do sexo masculino» (LA, p.213).

Como acabamos de observar, na perspectiva alvarina, apenas os rapazes poderão aceder ao ensino superior, ficando vedado às raparigas este nível de ensino⁵¹. Concluimos que aprender a filosofar constitui uma actividade própria da juventude susceptível de ser ensinada, enquanto o acto de filosofar é próprio da idade adulta. Ou seja, a arte de filosofar aprende-se antes da maturidade, o que significa que antecede a filosofia, enquanto exercício intelectual, movimento do pensamento.

Ainda dentro da educação, é de realçar o papel que assume a mãe e o mestre, no pensamento filosófico-pedagógico de Álvaro Ribeiro. Cada um desempenha uma missão indispensável no cenário educativo e ambos se complementam, sendo a mãe a figura principal na função de educadora. Também aqui podemos encontrar a afinidade com Leonardo Coimbra, em cuja obra *O problema da Educação Nacional*, coloca a figura da mãe acima da escola e da escolaridade.

Na mesma perspectiva, defende Álvaro Ribeiro que o ensino primário deve ser confiado às mulheres. A concepção pedagógica de Álvaro Ribeiro confere ao jardim-de-infância e à escola primária o papel de apoiar o crescimento e o desenvolvimento fisiológico e psicológico da criança, enquanto o Liceu e a Universidade visam o desenvolvimento cultural integral. Dentro do espírito de caracteriza Teixeira de Pascoaes, na obra *Arte de ser Português*, Álvaro considera fundamental, no Liceu, o ensino do português e da filosofia portuguesa. Em relação à Universidade, pensa ser função do ensino superior, a formação de uma elite.

Tal como em Kant, a educação para Álvaro Ribeiro, representa a *segunda natureza* do homem, aquela que lhe permite sair da menoridade e atingir a liberdade. Esta é, sem dúvida, a grande prioridade do projecto alvarino e o desafio que a sua filosofia encerra.

O homem, na impossibilidade de atingir a perfeição divina procura o aperfeiçoamento e a educação surge como superação, como processo a cumprir, inerente ao ser humano. Este conceito de perfectibilidade parte de uma perspectiva do homem

⁵¹ «Álvaro Ribeiro protagonizou um dos maiores esforços, no Portugal contemporâneo, para pensar a Universidade segundo o mais genuíno espírito *académico*, indissociável, se pensarmos na Academia platónica, da vida em confraria, dos estreitos laços de amizade entre mestre e discípulos e do culto religioso, bem como da *feita*, do *sacrifício*, do *banquete* rituais» (Borges, 2002, pp. 373, 374).

enquanto sujeito e possui as suas raízes em Rousseau, noção humanista com inúmeras aplicações no campo da filosofia da educação.

Apesar de não se constituírem num sistema organizado, consideramos as propostas pedagógicas que Álvaro Ribeiro manifesta, ao longo da sua obra, tão actuais que merecem, da nossa parte, uma aturada reflexão porquanto o ensino que a sociedade contemporânea tem vindo a desenhar, no âmbito de uma educação instrumentalizada, acaba por nos afastar dos princípios humanistas que a devem animar, sob pena de nos afastarmos, irremediavelmente, da nossa identidade. Esta é talvez a mensagem capital, que encontramos na filosofia alvarina e à qual pretendemos dedicar especial atenção.

Álvaro Ribeiro partilha com Leonardo Coimbra tanto o seu magistério político, como o escolar, na demanda de uma educação filosófica. Parte do mesmo ponto de vista do mestre, considerando que o processo educacional deve apoiar-se numa base filosófica.

Este princípio da filosofia alvarina afigura-se-nos, genuinamente, intemporal. A sua visão pedagógica renova-se e actualiza-se apesar da distância que o tempo regista. Por esta razão consideramos fundamental reflectir neste momento do seu trabalho acolhendo o precioso tributo que o filósofo, presentemente, nos pode facultar.

4.A filosofia como liberdade de pensar - uma prioridade da educação

Esta reflexão insere-se numa perspectiva educacional a partir de dois conceitos fundamentais presentes no pensamento leonardino e no de Álvaro Ribeiro: *liberdade e educação*.

A necessidade, quase obsessiva, de tornar inteligível a realidade e o mundo pode ser considerada como uma dupla aprendizagem que o ser humano efectua ao longo do seu ciclo de vida, sendo que nesse caminho, vai desvelando o seu próprio ser e conferindo forma à sua consciência. É neste trajecto desenhado pela sua condição de *ser no Mundo* que o homem se torna, progressivamente, conhecedor de si e da realidade.

Todas as culturas, em todas as épocas, são atravessadas pelas questões que caracterizam e animam a existência humana constituindo o suporte da filosofia, questões fundamentais que o ser humano exige para si e com as quais imprime um sentido, mais ou menos, pleno de significado para a sua condição de existente. A filosofia nasce, assim, da espontaneidade crítica do espírito humano que precisa conhecer e, deste modo, assume na actividade filosófica a expressão da curiosidade natural e legítima do espírito que reflecte sobre a dignidade da própria vida, insistindo na sua compreensão, como afirma Eugénio Aresta na abordagem que fez na década de 40:

«Esta actividade filosófica representa a expressão duma necessidade real e legítima do espírito humano. Pode desorientar-se pela presunção de algumas concepções e até desacreditar-se passageiramente. Pode desanimar-se por momentos. Mas renasce sempre. Pela Lógica disciplina a inteligência. Pela Psicologia leva-nos ao estudo dos fenómenos da consciência, ao *conhece-te a ti mesmo* socrático. Pela Moral orienta e fortalece a vontade, formando o carácter. Pela Metafísica leva às convicções sobre o destino do homem, à significação do Universo, à existência de Deus, convicções das quais depende absolutamente não só a tranquilidade e o conforto da Alma, mas o valor qualitativo da Civilização» (Aresta, 1941, p. 123).

É neste contexto que devemos abordar a preocupação que perseguiu Álvaro Ribeiro com a educação dos portugueses, uma educação que lhes permitisse resgatar o espírito lusitano.

Quando, na sua primeira obra, defendeu a existência de uma filosofia nacional o autor alertava para o equívoco, recorrente, entre os conceitos, *filosofia portuguesa* e

filosofia em Portugal. Os termos, diz o filósofo, não devem ser empregues indiscriminadamente como se fossem sinónimos, porquanto representam distintos conceitos e significam diferentes realidades.

«(...) não é de filosofia em Portugal mas de filosofia portuguesa que a nossa cultura verdadeiramente carece; (...) Tudo depende, não de aclimar, não de continuar, mas de recomeçar uma tradição; tudo depende da eleição do ponto de partida e da acção de um escol que venha a revelar em actual expressão ontológica o pensamento implícito nos pensamentos teológicos, políticos e literários que assinalam os decisivos passos da vida do nosso povo e que venha a formular, em sistema ou sistemas, a filosofia própria da fisionomia nacional.

Quem diz escol, diz escola. O problema da filosofia portuguesa, é por agora, o problema do ensino. Instituir a escola superior onde a filosofia se liberte e aproxime da vida, adquira a expressão actual, se desenvolva autonomicamente, e exerça a influência no domínio que lhe compete, tal é o acto prévio que se propõe a quem vise directamente o essencial» (*PFP*, p. 22).

A questão central que Álvaro coloca neste trabalho é a problematização da existência, ou não, de uma filosofia portuguesa. O que o autor pretende é clarificar e reforçar a tese leonardina de que só uma educação nacional poderá assegurar a autonomia do povo o que implica, necessariamente, uma base filosófica como trave mestra do edifício universitário. É com este tributo a Leonardo Coimbra que o pensador portuense inicia um longo percurso, em defesa do ensino da filosofia, como via segura e fértil à transformação da realidade espiritual portuguesa, como ele próprio revela:

«Tendo em vista *O Problema da Educação Nacional* (1926), escrito por Leonardo Coimbra, comecei por redigir *O Problema da Filosofia Portuguesa* (1943), na intenção de completar a doutrina recebida. Efectivamente, se a política está, ou deve estar, subordinada à filosofia conforme ficou para sempre estabelecido por Aristóteles, ser-me-ia lícito e fácil inferir que a política portuguesa pressupõe, ou deve pressupor, uma filosofia portuguesa. Ora a aristocracia do Estado Novo, constituída por ministros, procuradores e deputados, mostrava-se positivamente hostil à metafísica, que minorava em todos os graus de ensino público, julgando poder substituí-la pela apologia da religião» (*ML III*, p.51).

Deste modo e, tal como pensava Leonardo Coimbra, à Faculdade de Filosofia cabe a suprema tarefa de organizar tudo aquilo que, representando o nosso modo de ser como Nação, se traduz no modo português de filosofar.

Segundo a perspectiva alvarina, no pensamento especificamente português está contida uma filosofia portuguesa, não sistemática mas implícita no modo e nas expressões que definem a nossa cultura. Isto significa que é através da linguagem, presente e ausente, que se expressa o sentir e o pensar dos portugueses semeando, cristalina, a voz da alma lusa. É sua convicção que o vasto pensamento nacional, firmado em todas as nossas manifestações, exige séria organização e enorme dedicação e, talvez por essa exigência, se tenha ignorado a capacidade de filosofar na língua materna.

Como acabamos de observar, no plano educativo, mestre e discípulo partilham o mesmo ideal, isto é, ambos envidam esforços para que Portugal, através da educação, se constitua como Nação livre e independente. Apesar desta convergência encontramos na perspectiva alvarina, um optimismo que o distingue do mestre. Na qualidade de 1º filósofo, Álvaro Ribeiro parece ter descoberto, na filosofia nacional, as bases sólidas da educação emergente. O seu espírito lutador não se apraz com a teoria é o filósofo da acção, quer ver operacionalizadas as suas convicções e realizados os seus sonhos:

«Quando um povo adquire a consciência de que possui uma filosofia própria, logo ficam alteradas as relações do conceito de cultura com o conceito de civilização. Portugal não é apenas o nome de um país civilizado, é, mais do que isso, a metrópole de um povo civilizador. Pensemos, pois, no significado da posição geográfica e do futuro histórico da Nação Portuguesa antes de nos referirmos, com restrita propriedade, ao destino da Civilização Ocidental» (*DI I*, p.383).

Esta mesma noção está presente no pensamento de Leonardo Coimbra quando, no *Criacionismo*, o filósofo acusa Portugal de ser um país antifilosófico. O pensador refere-se ao Portugal da reforma pombalina, culturalmente pobre e despojado do fascínio com que se revestiu a escolástica nos séculos XVI e XVII, no nosso país, permitindo a confiança num programa cultural emergente capaz de representar um modelo no mundo ocidental.

Só um esforço hercúleo e uma vontade férrea puderam consentir que à decadência filosófica e cultural que se viveu em Portugal, até finais do séc. XIX e inícios do sé. XX, sucedesse uma consciência nacional habilitada a resgatar o espírito português, inquinado

por modelos alheios à nossa cultura⁵². Na perspectiva leonardina a educação é promotora da liberdade que só o ser humano, culto, pode alcançar.

«A educação nacional terá como finalidade a prosperidade e engrandecimento de uma Nação, variando, pois, os métodos educativos com o ideal nacional. (...)

Poderemos, então, definir assim a educação: educar é cultivar as liberdades criadoras da cultura nacional – humana.

Entendamo-nos: cultivar as liberdades e não fazê-las, porque estas são propriedade intrínseca do indivíduo psico-social que é o homem; liberdades criadoras da cultura porque esta resulta, efectivamente, da cooperação de todos os indivíduos psico-sociais atrás definidos». (Coimbra, 1926, pp. 6, 9).

Leonardo Coimbra, como lembra o discípulo, «Confiava na espiritualização crescente da sociedade humana, e postulava um optimismo transcendente, como garantia da acção moral» (LC, p.27).

Tal como acontece na obra de Leonardo Coimbra o ideal político que transparece na obra alvarina está, umbilicalmente, ligada ao ensino da filosofia e à liberdade, isto é, à verdade. Só através da educação, cuja responsabilidade deve pertencer ao Estado, é possível cultivar a liberdade de um povo. Sendo que para Álvaro Ribeiro o processo educativo é um acto político, defende o autor que a política para ser autêntica necessita de uma fundamentação filosófica. Ou seja, na perspectiva alvarina, o poder político deverá ancorar a sua acção na filosofia nacional e estimular a sua implementação.

A filosofia proposta por Álvaro Ribeiro é uma filosofia operativa, como dissemos antes, com ela pretende o filósofo melhorar o nível da educação dos portugueses contribuindo para o seu bem-estar geral, no caminho para a liberdade.

Valerá a pena contextualizarmos a reflexão que temos vindo a fazer de forma a converte-la num enunciado transparente.

Ao longo da história o povo português nem sempre encontrou, no contexto social e cultural, condições favoráveis à produção de um pensamento especulativo. Depois de um

⁵² «Álvaro Ribeiro apresentará sem desfalecimento a sua convicção de que a filosofia moderna é o principal obstáculo à manifestação do pensamento português ou do modo português de pensar. Mais propriamente haveria que dizer que a tentativa iniciada na reforma pombalina da Universidade de Coimbra de *modernização* da filosofia portuguesa, e depois sucessivamente reiterada, é o que impede que se desenvolva a filosofia portuguesa» (Mendonça, 2005, p. 119).

período de considerável glória na cultura portuguesa que se verificava desde a Idade Média, expressa pelas instituições religiosas, a partir de 1834 por força da extinção das ordens religiosas masculinas e da nacionalização dos respectivos bens, Portugal irá encontrar grandes obstáculos ao desenvolvimento e autonomia do seu pensamento. Neste período, torna-se escasso e irregular o percurso filosófico nacional. Esta atitude radical do regime liberal veio enfraquecer a realidade cultural portuguesa abrindo caminho à decadência do pensamento e, consequentemente, à actividade filosófica.

«Portugal, que era um país fortemente marcado pela cultura religiosa e pelo domínio das instituições monásticas, clericais e religiosas, regista, a partir daí, um vazio claro e indisfarçável que levou à crise do discurso filosófico português. (..) E assim, tanto o espírito enciclopedista francês, quanto as teorias modernizantes que transformam a mente europeia no final do século XVIII e no princípio do século XIX, só timidamente penetram em Portugal(...) Quando ouvimos as queixas de Antero, de Sampaio Bruno e de Fidelino de Figueiredo a respeito da filosofia portuguesa, verificamos ser problemático e periclitante o exercício da filosofia em Portugal. Um pesado vazio de decadência finissecular atingia todas as instituições, chegando também à filosofia» (Ferreira, 1995, pp. 42,43).

A situação manteve-se durante décadas dando lugar a um analfabetismo generalizado pois a cultura não era considerada uma prioridade para os nossos governantes. Ao povo, inculto e fortemente explorado, não era reconhecido qualquer direito. O ensino estava reservado apenas a alguns privilegiados e, portanto, o confronto de ideias e a possibilidade de debate filosófico era praticamente inexistente.

A crise governativa que se fez sentir ao longo dos anos 20 do século passado foi o culminar de uma grande instabilidade política, económica e social que acabaria por levar ao golpe militar de 28 de Maio de 1926, data a partir da qual o País se vê mergulhar num clima de Guerra Civil até à proclamação do Estado Novo, em 1933, sob a chefia de António de Oliveira Salazar⁵³.

⁵³ Salazar fora nomeado em 1928 Ministro das Finanças, pelo então presidente Marechal Carmona e, ao fazer cumprir um programa demasiado austero para recuperar as finanças públicas, alcança grande notoriedade e visibilidade políticas que lhe permitem ser eleito Presidente do Conselho em 1932, instituindo um novo regime e uma nova constituição em 1933, o Estado Novo, caracterizado por um partido único com representação exclusiva na Assembleia Nacional, uma polícia política, ausência total de liberdade e um apertado regime de censura que se irá manter por 48 anos.

É num contexto socialmente empobrecido e culturalmente diminuído, como acabamos de verificar, que emerge em 1912, o movimento intelectual e político da *Renascença Portuguesa*, impondo-se como matriz do pensamento nacional, cujo projecto consiste em criar os alicerces que sustentem e garantam, ao povo português, uma existência condigna, nos planos pessoal e colectivo. Ou seja, o movimento assume-se como um projecto de integração social e cultural onde o esforço de todos os portugueses se reunisse num ideal colectivo nacional capaz de fazer renascer o espírito lusitano. O que pretendem os homens da *Renascença Portuguesa* é instituir uma cultura nacional que, sem perder os traços do seu passado e da sua tradição, promova nos portugueses a capacidade de acompanhar os movimentos literários e filosóficos, modernos, florescentes no estrangeiro.

Os intelectuais que abraçam o projecto acreditam que a mudança política, por si só, não é suficiente para restabelecer a atitude cívica dos portugueses, impõe-se uma outra revolução que se afigura deveras difícil - a revolução cultural – e que consiste na transformação das consciências através de um amplo processo educativo capaz de restituir aos portugueses a alma da raça e o amor pela Pátria cada vez mais longínquos, senão ausentes.

Cabe à *Renascença Portuguesa* e à Faculdade de Letras do Porto o gigantesco esforço que permita reverter a situação nacional projectando uma alameda de esperança onde as ideias filosóficas circulem, livremente, a partir da realidade que reconhecemos

A este respeito, consideramos oportuna e esclarecedora a análise de António Cândido Franco, da qual retiramos este excerto:

«A linhagem cultural de Oliveira Salazar não é a da Filosofia Portuguesa de Álvaro Ribeiro e José Marinho. (...) No campo do ensino, sancionou o fecho compulsivo da primeira Faculdade de Letras do Porto; no campo religioso, assinou a Concordata, decapitando assim para sempre o sonho saudosista de uma Igreja lusitana; no campo político, maltratou a liberdade, firmamento do criacionismo leonardino e do municipalismo saudosista, e descreditou pela força o pluralismo de opiniões, selo de honra da Renascença portuguesa e do diálogo aberto de Álvaro e Marinho. (...)

A cultura portuguesa do século vinte é constituída por três braços ou colunas. A coluna da esquerda é representada pelo magistério de António Sérgio e pelo desejo de progresso social. A coluna da direita aparece orquestrada pela actividade pública de António Sardinha e pela batalha da ordem política. (...)

A terceira coluna é a do centro e por ela corre o abundante caudal aurífero dos mestres que sabem. Nasceu do hermetismo de Sampaio Bruno, alimentou-se, para crescer, do republicanismo saudosista e libertário de Pascoaes, Cortesão e Coimbra e consolidou-se já na segunda metade do século com a filosofia acroamática de Álvaro Ribeiro e José Marinho. (...)

A coluna central da cultura portuguesa do século vinte foi malignamente esmagada pelos violentos encontros da direita e da esquerda que preferiram disputar entre si a seiva da árvore, mesmo com risco de lhe secarem as raízes, a reconhecerem honestamente o tronco central donde medraram.» (Franco, 2000, pp. 21, 23).

como nossa. A reacção desencadeada pelos nossos intelectuais atinge o seu auge quando, em 1943, Álvaro Ribeiro publica *O Problema da Filosofia Portuguesa*, procurando, a todo o custo, concluir com êxito a tarefa que se propôs realizar; restituir a dignidade e a consciência nacionais a este País. Álvaro chama à atenção da Universidade portuguesa para a emergência de uma filosofia nacional, ferramenta fundamental à consciência política e cultural, como forma de ultrapassar a crise em que o país mergulhou desde que nos afastamos dos textos de Aristóteles.

Esta foi, sem dúvida, uma preocupação constante no pensamento leonardino que Álvaro Ribeiro interiorizou. Apesar da temática da *Educação* não se constituir como problemática central das reflexões de Leonardo Coimbra, o homem está no cerne dos problemas educativos que encetou. A sua inquietação por este tema revela-se, sobretudo, nas suas intervenções políticas que se traduzem em propostas educativas⁵⁴. Assim, vemos que a pedagogia que nos deixou Leonardo Coimbra tem por base o seu criacionismo, isto é, na filosofia criacionista, a pedagogia é também criacionista, ela surge como um processo de criação incessante do próprio ser do educando. Na perspectiva leonardina a educação é vista como um processo de aperfeiçoamento humano, no sentido kantiano do termo, isto é, a educação deve dirigir a sociedade humana com vista à sua realização.

Para Leonardo Coimbra o conceito essencial de cultura encontra-se na própria força social. Segundo o filósofo a força de uma nação reside na cultura, como ele diz, «Só são fortes as nações cultas» (Coimbra, 1926, pág.7). A educação é, no pensamento leonardino, um ideal e não apenas uma ideia, por isso a educação deve cultivar e não formar, «a alma humana é feita de heroísmo só na audácia de especulação e de acção pode viver livremente» (Coimbra, 1994, p.79), isto é, a educação, tal como o pensamento, é um acto de liberdade.

Sabido que no pensamento leonardino o homem se une à realidade e a poesia se une à filosofia também a pedagogia e a política aparecem unidas. Para o filósofo criacionista o

⁵⁴ Leonardo Coimbra era um excelente professor do liceu, interessado, no entanto, por «outros tipos de ensino. Ao serviço da educação do povo dedicou algumas horas da sua curta intervenção de estadista, procurando instituir escolas médias que melhor visassem a finalidade nacional e humana da cultura. Mas foi o ensino universitário aquele que lhe deu maiores preocupações. (...) Com rara intuição do ideal étnico, e do seu necessário deslocamento pelas transformações sociais, Leonardo Coimbra tentou reformar o ensino de mais elevado carácter especulativo. Leonardo Coimbra confiava muito na missão universitária» (LC, pp. 20,21).

pensamento político deve ter uma finalidade pedagógica e a educação deve prosseguir a vida autêntica.

«De facto, nas nossas sociedades a educação transmite, *mas seleccionando*, a cultura da raça e da espécie. Ela é, por isso, a medida do alcance da nossa liberdade na determinação do futuro. É costume dizer-se que uma educação faz um povo e é também costume responder-se que um povo faz uma educação.

Ambas as afirmações são verdadeiras. Um povo é um complexo de tradições, portanto de ideias e de sentimentos. Um povo é também um complexo de aspirações, por isso mesmo que é um complexo de ideias. De forma que, num povo como num homem, há sempre uma dualidade entre a parte do carácter que é a objectivação do passado e a parte do carácter que é a antecipação do futuro. Por isso, a educação depende da tradição mental do povo e faz a transmissão e enriquecimento dessa tradição. (...) O problema da educação é, pois, o problema de transmissão da cultura» (Coimbra, 1994, p.72).

Este é o precioso equilíbrio que Leonardo Coimbra procura estabelecer através da educação - uma fraternidade a partir de uma dialéctica ascendente, ou seja, da matéria ao Homem.

Em 1920 publica, Leonardo Coimbra, uma autêntica metafísica do amor, a obra *Do Amor e da Morte*, um diálogo onde o autor retoma os temas da sua inquietação: a religião, o amor, a moral e a morte. O diálogo estabelece-se entre três jovens que defendem perspectivas filosóficas divergentes, sustentando argumentos a favor do empirismo, do racionalismo e do criacionismo. Na perspectiva do autor, «Se o amor é o próprio pensamento divino, o Amor e a Morte caminham de mãos dadas – o Amor abrindo o mistério das almas, a Morte impelindo as almas para novas alturas do Amor» (Coimbra, 1922, p.116).

Para o filósofo criacionista, do amor parte a força da realidade sendo qualquer forma de ser sua manifestação. O amor identifica-se com o Absoluto: «O Amor é o próprio Deus. Eu não compreendo Deus sem as almas, como não compreendo as almas sem Deus» (Coimbra, 1922, p.93).

Registamos, a propósito, as palavras de António Braz Teixeira:

«O amor é, portanto, a essência da realidade, pois Deus é imanente ao mundo, que é sua manifestação, ou seja, o mundo ou a realidade são *teofonia*, sem que, por isso, sejam o próprio Deus. Com efeito, no pensamento leonardino, imanência e

transcendência são relações e não absolutos, do mesmo modo que a perfeição também não é um absoluto mas, igualmente, uma relação, a melhor, a mais íntima e vasta relação.

Daí que, na filosofia criacionista, Deus seja a perfeição por ser o infinito *amor amante* e não porque, sendo amor não deseja nem ame» (Braz Teixeira, s/d, p.198).

É neste contexto que Álvaro Ribeiro, movido por um profundo e rigoroso tributo para com os pensadores que o antecedem, num rasgo de rebeldia, defende a presença de uma filosofia nacional implícita na cultura portuguesa, como referimos anteriormente.

Para o pensador, a actividade filosófica imprime, como que ingenuamente, o seu próprio espaço através dos elementos culturais sendo transversal a toda a espécie de manifestações de expressão nacional. É sob esta perspectiva que o pensador atesta a existência da nossa filosofia: «Aproveitados, por uma leitura nova, os mais significativos documentos culturais, confrontados os mais altos modos da vida espiritual, a filosofia portuguesa revela-se em contornos firmes, a que falta dar colorido, movimento, vida e voz» (PFP, p.71).

Aqui reside o talento do filósofo, afirma Álvaro Ribeiro, talento já demonstrado por Pedro Hispano, Luís António Verney, Jaime Cortesão e Leonardo Coimbra, entre outros, autores que souberam imprimir, na história portuguesa, momentos de invulgar competência especulativa ilustrando, de forma superior, a capacidade dos portugueses para as actividades mais altas do pensamento.

Torna-se interessante notar que para Álvaro Ribeiro, a liberdade que a filosofia outorga consiste no humano processo de união com o Absoluto, através da actividade espiritual (razão animada) que caracteriza o homem e, deste modo, vemos que o processo educativo se encontra intimamente ligado ao processo de aperfeiçoamento da natureza humana, como afirma o filósofo.

«A liberdade está condicionada pelo processo educativo, pela possibilidade de aperfeiçoar cada homem actualmente existente, e, mais ainda, pela possibilidade de transformar o género humano durante o processo infinito de redenção. (...) A acção educativa é, portanto uma acção de auxílio, e não uma intervenção de constrangimento. É de advertir que ao falarmos do processo educativo não nos referimos apenas à escolaridade» (EF, p.30).

Ou seja, a finalidade do processo educativo consiste na formação integral da pessoa e não apenas na vertente intelectual. O que está em causa é, pois, o homem na sua totalidade. O protagonismo humano carece de educação e a educação supõe desocultação, descoberta, como afirma Álvaro Ribeiro nesta tese:

«O homem aspira à liberdade do espírito que lhe é interior. Esta libertação, que no pensamento de Sócrates era imaginada em termos de desnudação, de desenvolvimento e de evolução, tem nos nossos tempos sido designada por educação. Ex-ducare, extrair, libertar é a imagem socrática que nos sugere dar à luz da verdade o espírito incipiente» (EF, p. 32).

O termo educação em Álvaro Ribeiro conserva este mesmo significado original. Educar significa extrair, descobrir, auxiliar o homem nas suas metamorfoses para atingir um estágio superior – a razão universal. Para além deste objectivo que consiste em converter os homens à razão universal, a educação destina-se a formar intelectuais, homens cultos, educados, cuja acção possa contribuir para melhor conduzirem os destinos da Nação.

Conforme mostramos atrás a concepção alvarina de cultura e de educação inspira-se no conceito grego de *Paideia* e, portanto, são dois conceitos que se fundem numa unidade sistémica.

A educação é uma tarefa intrínseca à sociedade, ela representa a nossa humanidade e a todos diz respeito sendo que a vida do homem está inscrita na cultura e é dela inseparável. Enquanto produto/produtor de cultura o ser humano é sempre um projecto que se vai construindo e desenhando, para o futuro, a cada momento do seu presente. Assim, o homem nunca se apresenta como ser solitário, ele transporta consigo a herança de tempos imemoriais, um passado e uma história, enquanto a acção lhe determina o trajeto.

É neste horizonte cultural, que ele próprio inventa, que o homem se torna verdadeiramente humano - pessoa - através do processo educativo, processo lento e demorado que lhe permite desenvolver-se, intelectualmente, separando-se do mundo puramente instintivo do animal.

A educação é condição essencial que se impõe ao homem livre, a condição distintiva que promove a liberdade de pensamento, como afirmara já, Leonardo Coimbra: «Com a ciência o homem deixa de ser escravizado ao presente para poder *especular* e viver no futuro» (Coimbra, 1994 p.73).

São muitas as afinidades que encontramos no pensamento pedagógico de Álvaro Ribeiro sob inspiração de Leonardo Coimbra e, destes com Aristóteles e Kant.

O tema é, deveras, fascinante e fecundo para uma aturada investigação, contudo não é nosso propósito levar a cabo esse trabalho na presente dissertação. Apenas pretendemos *levantar o véu* sobre a questão que poderá ser objecto de um trabalho a realizar posteriormente.

Capítulo II – Pedagogia e antropologia em Álvaro Ribeiro

1. Da antropologia

O termo antropologia encerra no seu étimo o estudo da origem, natureza e destino do homem⁵⁵. Numa perspectiva filosófica falar da natureza humana é falar da essência, o que nos remete para a questão de saber o que caracteriza e/ou distingue o homem em relação aos outros animais. Embora o termo seja relativamente recente, poderemos falar de antropologia ou atitude antropológica, com algum rigor, desde a filosofia socrática. Na verdade, Sócrates ao reflectir sobre o homem, rompe com a dimensão cosmológica que caracteriza o pensamento pré-socrático e dá início a uma filosofia de cariz antropológico.

«Aun cuando la palabra Antropologia no ha aparecido sino hasta el s.XVI, en todas las épocas y culturas encontramos determinadas intuiciones sobre el hombre, sobre su origen, su modo de ser, su desarrollo o génesis, sus relaciones sociales, sus formas de vida, su manera de actuar y la vinculación de su existencia a lo sensible» (Hamann, 1992, p. 39).

A procura de explicações para a compreensão de si e do mundo tem sido uma constante na vida humana. Tanto os mistérios religiosos como as narrativas míticas, que foram surgindo, são perspectivas metodológicas com vista à compreensão do Mundo, procurando num ser transcendente os contornos do que parece inexplicável para o homem. Perante a ausência de uma resposta satisfatória, por parte das diferentes manifestações religiosas e míticas, a filosofia sistematizada pelos gregos aparece como tentativa de

⁵⁵ «Antropologia supõe o homem, impõe o *logos*, propõe que há uma razão do homem, também ela sujeito do próprio pensamento, dentro de um exercício esquemático em que o homem se conhece a si mesmo, ainda quando a autognose se apresente parcial, deficiente, ou apenas esboçada, porque a ideia de homem envolve a ideia de alma realizada e, segundo Leonardo Coimbra, há almas que apenas são esboços de alma. O saber da razão do homem é limitado pela própria deficiência da humana razão, a quem não é dado todo o saber de uma só vez para sempre. Em virtude deste limite, à interrogação aporética «que é o homem?», a razão pode ser impelida ou à definição de constantes sistematizáveis (...) ou à compilação das diferenças analisáveis (...). Por isso, o dizer-se que a antropologia significa o estudo do homem equivale a supor que o homem é um ente cientificizável, objectivo e fixo, como se, qual outro fenómeno, pudesse ser por inteiro captado na abstracção científica e na ideação filosófica» (...) Antropologia significa que a razão a si mesma se conhece e a quanto dela se socorre como medianeira – o ser e o estar da razão individuada e o ser e o estar da razão universal, não obstante a diferença dos corpos, dos volumes e das sombras, que cada homem projecta sobre outro homem» (Pinharanda Gomes, 2004, p.23).

superar a visão mítico -religiosa. Contudo, a questão continua em aberto e acompanha toda a história da filosofia, facto que vem legitimar o carácter antropológico da mesma, posto que as diferentes concepções do mundo e do homem nada mais são do que tentativas de responder à questão original. Isto é, o que pretende a antropologia é a compreensão do homem no seu todo⁵⁶, procurando resposta para a grande questão - O que é o homem?

Visando um conhecimento completo do ser humano, a antropologia surge com amplas expectativas, estendendo os seus interesses às várias dimensões humanas, que por si só não explicam nem esgotam o ser do homem. Assim, a existência humana, parece poder ser abraçada em todas as direcções, desde a sua estrutura biológica e psíquica até à compreensão das manifestações culturais que realiza. Torna-se fundamental compreender e explicar o comportamento do ser biológico mas também o ser social e cultural que habita o ser humano.

É esta interrogação sobre a condição plural do ser humano, desde o seu passado remoto, que concede à antropologia o seu carácter filosófico. A busca, nunca concluída que atinge o homem no seu todo. Compreendê-lo enquanto ser singular e no encontro com o *Outro*; compreender a sua dimensão individual mas também a colectiva que determina a sua forma de ser e estar no mundo; compreender a complexidade da condição humana que se revela em múltiplas dimensões propondo-nos, por um lado, um terreno demasiado fecundo e, por outro, profundamente árido no que respeita à sua investigação.

Na presente reflexão iremos traçar uma breve perspectiva histórica da antropologia e, ainda que sucintamente, destacar a teoria antropológica de Kant e de Heidegger, justificando a escolha pelo carácter de novidade que as suas perspectivas possam assumir em relação à visão clássica, que tomamos por referência.

Como afirmamos, anteriormente, o Cosmos deixa de ser, a partir de Sócrates, a matéria-prima do pensamento especulativo, passando o seu estatuto para a questão antropológica. A máxima socrática “Conhece-te a ti mesmo” é reveladora da preocupação que revestiu a sua filosofia e, claramente, a excelência da questão antropológica.

⁵⁶ «O problema que a antropologia coloca é o do próprio homem. O que é o homem, qual a sua origem, a sua essência, o seu destino? A questão não é nova, cada época tentou resolvê-la com os meios ao seu alcance, i.é., a partir do mito, na base da reflexão especulativa, no apoio dos conhecimentos científicos múltiplos, quer das ciências empíricas, (fisiologia, bioquímica, etc.), quer das ciências humanas (psicologia, sociologia, antropologia cultural, etnologia). Isso mostra-nos que o homem é para si próprio um problema ou, nos termos de Gabriel Marcel, um mistério» (Renaud, 1989, p. 311).

Na Grécia clássica a participação na vida da *Polis* é fundamental, por isso o homem culto assume um estatuto privilegiado. Enquanto Sócrates e Platão definem o homem como um ser com alma, com faculdade de pensar, Aristóteles passa a defini-lo pela razão, isto é, pelo *Logos* - termo grego, que pode significar *palavra, discurso, pensamento, ou razão* - o que nos pode levar à definição de homem como *animal racional*. Atendendo a que a razão, nesta perspectiva, é considerada o que de mais soberano existe no homem, assistimos a uma desvalorização de todas as outras dimensões humanas, sobretudo as ligadas ao corpo. Isto é, valorizada a razão humana, ficam para um plano inferior as dimensões como a emoção, o sonho, a imaginação e a sensibilidade.

Segundo Aristóteles, a filosofia é o lugar privilegiado onde o pensamento se exerce livremente, o que significa dizer que o acto de filosofar é inerente ao homem enquanto todos os outros, ligados à sensibilidade, lhe são exteriores. Aristóteles identifica vida e alma como conceitos equivalentes, ou seja, tudo o que tem vida é portador de alma sendo este o princípio vital da vida⁵⁷. Os animais e as plantas, enquanto seres vivos, são seres dotados de alma. Esta tese amplia largamente o conceito de alma, apesar do filósofo ter estabelecido uma espécie de hierarquia e funções da alma para os diferentes seres vivos. As plantas possuem uma alma vegetativa enquanto a alma dos animais é sensitiva, própria dos seres que sentem e se movem. A alma intelectiva é específica do homem. Esta, que distingue o homem dos outros animais, só existe a partir do momento em que o homem começa a pensar, daí o pensamento implicar a presença das ideias. Aristóteles faz, ainda, a distinção entre o pensar e o sentir: pensar supõe uma actividade e é próprio do homem enquanto no sentir, comum a todos os animais, está presente uma atitude passiva, logo inferior para o pensamento grego.

Até aqui o homem é encarado como uma dualidade de corpo e alma, em que a alma representa a instância através da qual ele pode elevar a sua condição à de um ser racional que, atingindo o conhecimento estará apto a atingir a verdadeira felicidade.

A medievallidade vem acabar, de algum modo, com esta imagem optimista do homem uma vez que a razão humana surge enfraquecida na ausência da revelação. A

⁵⁷ «Todo o esforço aristotélico vai no sentido de aplicar à alma a sua teoria metafísica do acto e da potência e, concretamente, a teoria hilemórfica. Na verdade, como todo o corpo natural possuidor de vida é uma substância (completa, mas composta), não se pode dizer que é vivo por ser corpo, mas por ser corpo animado («en-psíquico»); não se pode dizer, então, que o corpo seja a alma, mas deve-se antes afirmar que a alma é o acto do corpo» (Teixeira, 1989, p. 159).

reflexão filosófica assume um carácter teocêntrico, Deus é a centralidade que importa “conhecer” e a razão submete-se à fé.

É na época moderna, com a revolução científica, que o homem abandona o seu cativeiro, abrindo-se ao mundo, e a antropologia reinicia o seu árduo caminho para a cientificidade que só verá realizado no Iluminismo. O espírito científico, moderno, coloca o homem no centro do universo, a uma nova concepção cosmológica corresponde uma crença ilimitada no poder da razão.

A Filosofia Moderna corresponde a um importante período da história da humanidade, a mentalidade moderna é o resultado de inúmeras transformações culturais, sociais, económicas, religiosas e políticas que acontecem na Europa desde a segunda metade do século XV até finais do século XVIII. O movimento filosófico, deste período, está marcado por nomes como: Descartes, Locke e Kant. A filosofia moderna é laica, caracterizada pela crença na razão humana. O homem questiona os dogmas da fé cristã e passa de uma atitude teocêntrica para a antropocêntrica, valorizando a obra humana. É deste período a invenção da imprensa que vem possibilitar a impressão dos textos clássicos e a divulgação das descobertas científicas, filosóficas e artísticas, contribuindo largamente para esta nova mentalidade.

A época das Luzes serve de cenário ao aparecimento da antropologia científica. O contexto iluminista impõe uma outra atitude, uma nova visão do homem sobre si próprio e sobre os outros. Esta atitude vem alterar as relações interpessoais e intergrupais assumindo outra perspectiva que, por sua vez, faz despertar o interesse pelo seu estudo, ampliando os domínios científicos.

O breve percurso histórico, aqui traçado, vem revelar a complexidade que constitui o ser humano e a impossibilidade de o compreender à luz de uma só perspectiva. Como ser plural o conhecimento do ser humano terá que revestir as suas múltiplas dimensões.

Kant, pensador dos finais da Idade Moderna, destaca-se pela elaboração de um dos sistemas filosóficos mais consistentes da história do pensamento ocidental. O cerne da filosofia kantiana reside na sua antropologia. Ao referir-se, filosoficamente, ao estudo do homem, Kant remete-nos para a grande questão antropológica - *O que é o homem?* Esta, encerrando as questões anteriormente formuladas, pela filosofia, faz com que a antropologia kantiana assuma uma vertente moral e outra religiosa.

O homem kantiano é o homem empírico, fenoménico, sujeito ao determinismo, mas também numénico, sujeito de liberdade, o que torna incompatíveis a natureza e a razão.

Por um lado Kant define-o como um ser de razão mas por outro como ser finito onde vê limitada a sua racionalidade. A antropologia kantiana revela-se, deste modo, uma antropologia crítica, uma vez que o homem ao descobrir as suas capacidades descobre também as suas limitações. Outra característica que se pode apontar à antropologia kantiana é a que decorre da definição de homem como pessoa moral uma vez que sendo o homem o legislador universal, estamos na presença de uma antropologia prática.

Na perspectiva kantiana, as dimensões que compõem a natureza humana são: personalidade e animalidade, razão e natureza, liberdade e necessidade, lei moral e lei natural, fenoménica e numénica, hierarquizadas na antropologia kantiana. Kant valoriza o numénico e desvaloriza o fenoménico, no entanto a moralidade permite afirmar a superioridade sobre o homem sensível tornando-o um ser numénico. A dignidade do homem está no facto de ser pessoa, é a lei moral e a liberdade que o tornam superior. O destino da pessoa numénica é combater o homem natural, o homem fenoménico e a finalidade desta luta é a produção de cultura, onde a dimensão moral impera. O homem moral procura a perfeição – perfectibilidade, noção que consiste na possibilidade de se aperfeiçoar até ao infinito. O aperfeiçoamento moral significa o aperfeiçoamento das disposições racionais do homem, entendido como espécie. É a superação da animalidade em direcção à moralidade.

Enquanto o projecto dos Modernos é a fundamentação de uma antropologia filosófica, o objectivo de Kant é o de estabelecer uma antropologia transcendental, uma antropologia que não se reduza à dimensão pragmática, isto é, uma antropologia universal.

O pensamento de Heidegger ergue-se contra a metafísica clássica acusando-a de ter confundido o *ente* com o *ser* e exigindo que a filosofia problematize a verdade do ser. Segundo alguns autores a obra que publicou em 1947, *Carta sobre o Humanismo*, marca o início da segunda fase do seu pensamento especulativo e, é sobre esta obra, em particular, que nos iremos pronunciar. Trata-se da resposta de Heidegger à questão levantada, por um filósofo existencialista francês, Jean Beaufret, sobre o significado do conceito humanismo no rescaldo de duas guerras mundiais, sucessivas. É aqui que Heidegger agudiza a sua crítica à pseudo cientificidade que reveste a filosofia, desde sempre. A crítica ao humanismo surge por este ter desviado a metafísica do seu sentido autêntico.

Para Heidegger, a filosofia ocidental de tradição platónica e aristotélica pauta-se pela pretensão de um conhecimento científico das coisas e dos entes, perspectiva que deve

ser ultrapassada, para que a ética encontre a sua origem no próprio homem. É preciso começar por compreender a morada do ser no homem para depois se compreender como surgem, no quotidiano humano, os comportamentos e os costumes.

Heidegger tem uma preocupação antropológica, o que ele critica no humanismo é a sua subjectividade que está na origem de uma cegueira em relação ao ser. Falar de perfectibilidade em Heidegger significa ultrapassar o homem: o que é fundamental no homem, o ser, está para além do homem. O homem procura compreender o ser, não o realiza, ou seja, o fim do homem ultrapassa-o.

Heidegger aposta na recuperação do pensamento primordial para que *ser* e *pensar* adquiram a unidade e o valor que o pensamento ocidental abandonou. A metafísica ocidental é ambígua, diz o filósofo, cindiu a realidade em dois mundos inconciliáveis, o sensível e o inteligível, enquanto o pensamento primordial se revela integrador unindo *ser* e *ente* que, possuindo distintas identidades, assumem a sua interdependência. A verdade, no pensamento pré socrático é uma experiência que reúne ser e pensar.

O pensamento primordial aproxima-se da poesia, está presente na arte e no mito e deixou de representar um valor na cultura ocidental porque não está ao serviço do útil, como o pensamento técnico que actua sobre a realidade, dominado pelo pensamento vigente: «(...) devemos libertar-nos da interpretação técnica do pensar, cujos primórdios recuam até Platão e Aristóteles (Heidegger, 1987, p. 34). O filósofo justifica, assim, um regresso ao pensamento pré socrático, onde a diferença entre *ser* e *ente* é uma referência, onde a linguagem acontece como experiência da verdade.

A questão da linguagem já tinha sido abordada em *Ser e Tempo* mas é aqui que ela se torna, realmente, matéria-prima do seu pensamento. O humanismo de Heidegger propõe-se recuperar o ser a partir da filosofia que terá de se voltar para a linguagem dado que, para Heidegger, o elemento mais característico da essência humana é a linguagem, só através da linguagem se pode atingir a verdade das coisas, o seu fundamento, sendo o objectivo do filósofo encontrar o significado autêntico do ser.

Por um lado a língua é um produto histórico – social, o que equivale a conceber o homem como um ser de linguagem, dimensão que se enquadra no âmbito da antropologia filosófica. Por outro, como diz Heidegger, o homem revela-se e revela a realidade por meio da linguagem: «A linguagem é a casa do ser. Nesta habitação do ser mora o homem» (Heidegger, 1987, p. 33), ou seja, no contexto ontológico, o ser revela-se através da linguagem. Ela envolve o homem em todas as suas dimensões: tudo o que o homem pensa,

diz e faz tem existência na linguagem mostrando-se como expressão de toda a produção cultural que o homem realiza.

A linguagem é um instrumento especificamente humano, um sistema simbólico de representações que nenhum outro animal tem capacidade de conceber. Só o homem cria símbolos, isto é, signos convencionais que dão vida aos objectos, permitindo a comunicação entre os membros de um grupo social. A linguagem é uma construção da capacidade racional do homem, ferramenta essencial para que possa mergulhar nos segredos da realidade.

Compreendida como expressão da actividade humana, ela assume, para Heidegger, um valor ontológico. A palavra não é apenas signo é também a própria coisa que nomeia, permitindo que o ser humano possa intervir na transformação do mundo, através da produção científica, tecnológica e artística, em busca de um mundo qualitativamente melhor. «O ser é a protecção que guarda o homem em sua essência ex-sistente, de tal maneira, para a sua verdade, que ela instala a ex-sistência na linguagem. É por isso que a linguagem é particularmente a casa do ser e a habitação do ser humano» (Heidegger, 1987, p. 93).

A linguagem instaura o mundo humano apontando-lhe o caminho da verdade. A palavra é a senha que lhe permite entrar no mundo, sendo a linguagem verbal a que melhor expressa o pensamento abstracto e a ideal para conhecer a enigmática realidade. O homem comunica enunciando frases, isto é, conjuntos estruturados de palavras que constituem o discurso que se pretende inteligível. O sincretismo que envolve o mundo vai-se desvelando sob o efeito mágico das palavras que lhe dão sentido. É a linguagem que nos permite ampliar o mundo porque ao nomearmos estamos a dar existência a uma realidade ausente ou abstracta. O nome traz à nossa consciência o objecto nomeado, o passado e o futuro tornam-se presentes pela linguagem. É nela que se apoia a cultura permitindo a sua transmissão de geração em geração, transcendendo a nossa existência, afastando-nos, radicalmente, do animal cuja existência se reduz ao *aqui e agora*. É no seio do mundo linguístico que edificamos as nossas realidades, sejam elas míticas, filosóficas, artísticas ou científicas numa complexa relação amorosa e dominadora.

Para Heidegger o universo linguístico do ser humano é a singularidade que o coloca nos degraus superiores da escala animal. Pela linguagem assume-se o homem como um ser de cultura, como pessoa e, como tal, construtor de sentidos no espaço que habita e no tempo que o transcende.

O contributo destes autores, no terreno antropológico, abre novos campos à especulação filosófica:

A antropologia pragmática de Kant é uma nova via acerca do conhecimento do homem. Através do seu carácter, procura-se determinar os pressupostos do seu comportamento, enquanto ser dotado de liberdade. Trata-se de uma reflexão direccionada a compreender aquilo que o homem, como *cidadão do mundo*, é capaz de fazer por si mesmo. A antropologia do ponto de vista pragmático destina-se a avaliar o que, na natureza humana, é susceptível de influenciar, positiva ou negativamente, as condutas humanas com vista ao seu aperfeiçoamento, como diz o autor:

«La suma de la Antropología pragmática respecto al destino del hombre y a la característica de su desarrollo es la siguiente. El hombre está destinado, por su razón, a estar en una sociedad con hombres y en ella, y pone medio de las artes y las ciencias, a *cultivar-se*, a *civilizar-se* y a *moralizar-se* por grande que pueda ser su propensión animal a abandonarse *passivamente* a los incentivos de la comodidad y de la buena vida que él llama felicidad, y en hacerse *activamente*, en lucha con los obstáculos que le depara lo rudo de su naturaleza, digno de la humanidad» (Kant, 1964, pp. 224,225).

Conhecer as formas através das quais o ser humano realiza as suas acções permite estabelecer os meios de aperfeiçoar a acção humana, ou seja, permite pensar o homem como um ser educável.

A perspectiva de Heidegger trouxe-nos de volta ao pensamento pré-socrático onde sujeito e objecto coexistem e onde a linguagem se assume como elemento privilegiado de abertura ao *ser* e ao *mundo*⁵⁸. A função da linguagem é permitir que o *ser* se revele ao homem. Recuperar o ser, que a modernidade esqueceu, exige que a filosofia se volte para a linguagem. Para o filósofo, não se trata de uma filosofia analítica, mas da filosofia que aceita a palavra como caminho privilegiado para o pensamento, isto é, a filosofia que sabe escutar os segredos da linguagem: «O pensamento dita a verdade do ser. O pensar é o *dictare* originário» (Heidegger, 1998, p. 380).

⁵⁸ «É porque se está de há muito habituado a ver o mundo grego através de uma interpretação humanista moderna que continua a estar-nos vedado reflectir sobre o ser que se abriu à antiguidade grega, deixando-lhe o que tem de próprio e de estranho» (Heidegger, 1998, p. 127).

Este debate de Heidegger com o humanismo é muito importante para percebermos a sua incisão no terreno da educação e dos direitos humanos. Tem a ver com a sua raiz humanista, sem a qual a educação perde grande parte do seu sentido, uma vez que deixa de ser encarada como via para o aperfeiçoamento humano, limitando-se a uma mera *formatação* com vista à satisfação das necessidades da pessoa ditadas pela técnica.

A espécie humana soube superar as limitações impostas pelo seu inacabamento biológico e, de animal frágil e indefeso, desprovido de força física, aprendeu a dominar a natureza e transformou-se no mais temido predador. A razão compensou-lhe a fraqueza física, passou a produzir cultura, distanciou-se e ganhou vantagem sobre os outros animais.

É a possibilidade de comunicação oral que torna possível a transmissão da cultura, de geração em geração. O homem existe como ser único na, e pela, linguagem. Sendo através dos enunciados linguísticos que a realidade se nos revela, parece existir uma correspondência ontológica entre o mundo da linguagem e o mundo real que surpreende e fascina. É pela linguagem, onde se configuram experiências e desejos que o homem, ao longo dos tempos, num exercício de aperfeiçoamento constante, imprime a sua presença e conquista a liberdade.

2.O Homem – uma razão Almada

O tema que trazemos, para esta fase do nosso trabalho, pressupõe uma peregrinação, ainda que sumária, a conceitos fundamentais que sustentam *A Razão Animada*, obra onde se encontra edificado todo o pensamento do autor, no auge da sua inspiração.

Publicado em 1957 «é o trabalho de Álvaro sobre o Homem, revelador do Pensamento e existenciador do Movimento (...) Pela primeira vez com inequívoca expressão, Álvaro nos revela o que já antes nos levava a pressentir: a sua concepção triádica do homem – ser corporal, animal e espiritual» (Pinharanda Gomes, 2005, p.147).

É, essencialmente, sobre o composto humano, na perspectiva alvarina, que iremos reflectir evidenciando as repercussões que ele assume no contexto especulativo do filósofo.

A paixão pela reflexão política que caracterizou a juventude de Álvaro Ribeiro levando-o a assumir posições de relevo, no panorama social, parece representar uma propedêutica para a antropologia filosófica que adopta posteriormente. Assente na transcendência, a sua antropologia⁵⁹, visa as questões ligadas à educação e à formação integral do homem, concepção alvarina muito próxima do conceito *Paideia*, querendo significar o conjunto de todas as exigências ideais, físicas e espirituais no sentido de uma formação espiritual consciente. Assim, a antropologia alvarina situa-se na análise do homem e nas suas relações com o Divino e com o Cosmos na senda da liberdade e da felicidade, como processo evolutivo e dinâmico, ou seja, criacionista, na linha de Leonardo Coimbra.

Do tecido filosófico que compõe a obra alvarina será difícil separarmos o que diz respeito à antropologia e à educação uma vez que o seu pensamento humanista cinge, de forma superior, ambos os conceitos. Nesta perspectiva, antropologia e educação são duas áreas, manifestamente inseparáveis: A educação por se assumir como um fenómeno antropológico, na medida em que o homem é um ser educável, e a reflexão antropológica porque radica, naturalmente, nas origens da filosofia.

⁵⁹ «Com efeito, o pensamento criacionista de Álvaro Ribeiro sobre a origem do homem recusava expressamente tanto o transformismo (...) como o evolucionismo onto - cosmológico que teve em Junqueiro e Pascoaes inspirados seguidores» (Braz Teixeira, 1995, p.71).

É na sua obra de referência, *A Razão Animada*, que o autor subscreve a posição que ocupa a sua antropologia, a primeira das ciências filosóficas por adoptar os problemas essenciais do homem, no que concerne à sua origem, liberdade e destino, enquanto a educação e a pedagogia surgem como possibilidades da sua perspectiva antropológica⁶⁰.

«A antropologia, ciência filosófica, tem por fim apresentar respostas aos problemas incessantes da origem, da liberdade e do destino do homem. Ela condiciona, por consequência, a doutrina das artes da palavra, através das quais o homem manifesta a sua liberdade de pensamento. As artes plásticas por sua vez correspondem aos estudos superiores de cosmologia» (RA, p. 323).

Lembramos que a Antropologia filosófica é um tema central no pensamento português contemporâneo na medida em que é o homem que se questiona como ser de linguagem, enunciado que merece, por parte do autor, uma fatia significativa do seu pensamento reflexivo. «As relações da razão com a alma, especialmente durante a reflexão da palavra na consciência, justificam só por si tão amplo tratamento da antropologia no quadro das ciências filosóficas» (RA, p. 145). O autor adverte, no entanto, da crise que a afectou quando se distanciou do aristotelismo:

«No século XIX, século dos comparativistas, a palavra *antropologia* desceu a significar o estudo das raças humanas, geralmente interpretado pelo transformismo darwinista, e enquadrado no grupo das chamadas ciências geográficas. Terminada a decadência, já hoje vemos ser a antropologia novamente considerada a primeira ciência filosófica» (RA, p. 147)

A antropologia alvarina repousa numa definição de homem alheia à tradição. De facto, estando a antropologia alvarina relacionada com a sua teologia, o autor não pode aceitar definir o homem, como *animal racional*, preferindo a definição de *razão animada*. «Ao fazê-lo, o pensador, ao mesmo tempo que atribui substantiva prioridade ao elemento espiritual do composto humano, pretende vincar que o espírito humano, que no nosso idioma tem o nome de *razão*, não é uma *razão pura*, mas sim um espírito animado, que vai pouco a pouco desenhando a sua máscara ou pessoa (...)» (Braz Teixeira, 1995, p. 73).

⁶⁰ « (...) é inevitável que a Pedagogia de Álvaro Ribeiro seja a aplicação consciente da sua Filosofia e particularmente da sua Antropologia Filosófica» (Soveral, 2006, p. 89).

O homem é, para Álvaro Ribeiro, uma razão animada, uma razão com alma, porque na tríade humana, tal como o filósofo a concebe - corpo, alma e espírito - a alma é entidade mediadora entre o corpo e o espírito⁶¹. É a função mediadora da alma que permite o equilíbrio entre o corpo e o espírito, enquanto a imaginação criadora actua nessa união. O corpo, sendo a parte material é, por isso, corruptível e mortal enquanto o espírito é a morada da consciência e manifesta-se através da linguagem. É o espírito que define a essência do homem que sendo livre vê circunscrita a sua acção.

Esta concepção triádica do ser humano é muito importante para a questão da palavra e da sua origem. A *razão animada*⁶², por sua vez, tem implicações fundamentais na educação, uma vez que a razão aparece na palavra e a palavra é de origem espiritual, isto é, divina.

«A tripartição do composto humano em espírito, alma e corpo, por muito discutível que seja o seu alcance ontológico e com ele o seu valor de verdade, oferece contudo inegáveis vantagens na condução metodológica dos estudos de antropologia (...) O espírito humano, que no nosso idioma tem o nome de razão, é um espírito animado que vai a pouco e pouco desenhando a sua máscara, não só no rosto mas em todo o corpo, máscara ou pessoa através da qual se exprime durante a vida inteira» (RA, pp. 49,50).

⁶¹« (...) a razão portuguesa é, por superação da razão pura, uma razão *almada*, *razão animada*, que assume um sentido radicalmente teológico na filosofia de Álvaro Ribeiro. O homem passa a ser definido como *razão animada*, por oposição à concepção tradicional do homem como animal racional. Álvaro Ribeiro, ao qualificar como animada a razão do homem, afirma não só que a razão humana não é razão pura mas que o espírito é energia pura, livre e criadora» (Pereira, 2006, p. 220).

⁶² Nas palavras de Pinharanda Gomes, «O mais íntimo sentido do termo *razão animada*, que fundamenta uma antropologia e firma uma teologia, surge, na terminologia de Álvaro Ribeiro, como qual nome unívoco para a condição humana do filósofo. (...) Por um lado, razão pura, por outro, animação física, de onde a parição e a aparição universal deste ser, onde a razão deixa de ser pura, mas onde a matéria deixa de ser passiva, por tal forma a razão anima o corpo, e por tal forma o corpo incarna a razão. (...) O que o homem é, neste trânsito entre a plenitude do absoluto e o dia da redenção, suscita analogia com o espírito alquebrado – uma razão, sim, mas uma razão feita *alma*, pensamento em movimento, o ser em busca de si mesmo, algo em trânsito na expectativa de encontrar o que, por vários modos, não se vê claro, mas se acha oculto... O homem paradigmático é oculto. Homem, tal como a filosofia o conhece, surge neste fenómeno de convergência criacional entre o espírito criador e a matéria criada, entre a pátria e a matéria. Ser, porém, miscegenado, corpo e alma, longe dos materiais por ser alma, longe dos espirituais por ser corpo» (Pinharanda Gomes, 2001, p. 40).

Mais à frente, o autor, prossegue na sua argumentação: «Cada homem sabe que é um espírito, fala da sua razão e pensa na sua consciência. A razão, que é a característica essencial, se não a própria essência do espírito humano, acompanha a alma numa discursividade que a vida representa entre o nascer e o morrer» (RA, p. 52).

Na perspectiva alvarina a alma representa a consciência e actualiza-se através da linguagem. Esta, por sua vez, é veículo da liberdade humana que sendo de origem divina, permite ao homem a criação de um mundo cultural, órgão libertador que separa, radicalmente, a natureza humana do mundo animal. Como recorda Orlando Vitorino, uma das inquietações do filósofo foi, exactamente, «demonstrar que a fala é o mais elevado valor da natureza humana e a expressão e garantia da realidade, ou da verdade, do pensamento. Escreve sobre esta tese, as melhores páginas que jamais se escreveram sobre a caracterização da língua portuguesa (...) identificando a tradição com a pátria (...)» (Vitorino, 1995, p. 186).

Falar da natureza humana implica tomar consciência da oposição que existe entre os defensores do Evolucionismo e os da Antropologia Filosófica.

A partir da teoria evolucionista de Darwin o homem passa a ser encarado de modo diferente. Inserido na corrente incessante e permanente da evolução, o ser humano e as espécies inferiores, perfilham o mesmo ascendente, deixando de existir como uma espécie separada das outras. Este novo olhar sobre o homem faz emergir uma série de teorias empenhadas em compreender e explicar o homem na sua complexidade, talvez como forma de pacificar a fraqueza animal que possui em contraste com os outros animais.

Enquanto para os partidários do evolucionismo/transformismo o homem resulta de um processo evolutivo e contínuo a partir de espécies inferiores, tornando-se um animal superior, perfeito e complexo, para os que representam a Antropologia Filosófica, como Álvaro Ribeiro, esta diferença não se pode explicar, apenas, pelo processo evolutivo visto existirem diferenças qualitativas entre ambos que radicam na distinção inicial que existe entre um e outro: Homem e animal constituem realidades estruturalmente distintas. Há uma descontinuidade, entre o corpo do animal e o do homem, que impede a inclusão deste nas espécies zoológicas, a partir de um processo evolutivo.

«Muitas semelhanças que existem entre o corpo dos outros animais e o corpo humano não constituem provas de filiação ou de continuidade genealógica. As diferenças demonstram, porém, que o corpo do homem está adaptado a condições superiores às da vida actual. Esta descontinuidade que é um segredo da Natureza,

não permite que a génese do corpo humano seja integrada na genealogia transformista, porque exige logicamente uma hipótese suplementar, uma hipótese superior» (RA, p. 159).

Para o filósofo, o que nos distingue do animal, não é razão mas sim a linguagem. A linguagem que permite ao homem a criação de cultura é a diferença essencial entre o homem e os outros animais, uma vez que estes, não possuindo linguagem articulada ignoram o que seja a liberdade de pensamento. 'É Deus que concede ao homem a faculdade de criar o seu mundo através da palavra, manifestação do seu pensamento criador.

«Sendo a sede da consciência, a alma é, igualmente, substância amante e o mundo em que se inscrevem os fenómenos da afectividade. Dado, porém, que a alma é invisível, só pode ser conhecida através das suas manifestações, a mais importante das quais é a fala ou a linguagem. É por assim pensar que o filósofo criacionista concebe a psicologia como “fala da alma” ou *logos* da *psique*. Mas porque a alma é a forma do corpo, não haveria uma única psicologia, comum a ambos os sexos, mas duas psicologias diferentes, uma masculina e outra feminina, pois diferentes são os modos como falam a alma do homem e a alma da mulher» (Braz Teixeira, 1995, p. 75).

No que concerne à origem do homem, recordamos o que nos diz o autor: «É na religião, efectivamente, que se encontra a verdadeira doutrina da origem, liberdade e o destino do ser humano» (EF, pp. 173, 174). Sendo que a origem do homem permanece um mistério, Álvaro Ribeiro subscreve a tese criacionista segundo a qual o homem foi criado por Deus, à sua imagem e semelhança. Assim, rejeitando a teoria Darwinista aproxima-se de Bergson e firma, na perspectiva evolucionista da sociedade humana, a sua pedagogia, ou seja, legítima filosoficamente a evolução da humanidade na pedagogia.

Na esteira de Leonardo Coimbra, que atribuiu à problemática da evolução uma parte significativa do seu pensamento, também Álvaro Ribeiro procurou estabelecer as relações entre a educação e a evolução, conceito que encontra afinidade no conceito aristotélico de actualização⁶³.

⁶³ Apesar da forte influência aristotélica que revela a sua pedagogia, encontramos na sua concepção de educação, referências marcadamente platónicas: «Educar não é somente conduzir, porque é principalmente

Dentro da mesma linha, o pensamento, na concepção alvarina, desenvolve-se num movimento triádico ascendente cujos estádios são respectivamente, o gnósico, o sófico e o pístico, conceitos que Álvaro Ribeiro conserva da sua fidelidade a Aristóteles, «Mestre daqueles que sabem» (LA, p.9). No primeiro estádio, o pensamento começa por se situar no espaço e no tempo, na realidade física, cujo conhecimento nos é acessível, ao nível do gnósico. Seguidamente ele progride para o segundo estádio, o sófico, que lhe permite já a compreensão da realidade transcendental, continuando o seu percurso ascendente para alcançar finalmente o último patamar, o pístico, em busca do Absoluto.

Não podemos deixar de fazer referência à teoria do amor presente na filosofia alvarina, expressa pelo autor numa linguagem poética onde a imaginação atinge o plano mais elevado do seu pensamento triádico:

«O amor humano abrange as ordens corporal, anímica e espiritual. Nisso se distingue, sem comparação degradante, com o instinto de reprodução dos animais. A ética do amor seria mera convenção moral, sempre discutível, se a perfeita união da mulher com o homem não tivesse repercussões virtuosas ou pecaminosas na ordem do Espírito.

A união amorosa realiza-se em três planos que poderíamos dizer da vida afectiva, da vida imaginativa e da vida racional, escala cuja ascensão e descensão abre sempre novos horizontes aos amantes. A imaginação é, efectivamente, o poder mis alto que ao ser humano foi dado para atenuar a dor, se não para atingir o prazer. Quando a razão expulsa a imaginação, quando o ser amante julga o ser amado, a conclusão chama-se divórcio, separação de dois egoísmos» (RA, p. 251).

A reflexão sobre o amor mereceu um tratamento cuidado, ao longo da sua obra, e um cunho especial na obra citada, onde o filósofo expõe, de forma inequívoca, a importância que o amor assume, ou deve assumir, na família, em prol da educação. Para o filósofo, é na organização familiar que se espelha a organização da sociedade. Na sua perspectiva, «A educação mais do que obra política pertença do Estado competiria de modo absolutamente prioritário à família» (Gala, 1999, p. 168).

Na sequência do que acabamos de expor, referimos que o filósofo português traduziu *A Verdade Do Amor*, de Vladimiro Soloviev, em cuja *Apresentação* expressa,

extrair, desenvolver a alma que está envolvida no corpo, fortalecê-la para que ela cumpra o seu destino espiritual, aquém e além da morte, tal é o verdadeiro propósito de um sistema de educação» (AAF, p. 239).

ainda que sumariamente, a sua posição a respeito do tema, colocando-se ao lado do autor, posição adoptada nas páginas do *Sumário de Antropologia*, subtítulo de *A Razão Animada*. A pretexto do mesmo argumento, arrolamos a opinião de Braz Teixeira:

«Quanto ao amor, o pensador de *A razão animada* negava que ele pudesse considerar-se um sentimento, uma emoção ou uma paixão, porquanto constituía uma lei divina e um movimento de alma, o que lhe conferiria o carácter de uma realidade trans-humana e transcendente, de natureza imaginária, o que o tornaria dificilmente inteligível. (...) O verdadeiro amor humano, o que realiza a sua plenitude de lei divina, é, porém, o que subordina o corpo e a alma ao intelecto, é o amor racional que integra o finito no infinito, o relativo no absoluto, o particular no universal» (Braz Teixeira, 1995, p. 79).

O pensamento do filósofo progride, revela-se numa linguagem poética⁶⁴. Só um pensamento criacionista, cósmico e superiormente animado poderia supor esta inquietante e sublime afirmação que passamos a citar:

«Efectivamente, toda a lógica, toda a epistemologia, toda a gnosiologia, que não procedam de modo convergente para o amor, situam-se fora daquela única arte de pensar que em verdade merece o nome de filosofia» (LA, p. 235).

No que respeita ao problema filosófico da morte, deixaremos apenas um curto registo que consideramos esclarecedor da concepção que o autor tece sobre ela, recordando que é da morte que procede o conceito de imortalidade.

Apesar de possuímos, todos, a indubitável convicção de que somos seres finitos e que a nossa vida se inscreve entre *o nascer e o morrer* temos a prosaica pretensão de resistir aos indícios evidentes que assinalam a passagem do tempo, tentando ignorar que a marcha é irreversível e que a viagem tem um termo.

⁶⁴ «A semantidade poética da *razão almada*, que podemos admitir com ou para além de Álvaro Ribeiro, é, pois, de mais vasto alcance. Quando o pensamento se quer em infinito, porque em desejo de Absoluto, só pelo resgate de um amor – divino e cósmico – que articule as ordens, anímica e espiritual, se revela a verdade, que jamais pode ser submetida uma substancialização, sob pena de impedir a transitividade e o movimento livre e criador do pensamento, que das formas mais limitadas da consciência humana caminha para a libertação da alma, não do corpo mas do *cousismo*, para experienciar e testemunhar a experiência do pensar como sabedoria humana, em que as dimensões antropológica, ontológica, estética e religiosa são e vão a par da *experiência do ser*, a qual supõe o vínculo entre o criado e o incriado e entre o substancial e o insubstancial» (Pereira, 2006, p. 220).

«Liberta de algumas condições corporais, se não de todas, a alma progride para regiões etéreas. O corpo serviu-lhe para adquirir conhecimentos e experiências, que a memória conserva sem apego ao corpo, e que a morte faz desvanecer. Conforme o uso que houver feito do composto humano, assim estará o homem preparado para a morte, que é diferente para cada indivíduo (...) A aceitação da morte corresponde, muitas vezes, a uma conversão ou inversão de todos os valores (...) Tal é a tese socrática de que a ciência é uma educação ou evolução para a morte, quer dizer, para a vida superior (...) Longe, porém, de nos satisfazermos com uma soteriologia individualista, cremos na solidariedade da salvação de cada homem com a salvação da humanidade. Só assim adquirem pleno significado as verdadeiras doutrinas religiosas (...) Um verbo de esperança foi já transmitido à humanidade. Mais do que uma promessa, existem os meios de redenção. O homem sofre e sofrerá enquanto desviar o pensamento da verdadeira medicina, daquela medicina que é simultaneamente corporal, animal e espiritual» (RA, p. 335).

Notas para uma conclusão

O objectivo principal desta dissertação visa percorrer as linhas do pensamento filosófico nacional, na primeira pessoa, ou seja, na pessoa de Álvaro Ribeiro, como criador da designação da filosofia portuguesa, com a publicação da obra que lhe deu existência, em 1943. Partindo da realidade de uma filosofia nacional procuramos, ao longo do trabalho, reflectir os pressupostos fundamentais que sustentam o pensamento especulativo alvarino e avaliar da sua contemporaneidade na pressuposição de uma reforma educativa, actual, salvaguardadas as devidas discrepâncias dos 60 anos que nos separam do período em que o filósofo as desenvolveu. Resta-nos, na fase a que chegamos, tentar extrair algumas conclusões sobre o labor a que nos propusemos.

Sem Álvaro Ribeiro, provavelmente não existiria o modo português de filosofar, tal como o filósofo o concebeu e, hoje, se nos afigura. Antes de 1943 existia, apenas, filosofia em Portugal, não *filosofia portuguesa*. Ainda que a matriz do pensamento alvarino repouse em pensadores que o precederam no tempo, a *criação* de uma filosofia Nacional, inscrita na cultura que nos pertence, é uma ideia precursora. Referimo-nos, especialmente, a Sampaio Bruno e a Leonardo Coimbra, mestres reconhecidos e admirados, que ele soube seguir, sem plagiar, continuando e enaltecendo a tarefa que vinham fomentando.

Encontramos, na filosofia alvarina, as linhas de força que orientam o pensamento desenvolvido por Bruno e por Leonardo, sendo difícil avaliar qual dos dois pensadores exerce maior influência no espírito do jovem filósofo. A estrutura do pensamento especulativo de Álvaro manifesta, nitidamente, marcas profundas de ambos e, da *Renascença Portuguesa*, sob a chancela da Faculdade de Letras do Porto, onde se licenciou, pela mão de uma elite do cenário intelectual portuense. A filosofia alvarina acolhe várias ascendências que o pensador soube gerir, sob os alicerces da filosofia aristotélica, sustentando-a com toda a sua energia e, expressando, sempre, a sua fidelidade ao filósofo grego. A *centralidade da palavra*, génese da sua filosofia, é uma herança brunina que se converte no móbil de toda a sua teoria.

Provavelmente é esta a fórmula que torna a sua filosofia tão peculiar e extraordinária, características reveladoras de uma inteligência invulgar e determinação férrea, capaz de realizar a magnífica síntese que para nosso deleite, constitui a sua obra.

A atitude antipositivista que adopta, comum a Sampaio Bruno e a Leonardo Coimbra, é um exemplo do predomínio dos seus mestres, que podemos encarar como três gerações de filósofos, consubstanciadas no mesmo projecto.

A afinidade entre filologia e filosofia, recorrente ao longo da sua obra, é habitual nos filósofos da sua geração e insere-se numa tradição em que a filologia é condição necessária dos estudos clássicos, daí o cuidado que o filósofo dedica ao aperfeiçoamento da linguagem e a razão pela qual esta se encontra no cerne da sua filosofia.

Para o filósofo só a palavra permite aceder ao conhecimento do Absoluto, sendo indispensável uma teoria que explique a origem e as funções da linguagem. Contrário às teorias evolucionistas, descobre no criacionismo leonardino o caminho para a verdade - um só Deus criador do mundo e da alma humana, pelo que só aceita a teoria evolucionista quando limitada à evolução da espécie humana. Na perspectiva alvarina a alma representa a consciência e actualiza-se através da linguagem. Esta, por sua vez, é veículo da liberdade humana, que sendo de origem divina, permite ao homem a criação de um mundo cultural, órgão libertador que separa, radicalmente, a natureza humana do mundo animal. A linguagem, como dádiva divina, é um atributo específico do homem, sendo nela que se revela o seu pensamento e se afirma como pessoa.

A ideia de Deus representa, para Álvaro Ribeiro, o princípio da filosofia e esta encontra-se, necessariamente, condicionada pela teologia, portanto, filosofia e teologia, num percurso filológico, fundam o mistério da linguagem e do pensamento.

Encarando a filosofia como a arte da palavra, cujo objectivo fundamental é a ideia de Deus e as relações do mundo natural com o divino, as ciências filosóficas fundamentais são para o pensador a antropologia, a cosmologia e a teologia.

Em tudo coerente com a sua filosofia, no projecto educativo que propõe, a filosofia desempenha um papel essencial na formação do homem, o que implica uma reforma educativa que devolva aos portugueses a sua identidade Nacional – educar contra o positivismo estabelecido, através da Faculdade de Filosofia. Em Ribeiro, como em Leonardo Coimbra, é a esta que compete a principal tarefa de organizar tudo aquilo que representa o modo português de filosofar. Na sua filosofia, a antropologia e a educação constituem duas áreas, nitidamente inseparáveis. Em *Escola Formal*, ao apresentar o seu modelo de educação, lança o repto de filosofarmos na língua materna, insistindo no uso da língua portuguesa para o exercício especulativo. No *Liceu Aristotélico* anuncia argumentos objectivos que possibilitam uma melhor eficiência da instituição *escola*, tendo em conta o

compromisso que ela deve assumir na educação. A finalidade do liceu é iniciar os jovens, com talento superior, na especulação filosófica, isto é, na arte de filosofar.

As propostas pedagógicas alvarinas, reveladas ao longo da sua obra, pertinentes e actuais, merecem uma reflexão que intente contrariar a educação instrumentalizada, que preside à nossa sociedade, esquecendo os princípios humanistas que a devem estimular.

Apesar de habitar-mos contextos diversos e do edifício do conhecimento se ter modificado, vigorosamente, nas últimas décadas, encontramos na filosofia de Álvaro Ribeiro, nomeadamente no que respeita à sua pedagogia, conceitos singulares que poderiam fazer parte das regras que norteiam, na actualidade, o nosso sistema educativo. Referimo-nos, a título de exemplo, ao rigor que o autor imprime ao ensino da língua materna, pelo respeito que lhe merece a língua portuguesa; à função primordial que a filosofia assume nesse mesmo contexto e à dimensão que confere à emergência de um pensamento, autónomo, através da arte de filosofar, que teorizou e quer ver materializada.

Dado o interesse que sustentamos pela temática, e o prazer que nos proporcionou a realização desta dissertação, temos a noção de que muito fica por fazer, acolhendo a quimera de podermos continuar, proximamente, a nossa pesquisa.

Do trabalho realizado fica-nos a certeza de ter feito o melhor que sabemos mas, também, a convicção das inúmeras falhas que ele comporta.

Se *descobrir* Álvaro Ribeiro foi, para nós, um estímulo, ler as suas obras revelou-se uma aposta a que respondemos com enorme satisfação. As dificuldades foram imensas, especialmente no início, quando o autor, era para nós, *um ilustre desconhecido*.

Depois do *dever cumprido*, consideramos que muito nos faltos fazer para compreender o filósofo, permanecendo a certeza que a fecundidade do mundo alvarino não se deixa consumir, constituindo, sempre, uma salutar provocação para o investigador.

Bibliografia

1.Obras instrumentais de referência

CALAFATE, Pedro (dir.), (1999 -2003), *História do Pensamento Filosófico Português*, 5 vols. Lisboa: Editorial Caminho.

CARVALHO, Adalberto Dias de (coord), (2006), *Dicionário de Filosofia da Educação*, Porto: Porto Editora.

DICIONÁRIO HOUAISS da Língua Portuguesa, (2001), Rio de Janeiro, Instituto António Houaiss de Lexicografia, pref. António Houaiss, apres. Mauro de Salles Villar; (2002), introd. de João Malaca Casteleiro, Lisboa: Círculo de Leitores.

LALANDE, André (s.d), *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*, 2 vols., trad. Fátima Sá Correia et al., coord. Ant. Manuel Magalhães, Porto: Rés.

LOGOS, *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, 1989, 1990, 1991, 1992, 5 vols., dir. Roque Cabral, Francisco da Gama Caeiro, Manuel da Costa Freitas, Alexandre Fradique Morujão, José do Patrocínio Bacelar e Oliveira e António Paim, Lisboa: Verbo.

2. Geral

ANTUNES, M. (1992), *LOGOS, Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, vol. 4, pp.464-465, dir. Roque Cabral, Francisco da Gama Caeiro, Manuel da Costa Freitas, Alexandre Fradique Morujão, José do Patrocínio Bacelar e Oliveira e António Paim, Lisboa: Verbo.

ARESTA, Eugénio (1941), *Primeiras Noções de Filosofia*, Porto: Livraria Tavares Martins.

BIBLIA Sagrada (2006), *Para o Terceiro Milénio da Encarnação*, 5ª Edição, Lisboa: Difusora Bíblica.

BORGES, Paulo (2002), *Pensamento Atlântico, Estudos e Ensaio de Pensamento Luso-Brasileiro*, Lisboa: INCM.

BOTELHO; Afonso (1996), *Teoria do Amor e da Morte*, Lisboa: Fundação Lusíada.

BRAZ TEIXEIRA, António (s.d.), *Diálogos e Perfis*, Lisboa: Europress.

-(1995), *Álvaro Ribeiro - Uma Antropologia Filosófica*, in AA.VV., *Álvaro Ribeiro e a Filosofia Portuguesa, Bibliografia Geral*, Ciclo de Palestras promovido pela Fundação Lusíada no Ateneu Comercial do Porto em Maio de 1995, org. de Joaquim Domingues, pp.69-80, Lisboa: Fundação Lusíada.

-(2000), «*Álvaro Ribeiro*», *História do Pensamento Filosófico Português*, dir. de Pedro Calafate, vol. V – O Século XX, tomo 1, pp. 179-209, Lisboa: Editorial Caminho.

BRITO, António José de (2006), “*Lógica e Gnosiologia em Álvaro Ribeiro*”, in *O Pensamento de Álvaro Ribeiro, Actas do Colóquio realizado na Faculdade de Letras da Universidade do Porto em Dez. 2005*, pp. 51-62, Lisboa: INCM.

BRUNO, Sampaio (1987), *A Ideia de Deus*, Porto, Lello & Irmão – Editores.

CARVALHO, Adalberto Dias de (1998), *A Educação Como Projecto Antropológico*, 2ª. ed., Porto: Edições Afrontamento.

-(2002), org., *Sentidos Contemporâneos da Educação*, Porto: Edições Afrontamento.

-(2004), org., *Filosofia da Educação: Temas e Problemas*, Porto: Edições Afrontamento.

- COIMBRA**, Leonardo (1922), *Do Amor e da Morte*, Porto: Lello & Irmão.
- (1923), *A Razão Experimental (Lógica e Metafísica)*, Porto, ed. «Renascença Portuguesa».
- (1926), *O Problema da Educação Nacional* (Tese apresentada ao Congresso da Esquerda Democrática realizado em 1926), Porto: Marânus.
- (1964), *S. Francisco de Assis e a Visão Franciscana da Vida*:
- (1991), *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, Apresentação, fixação do texto e notas de Paulo Samuel, Lisboa: Guimarães Editores.
- (1994), *Dispersos V - Filosofia e Política*, Compilação, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes e Paulo Samuel, Lisboa: Verbo.
- (2006), *Obras Completas*, vols. II e III, Lisboa: INCM.
- COMTE**, Augusto (2002), *Reorganizar a Sociedade*, 4ª ed., pref. e tradução de Álvaro Ribeiro, Lisboa: Guimarães Editores.
- COUTINHO**, Jorge (2006), «A Teologia de Álvaro Ribeiro», in *O Pensamento de Álvaro Ribeiro, Actas do Colóquio realizado na Faculdade de Letras da Universidade do Porto em Dez. 2005*, pp.153- 175, Lisboa: INCM.
- DOMINGUES**, Joaquim (1997), *Filosofia Portuguesa para a Educação Nacional, Introdução à Obra de Álvaro Ribeiro*, Lisboa: Fundação Lusíada.
- (2002) *De Ourique ao Quinto Império, Para uma filosofia da cultura portuguesa*, Lisboa: INCM.
- DUMONT**, Jean-Paul (1981), *A Filosofia Antiga*, Lisboa: Edições 70.
- FERREIRA**, João (1995), *Fundamentação da Filosofia Portuguesa*, in AA.VV., *Álvaro Ribeiro e a Filosofia Portuguesa, Bibliografia Geral*, Ciclo de Palestras promovido pela Fundação Lusíada no Ateneu Comercial do Porto em Maio de 1995, org. de Joaquim Domingues, pp. 39-53, Lisboa: Fundação Lusíada.
- FRANCO**, António Cândido (1995), *A Teoria da Literatura em Álvaro Ribeiro*, in AA.VV., *Álvaro Ribeiro e a Filosofia Portuguesa, Bibliografia Geral*, Ciclo de Palestras promovido pela Fundação Lusíada no Ateneu Comercial do Porto em Maio de 1995, org. de Joaquim Domingues, pp.55-59, Lisboa: Fundação Lusíada.
- (2000), *Oliveira Salazar e a Filosofia Portuguesa*, in *Teoremas de Filosofia*, nº 2, pp. 21-23, Porto: Ed. Joaquim Domingues.
- FREITAS**, Lima de (2001), «O Quinto Império», in *Teoremas de Filosofia*, nº 3, pp.21-28, Porto: ed. Joaquim Domingues.

FREITAS, Manuel da Costa (1989), *LOGOS, Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, vol. 1, pp. 272- 277, dir. Roque Cabral, Francisco da Gama Caeiro, Manuel da Costa Freitas, Alexandre Fradique Morujão, José do Patrocínio Bacelar e Oliveira e António Paim, Lisboa: Verbo.

FULLAT, Octavi (1992), *Filosofias de la Educacion*, Paideia, Barcelona: CEAC.

-(1995), *El pasmo de ser hombre*, Barcelona: Ariel.

GALA, Elísio (1999), *A Filosofia Política de Álvaro Ribeiro*, Lisboa: Fundação Lusíada.

GAMA, Manuel (1991), *O Movimento «57» na Cultura portuguesa*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Ministério da Educação.

-(1995), *A Filosofia Portuguesa no «57» com um inédito de António Quadros*, In AA.VV., *Álvaro Ribeiro e a Filosofia Portuguesa, Bibliografia Geral*, Ciclo de Palestras promovido pela Fundação Lusíada no Ateneu Comercial do Porto em Maio de 1995, org. de Joaquim Domingues, pp.61-68, Lisboa: Fundação Lusíada.

-(2005), «Álvaro Ribeiro e o Movimento da Cultura Portuguesa», in AA.VV., *O Pensamento e a Obra de José Marinho e de Álvaro Ribeiro, Actas do Colóquio realizado pelo Centro Regional do Porto da Universidade Católica Portuguesa*, vol. II, pp. 83-103, Lisboa: INCM.

GARCÍA BACCA, Juan David (2003), *Introducción literária a la filosofía*, Barcelona: Anthropos.

HAMANN, Bruno (1992), *Antropologia Pedagógica: Introducción a sus teorías, modelos y estructuras*, trad. del alemán J. M. Quintana Cabanas, Barcelona: Vicens Vives.

HEIDEGGER, Martin (1962), *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Française. Paris: Gallimard.

-(1987), *Carta sobre o Humanismo*, 3.^a ed., trad. rev. de Pinharanda Gomes, pref. de António José Brandão, Lisboa: Guimarães Editores.

-(1998), *Caminhos de Floresta*, (coord) Irene Borges Duarte, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

INNERARITY, Daniel (1995), *A Filosofia Como Uma Das Belas Artes*, Lisboa: Editorial Teorema.

KANT, Emmanuel (1964), *Anthropologie Du Point De Vue Pragmatique*. trad et préf. par Michel Foucault, Paris: Librairie Philosophique, J. Vrin.

-(1993) *O Conflito das Faculdades*, trad. de Artur Morão, Lisboa: Edições 70.

-(2004) *Sobre a Pedagogia*, trad. de João Tiago Proença, Lisboa: Alexandria Editores.

KITTO, H.D.F. (1980), *Os Gregos*, 3ª ed., Coimbra: Arménio Amado, Editor, Sucessor.

LEÃO, F. Cunha (2007), *Do Homem Português*, Lisboa: Guimarães Editores.

LEONE, Carlos e **REAL**, Miguel (2005), *Álvaro Ribeiro e José Marinho: Dois metafísicos*, in AA.VV., *O Pensamento e a Obra de José Marinho e de Álvaro Ribeiro, Actas do Colóquio realizado pelo Centro Regional do Porto da Universidade Católica Portuguesa*, vol. II, pp.219-261 Lisboa: INCM.

MARINHO, José (2001), *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e outros textos*, vol. IV. Edição de Jorge Croce Rivera, Lisboa: INCM.

MARTINS, Pedro (2008), *O Céu e o Quadrante, Desocultação de Álvaro Ribeiro*, pref. de António Telmo, Vila Viçosa: Serra d'Ossa.

MEDINA, João (2000), *Ideologia e mentalidade do «Estado Novo» salazarista*, in AA.VV., *História do Pensamento Filosófico Português*, dir. de Pedro Calafate, vol. V – O Século XX, tomo 2, pp. **161 – 194**, Lisboa: Editorial Caminho.

MENDONÇA, Marta (2005), *Filosofia Portuguesa e Filosofia Moderna: A Perspectiva de Álvaro Ribeiro*, in AA.VV., *O Pensamento e a Obra de José Marinho e de Álvaro Ribeiro, Actas do Colóquio realizado pelo Centro Regional do Porto da Universidade Católica Portuguesa*, vol. II, pp.115-127, Lisboa: INCM.

NATÁRIO, Maria Celeste (2007), *Entre Filosofia e Cultura, Percursos pelo pensamento filosófico-poético português no séc. XIX e XX*, pref. de Manuel Ferreira Patrício, Sintra: Zéfiro.

PAÇO, António Simões do (2008), *Os Anos de Salazar*, vol.1, 1926-1932 *A Ascensão de Salazar*, Lisboa:pp.7-25 Centro Editor PDA.

PAIM, António (1992), *LOGOS, Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, vol. 4, pp. 1268-1269, dir. Roque Cabral, Francisco da Gama Caeiro, Manuel da Costa Freitas, Alexandre Fradique Morujão, José do Patrocínio Bacelar e Oliveira e António Paim, Lisboa: Verbo.

PASCOAES, Teixeira (1990), *A Saudade e o Saudosismo (dispersos e opúsculos)*, Compilação, introdução, fixação de textos e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa: Círculo de Leitores, Licença Editorial por Cortesia de Assírio & Alvim.

-(1998), *Arte de Ser Português*, 3ª edição, *Introd.* Miguel Esteves Cardoso, Lisboa: Assírio & Alvim.

PATRÍCIO, Manuel Ferreira (1996), *O Messianismo de Teixeira de Pascoaes e a Educação dos Portugueses*, Lisboa: INCM.

-(2006), *Dicionário de Filosofia da Educação*, coord. de Adalberto Dias de Carvalho, Porto: Porto Editora.

PEREIRA, M. Helena da Rocha (1964), *Estudos de História da Cultura Clássica*, 5ª edição, vol. I, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

-(1990), *LOGOS, Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, vol. 2, pp. 1135- 1136, dir. Roque Cabral, Francisco da Gama Caeiro, Manuel da Costa Freitas, Alexandre Fradique Morujão, José do Patrocínio Bacelar e Oliveira e António Paim, Lisboa: Verbo.

PEREIRA, Paula Cristina (2000). *Amor e Conhecimento. Reflexões em torno da razão pedagógica*, pref. de Adalberto Dias de Carvalho, Porto: Porto Editora.

-(2006). *Do Sentir e do Pensar, Ensaio para uma antropologia (experiencial) de matriz poética*, pref. de Manuel Ferreira Patrício, Porto: Edições Afrontamento.

PIMENTEL, Manuel Cândido (2000), *A Filosofia criacionista de Leonardo Coimbra*, in AA.VV., *História do Pensamento Filosófico Português*, dir. de Pedro Calafate, vol. V – O Século XX , tomo 1, pp.55-102, Lisboa: Editorial Caminho.

PINHARANDA GOMES (1985), *A Teologia de Leonardo Coimbra*, Lisboa: Guimarães Editores.

-(2001), “*A Filosofia Portuguesa Contemporânea - Seus valores*” in AA.VV., *Seminário de Literatura e Filosofia Portuguesas (Actas)*, Universidade da Misericórdia de Friburgo, pp. 37-52, Lisboa: Fundação Lusíada.

-(2004), *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, 2ª edição, aumentada, Lisboa: D. Quixote.

-(2005), *A “Escola Portuense”*, Porto: Edições Caixotim.

QUADROS, António (1986), *Portugal, Razão e Mistério*, Livro I, 2ª ed., Lisboa: Guimarães Editores.

RENAUD, Michel (1989), *LOGOS, Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, vol. 1, pp. 311-318, dir. Roque Cabral, Francisco da Gama Caeiro, Manuel da Costa Freitas, Alexandre Fradique Morujão, José do Patrocínio Bacelar e Oliveira e António Paim, Lisboa: Verbo.

RIBEIRO, Álvaro (s.d.), *O Problema da Filosofia Portuguesa*, Lisboa: Inquérito.

- (1945), *Leonardo Coimbra*, Lisboa: Império.
- (1947), *Sampaio Bruno*, Lisboa: Edições SNI.
- (1951), *Os Positivistas*, Lisboa: Livraria Popular de Francisco Franco.
- (1953), *Apologia e Filosofia*, Lisboa: Guimarães Editores.
- (1955), *A Arte de Filosofar*, Lisboa: Portugalíia Editora.
- (1957), *A Razão Animada*, Amadora: Livraria Bertrand.
- (1958), *Escola Formal*, Lisboa: Guimarães Editores.
- (1961), *Estudos Gerais*, Lisboa: Guimarães Editores.
- (1962), *Liceu Aristotélico*, Lisboa: Sociedade de Expansão Cultural.
- (1965), *Escritores Doutrinados*, Lisboa: Sociedade de Expansão Cultural.
- (1969), *A Literatura de José Régio*, Sociedade de Expansão Cultural.
- (1975), *Uma Coisa que Pensa*, Braga: Editora Pax.
- (1977), *Memórias de um Letrado I*, Lisboa: Guimarães & C.^a, Editores.
- (1979), *Memórias de um Letrado II*, Lisboa: Guimarães & C.^a, Editores.
- (1980), *Memórias de um Letrado III*, Lisboa: Guimarães & C.^a, Editores.
- (2001), *Cartas para Delfim Santos*, Lisboa: Fundação Lusíada.
- (2004), *Dispersos e Inéditos I*, Col. Pensamento Português, Lisboa: INCM.
- (2004), *Dispersos e Inéditos II*, Col. Pensamento Português, Lisboa: INCM.
- (2005), *Dispersos e Inéditos III*, Col. Pensamento Português, Lisboa: INCM.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1990), *Emílio*, Men Martins: Edições Europa - América.

SANTOS, Alfredo Ribeiro dos (1998), *Perfil de Leonardo Coimbra*, pref. de Pinharanda Gomes, Lisboa: Fundação Lusíada.

SANTOS, Delfim (1939), *Da Filosofia*, dir. de Joel Serrão, Lisboa: Livros Horizonte.

SEABRA, José Augusto (2002), *Da «Renascença Portuguesa» À «Nova Renascença»*: Ponte Para o Futuro, in AAVV, *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portuenses Contemporâneos, 1850-1950*, vol. I, pp. 19-36, Lisboa: INCM.

SIMÕES, Antero (2005), *O Deus e os Homens de Leonardo Coimbra*, Povia de Varzim: Edição do autor.

SINDE, Pedro (2005), «Pensar à bolina», in *Teoremas de Filosofia- nº 11*, pp. 64-69, Porto: ed. Joaquim Domingues.

SOËTARD, M. (2006), *Dicionário de Filosofia da Educação*, coord. de Adalberto Dias de Carvalho , pp. 249 -253, Porto: Porto Editora.

SOUSA, Eudoro de (2000), *Origem da Poesia e da Mitologia e outros ensaios dispersos*, org. de Joaquim Domingues, aprest. de Paulo Borges, Lisboa: INCM.

SOVERAL, Cristiana Abranches de (2000), *A Filosofia Pedagógica de Delfim Santos*, Lisboa: INCM.

-(2006), *O Pensamento Pedagógico de Álvaro Ribeiro*, in *O Pensamento de Álvaro Ribeiro*, *Actas do Colóquio realizado na Faculdade de Letras da Universidade do Porto em Dez. 2005*, pp.89-101, Lisboa: INCM.

TEIXEIRA, Joaquim (1989), *LOGOS, Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, vol. 1, pp. 151-173, dir. Roque Cabral, Francisco da Gama Caeiro, Manuel da Costa Freitas, Alexandre Fradique Morujão, José do Patrocínio Bacelar e Oliveira e António Paim, Lisboa: Verbo.

TELMO, António -(1993), *Arte Poética*, 2ª ed., Lisboa: Guimarães Editores.

-(2005), «*Apresentação de Álvaro Ribeiro aos sesimbrenses*», in *Teoremas de Filosofia - nº 12*, pp. 3-9, Porto: Ed. Joaquim Domingues.

VANCOURT, Raymond (1982), *Kant*, Lisboa: Edições 70.

VIEIRA, Joaquim (2000), *Portugal, Século XX, Crónica em Imagens 1940-1950*. s.l.: Círculo de Leitores.

VITORINO, Orlando (1995), *As Teses da Filosofia de Álvaro Ribeiro*, in AA.VV. *Álvaro Ribeiro e a Filosofia Portuguesa, Bibliografia Geral*, Ciclo de Palestras promovido pela Fundação Lusíada no Ateneu Comercial do Porto em Maio de 1995, org. de Joaquim Domingues, pp.185-191, Lisboa: Fundação Lusíada.