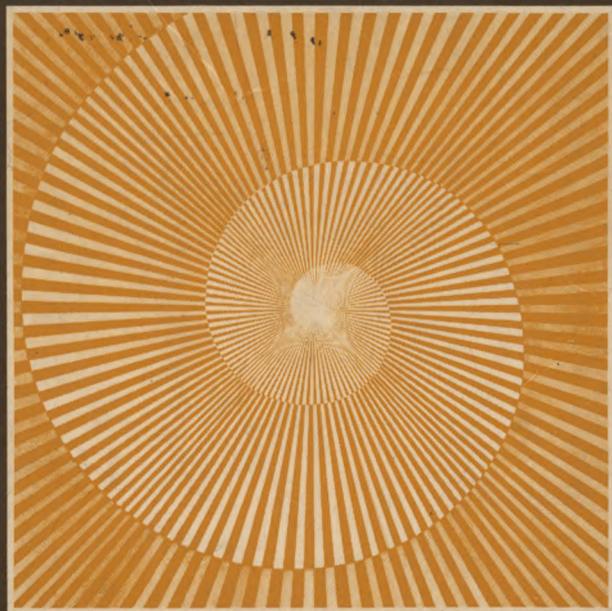


REVISTA DE HISTÓRIA DAS IDEIAS 5

Antônio Sérgio



INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS
FACULDADE DE LETRAS

COIMBRA 1983

DUAS FACES DA RAZÃO

Nota sobre a polémica entre António Sérgio e Jofre Amaral Nogueira

1. A obra de António Sérgio está animada por um ideal pedagógico, ou melhor por uma intenção praxística. O que prende a atenção do ensaísta não é o problema filosófico ou a questão científica por si mesmos, que só o interessam enquanto portadores da *humanidade dos homens*, dimensão que Sérgio¹ considera fundamental para a sociedade portuguesa. Este aspecto é importante: jamais Sérgio se considerou um *filósofo* — e esta recusa assenta em razões que filosoficamente são de considerar: o que o interessou sempre foi a dimensão prática das ideias, aqueles aspectos susceptíveis de tornar os homens na experiência viva do que *essencialmente* são. Daí, o duplo aspecto sempre presente: um horizonte político e social definido, o do Portugal republicano, e uma meditação filosófica elaborada que retoma e se afasta (é o movimento aparente) desse horizonte concreto. Filosoficamente, o esforço de Sérgio consiste em mostrar que há aqui um *único* problema, que é o seu problema. Este: não existe contradição entre a origem utilitária dos conhecimentos e a sua elaboração mental no plano filosófico e científico.

A vinculação explícita dos textos de Sérgio ao movimento de democratização desencadeado pelo 5 de Outubro faz assomar ao primeiro plano das suas páginas — quer de modo expresso quer de maneira implícita — o problema do sentido e condições da Democracia. Com efeito, tratando-se do «regime dos negócios públicos fiscalizados pela opinião pública e que tende a criar, por isso mesmo, iguais condições de dignidade

* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

para todas as pessoas» 0), o regime político democrático presuppõe como «primeira, essencial condição... a existência da opinião pública, consciente e organizada» (2). Esta opinião pública é, contudo, no pensamento de Sérgio, muito mais do que possa exprimir-se, simples e imediatamente, pelo voto popular. A este respeito a polémica — digamos, o debate — com Rousseau é expressiva: trata-se de descobrir a instância a partir da qual se define a chamada *Vontade Geral*, isto é, todo o problema se resume na redução do indivíduo à sua condição de cidadão ou no reconhecimento de um plano metafísico que funde a comunidade humana numa característica essencial dos homens. É por este problema que o pensamento de Sérgio de defesa da democracia carece de fundamentação metafísica.

São os momentos de crise — isto é, aqueles que tornam desadequadas e bloqueadoras as explicações até aí aceites — que mais profunda e dramaticamente apelam à reflexão e à construção de novos esquemas de inteligibilidade. De par com a exigência especulativa, os homens têm necessidade de um horizonte, de um projecto de vida, de uma imagem de totalidade que integre, dando-lhe sentido, a sua acção e vivência quotidianas. Épocas ou momentos em que não crepitem este *princípio-esperança* (Bloch), e em que o mundo seja vivido sob o aspecto da mesma face indiferente, porventura agressiva, longe de toda a familiaridade e fechado a qualquer projecto é um mundo que perdeu para os homens sentido e em que não vale a pena viver. É preciso que o mundo transforme a vida em destino—para parafrasear a célebre frase de Malraux — se não queremos que o absurdo anime de uma luz indiferente a nossa relação com os outros.

É oportuno para a compreensão do pensamento de Sérgio, em função da polémica que agora nos une, recordar que o momento histórico que ele retoma para tirar conclusões sobre o sentido da filosofia seja o do próprio nascimento da filosofia, na época de crise do mundo grego cuja expressão filosófica é a sofística. A sua conclusão é clara: enquanto movimento filosófico, a sofística é, na solução por que opta, o *sintoma* do *equivoco* para que uma época crítica pode lançar os homens: o equivoco do relativismo, isto é, da redução ao individual de uma ordem de questões que pertence a outro

C) António Sérgio, *Ensaio*, I, 2.^a ed., Coimbra, Atlântida Editora, 1949, pp. 282-3.

C) *Idem*, *ibidem*, p. 283.

Duas faces da Razão

plano radicalmente distinto. Há um momento de verdade na solução sofisticada: é o de afirmar que a solução para a crise reside no homem que age e que pensa: «quando as normas da sociedade.... aparecerem obsoletas inevitavelmente se concluirá que é o homem individual, e não essas normas que se esmorecem, a verdadeira ‘medida de todas as coisas’» (3).

No pensamento de Sérgio, que vai ao passado buscar a razão para o seu racionalismo iluminista, tal conclusão deve ser retida. Mas precisa de ser completada com o outro momento, que comporá a matriz do seu próprio pensamento: a *verdade* desta medida é o Espírito: a medida de todas as coisas é o pensamento do indivíduo quando o indivíduo realmente pensa criticamente (objectivamente, universalmente, fazendo-se *espírito*), buscando a coerência consigo próprio e descendo à raiz do seu próprio ser; ora, a raiz de cada um de nós, segundo Sócrates, é a fonte comum de conclusões comuns; é uma Razão universal e que por isso nos vincula a todos a uma mesma sociedade universal — a sociedade da Razão que procuramos concretizar» (4). Há, pois, «um único Pensamento, o qual é comum a todos os homens: é que participamos, todos os homens, de uma mesma inteligência universal» (5).

A inteligibilidade possui, portanto, uma norma superior, «um desejo de *unidade* e de *ordenação*» (6). Mas esta unificação, considera Sérgio, não nos situa no plano especulativo: é o objecto da moral. A verdadeira inter-subjectividade é, pois, moral e não científica ou filosófica. Melhor: toda a investigação filosófica tende *necessariamente* a resolver-se em moral.

Grande equívoco, nesta ordem de ideias, é o do cientismo: consiste em não ver que qualquer ciência, quer pelo seu objecto, quer pelo seu método, quer, portanto, pelo seu alcance, jamais poderá produzir mundividências. E que uma coisa é o reconhecimento de factos, a verificação de evidências e a produção de relações lógicas entre eles — e esse é objectivo das ciências — e outra é a pergunta pelo *sentido humano* dessas evidências e dessas relações lógicas, quer dizer, pela sua organização em visão geral que prepare para (e dê sentido ao) fazer e agir. Em suma, as ciências têm um sentido humano que o cientismo ignora: por elas descobrem-se evidências e ensaiam-se métodos mas a produção de uma ima-

(3) *Idem, ibidem, p. 161.*

(4) *Idem, ibidem, pp. 161-162.*

(5) *Idem, ibidem, p. 162.*

(6) *Idem, ibidem, p. 182.*

gem de totalidade vem desse *guia interior*, que, por ser a dimensão ideal do indivíduo, funciona como verdadeiro princípio activo que anima os homens na formação de uma sociedade que lhe corresponda.

Este aspecto é, para nós, essencial: o princípio que anima os homens é *ideal, moral* e organiza-se segundo o desejo de ordenação e de unidade.

Estas linhas recordam rapidamente o perfil do quadro filosófico em que se desenvolve o pensamento de António Sérgio: a referência *essencial* dos homens a um plano que os transcende e os define como homens — matriz do seu idealismo filosófico — surge-nos como primeiro traço e constitui o fundamento teórico da defesa das liberdades individuais: na medida em que o espírito se nos manifesta sempre segundo a forma de uma consciência individual ⁽¹⁾, o mundo verdadeiramente humano terá necessariamente na liberdade individual um pilar essencial. Mas, como se sabe, Sérgio confere a esta tese um outro alcance: se a medida de todas as coisas é o Espírito e se é neste Pensamento que os homens se encontram (pois há um único Pensamento comum a todos os homens), a sociedade, isto é, a *actualização* desta idealidade «— que é o horizonte visado por Sérgio — não é o simples somatório das opiniões individuais: é uma Ideia. Por outras palavras, a Vontade Geral de que fala Sérgio radica lá onde radica a essencial humanidade dos homens — é ideológica —, não é o simples resultado de actos eleitorais. A sua crítica ao pensamento de Rousseau, já referida, pode agora ser devidamente situada. É a polémica entre uma concepção *quantitativa* e uma concepção *qualitativa* de Vontade Geral: a primeira pressupõe a redução política da liberdade à faculdade de participação no voto, quer dizer, a redução do homem ao cidadão, se a cidadania for o contributo que, pelo voto, o indivíduo pode dar à conformação da sociedade; à Vontade Geral assim gerada falta um verdadeiro sentido humano, pois, constituída a partir de uma dimensão in-essencial dos homens, não os vincula por laços verdadeiramente humanos; supor a absoluta identidade dos homens como fundamento de uma sociedade que a exprima de um modo geral, é criar uma totalidade totalitária. Os pressupostos de Sérgio ressaltam aqui com nitidez: só uma *outra* concepção de Vontade Geral pode organizar livre e solidariamente uma sociedade: uma «von-

(1) *Idem, Ensaios, III, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1972, p. 39.*

Duas faces da Razão

tade legítima, racional, *de um pensamento des-subjectivado*» que se exprima «numa Consciência-Espírito» (8).

A necessidade de uma reforma de mentalidades, de uma revolução cultural, reside aqui: toda a actividade pedagógica, no seu sentido mais geral, deve ter por objective reconduzir o sujeito que aprende à *descoberta* desse plano ideal, à fruição dos objectos e valores que aí estão. É preciso, pois, ascender do plano da imediatidade, no qual os homens estão presos das coisas exteriores, para o da idealidade. Aprender, cultivar-se é portanto em primeiro lugar reconhecer que essas coisas não são fins em si próprias mas tão-só *meios* para a plena fruição humana da sua própria condição. Não é o encontro ingénuo de duas finitu des (o sujeito que conhece e o objecto que é conhecido) que produzirá uma ordem diferente: à acção cultural, à reforma da mentalidade, à prática pedagógica imediata compete sublinhar desde logo que a finitude humana é peculiar, que ela se inscreve numa infinitude que lhe dá sentido, à qual só a libertação do circunstancial dá acesso. Toda a actividade pedagógica é a descoberta de uma vida de acesso ao universal e tem como condição necessária a liberdade. Não ficar preso das coisas que estão aí, diante de nós, como espontânea condição de familiaridade, num simples acto de reconhecimento, é ser capaz de problematizar, de ver a interrogação onde a atitude ingénua se limita a afirmar. Esta capacidade — que, no pensamento de Sérgio é designada por *sentido crítico*—prende-se com o aspecto da *autonomia*: o «homem» de António Sérgio, recolhido da tradição iluminista que progressivamente o individualizou e lhe conferiu o poder que tem o limite da sua Razão, recebe do Ideal a que está referido (que, de certo modo, é) a própria *possibilidade* de perguntar. É por este ideal, na concepção de Sérgio, *já estar sempre dado* que a inferioridade gnoseológica e moral das coisas exteriores pode ser reportada a essa outra dimensão: *sentido crítico* neste contexto pressupõe que se tenha já descoberto *como as coisas realmente são* (9) e realiza-se pelo seu confronto com o modo como elas nos *aparecem*. Quer dizer: de certa maneira, a pergunta de António Sérgio é feita do ponto de vista da resposta já conhecida (10), o que confere

(8) *Idem, Ensaios, I, p. 244 (subi. meu).*

(9) *Idem, Ensaios, III, p. 36.*

(10) Será esta, como sugere Gadamer, a típica pergunta pedagógica, a que é sempre formulada a partir de uma resposta que se conhece? «Toda a questão autêntica pede... abertura. Se ela lhe falta, só é no fundo uma aparência de questão, desprovida do sentido autêntico da questão. Encontramos um fenómeno deste género na questão posta

ao seu ensaísmo um aspecto original ⁽¹¹⁾. Não é, por conseguinte, nem talvez se tenha alguma vez pretendido, a «pergunta» da crise, a que referia no início desta nota, que nasce da ininteligibilidade das coisas no quadro das concepções que até as explicavam. Pelo contrário: é a denúncia de o real não se conformar às exigências ideais e a vontade de que essa conformação se dê que anima constantemente a reflexão e a prática de António Sérgio. A animação cooperativa, a defesa do regime democrático autogestionário, a batalha pela reforma das mentalidades são, por conseguinte, aspectos decorrentes do primado do cultural, isto é, do seu *idealismo*. O termo foi sempre assumido por Sérgio, como o que mais precisamente traduzia o reconhecimento da eficácia das ideias na sociedade e na história.

com um objectivo pedagógico, por exemplo; a dificuldade e o paradoxo próprio desta espécie de questão reside no facto de ser uma questão sem verdadeiro questionador» (Cf.: Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977, p. 440).

(¹¹) Eduardo Lourenço escreveu com a lucidez que lhe é peculiar algumas páginas inesquecíveis, no número de *O Tempo e o Modo* dedicado a Sérgio (n.º 69-70). A recolha desse texto na obra *O Labirinto da Saudade, Psicanálise mítica do Destino Português* (Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1978, pp. 175-191) pode contribuir para a formação de *uma outra imagem* de Sérgio. Logo o seu título é provocador («Sérgio como mito cultural»): a elevação a mito daquele que se conhecia e se fez conhecido como um destruidor de mitos é, desde logo, provocante. E o texto confirma esta «provocação» inicial. Após interrogar-se sobre o estranho *sentido* que há em acentuar, ao mesmo tempo, um pendor ensaístico e um pendor racionalista, Eduardo Lourenço escreve: «A sua 'dúvida' — de tradição cartesiana mas já recebida como uma 'evidência', o que lhe retira o papel inquietante que tem no cartesianismo — cai fora do horizonte em que o seu discurso tem origem e lugar. Este discurso existe e nasce em função de um poder racional autónomo — o da Razão mesma — através do qual com soberana claridade nós distinguimos a luz das trevas» (pp. 178-9). E mais à frente acrescenta: «Para Sérgio, o homem é, metafisicamente, uma consciência que possui na claridade dos seus próprios pensamentos, não uma existência que procura compreender-se a si mesmo através desses mesmos pensamentos. É que o racionalismo de Sérgio — que, com mais razão ainda do que supunha, ele intitulou de *místico* — é, enquanto tal, *essencialmente aproblemático*. Há *problemas* para Sérgio, mas não dizem respeito ao seu *racionalismo*» (pp. 180-181) (Cf., supra, nota (10)).

Se conferimos a este ensaio notável tão grande importância é porque a sua novidade, abre o caminho à situação de Sérgio, e dos que dele recolheram a lição mesma agora criticada, num horizonte definido por fundamentos radicalmente diferentes.

Cf. também, nesta linha, o artigo «Ensaísmo e filosofia: António Sérgio» de Manuel Maria Carrilho, *O Saber e o Método*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982, pp. 57-104.

Duas faces da Razão

2.A polémica com Jofre Amaral Nogueira ⁽¹²⁾ trata precisamente desta questão. Deve, antes de mais, ser rapidamente enquadrada no período de maturação ideológica do movimento que entre nós se designou por neo-realismo. Não é suficiente nem esclarecedor reduzir a óptica de Jofre Amaral Nogueira à simples expressão do pensamento marxista, pois o problema nuclear, do ponto de vista da história das ideias, é o *modo de apropriação*, é a *recepção*, do marxismo em Portugal na segunda metade dos anos 30. Esse é, em boa verdade, o problema do neo-realismo: o que é indispensável é saber *qual* marxismo serve de inspiração ao pensamento neo-realista português (se é possível reduzi-lo a um só) — e já na altura, sem esquecer evidentemente Marx e Engels, de Trotsky e Rosa Luxemburgo a Estaline e Gramsci, passando por Lefèbvre e Paul Nizan havia simpatias e exclusões à escolha — e como é que, nas nossas condições, se deu a sua apropriação.

Nos inícios da década de 30 era o projecto reformista da *Seara Nova* (a *Seara Nova* de Sérgio), de certo modo herdeira do apostolado da Geração de 70, que preenchia, à esquerda, a vida mental portuguesa.

⁽¹²⁾ Jofre Amaral Nogueira (1917-1973) nasceu em Trancoso. Frequentou o liceu em Coimbra e nesta cidade completou a licenciatura em Ciências Histórico-Filosóficas. Desde muito cedo participou, teórica e politicamente, nas actividades do grupo que fez eclodir o neo-realismo. Colabora com regularidade na sua imprensa, nomeadamente em artigos de índole crítica e ensaística. Em 1947 parte para Angola onde, até 1960, exerce a sua actividade profissional de professor. Vive em Luanda, Sá da Bandeira, Lobito e Nova Lisboa. Publica nessa época os seguintes trabalhos: *A Colonização de Huambo* (1953), *Perspectiva Histórica e Aspectos actuais do Povoamento Europeu de Angola* (1955), *A Miscigenação Étnica na Província de Angola* (1958), *A Exploração e o Comércio do Sal na História de Angola* (1958), *Angola na Época Pombalina* (1960). De regresso a Portugal, exerceu magistério em Espinho e Viseu, antes de se instalar no Porto. Colaborou intensa e regularmente na imprensa cultural portuguesa. Contribuiu com cerca de trinta artigos para o *Dicionário de História de Portugal* e participou no volume colectivo *Marxismo/Cristianismo* (1972). Organizou a obra *O Pensamento de Abel Salazar* (1972). Politicamente muito activo, participou no 3.º Congresso da Oposição Democrática e na campanha eleitoral de 1969.

Uma pequena parte desta fecunda actividade intelectual foi reunida em *Um Humanismo à Nossa Medida* (Porto, Inova, 1971), livro desigual e fragmentário, que representa, apesar de não constituir uma reflexão sistemática a que, noutras condições, o seu autor seria levado, um esforço que não é vulgar entre nós de *pensar* os problemas da história e da cultura nacionais em termos produtivos. Não chegou, infelizmente a vir a lume, uma outra obra anunciada na mesma altura e certamente de outra textura, *Ideologia Nacionalista Portuguesa (Da Origem da Nacionalidade aos Nossos Dias)*.

Uma distanciação crítica já aparece na obra de Bento de Jesus Caraça, onde o problema da cultura (isto é, em Caraça, da ideologia) é perspectivado de um ângulo marxista⁽¹³⁾. A obra de Caraça aproxima-se da de António Sérgio pelo seu vivo intuito de elaboração de mundividências, apesar da distância dos respectivos pressupostos sobre os quais travaram aliás uma polémica célebre⁽¹⁴⁾.

Outra crítica às posições originais da *Seara Nova* parte de um então jovem colaborador da revista, José Rodrigues Miguéis, e dirige-se em termos vigorosos a toda a intelectualidade portuguesa posterior à Geração de 70: «a verdade é que com raras excepções esses homens fizeram dos seus apostolados, das suas lutas simples exercícios espirituais — duelos, diálogos, controvérsias para raros, prolongados corps-à-corps filosóficos e culturais — possuídos da certeza de que o reduzido número dos seus leitores constituirá necessariamente a elite da qual esperam a solução dos problemas portugueses. A multidão, o povo, se preferem, desaparecem quase por completo dos seus escritos, — o povo que é o instrumento e deve ser, em democracia, o terreno e o fim das grandes lutas sociais»⁽¹⁵⁾. A resposta de António Sérgio, ao lado da resposta da direcção da revista, acentua: «Agir, para mim, consiste em dirigir o nosso corpo por ideias claras do nosso espírito; ou em modificar as cousas, ou os homens, por ideias claras. O

⁽¹³⁾ A actividade intelectual de Bento de Jesus Caraça reparte-se, de modo especial, pela produção científica e pela reflexão ideológica de que são exemplo obras como *Galileo Galilei, valor científico e moral da sua obra* (1933), *A cultura integral do individuo, problema central do nosso tempo* (1933) e *Conceitos fundamentais da Matemática* (2 vols., 1941/1942). Não há ainda obra de conjunto a partir da qual seja possível o confronto com os problemas a que aludo; contributos sugestivos: em *Vértice*, Coimbra, Outubro-Dezembro de 1968, ver: Alberto Vilaça, «Roteiro para algumas ideias fundamentais de Caraça», pp. 723-735 e Luís Neves Real, «Subsídio para o estudo da acção de Bento de Jesus Caraça no ensino e na investigação matemática em Portugal», pp. 736-775; em *Vértice*, Setembro-Novembro de 1978, refiram-se: Mário Dionísio, «Evocação de Bento de Jesus Caraça», pp. 501-515; José Sebastião e Silva, «Bento de Jesus Caraça e o ensino da Matemática em Portugal», pp. 516-523; António Pedro Pita, «Bento de Jesus Caraça e o problema da cultura», pp. 524-532.

⁽¹⁴⁾ Esta polémica fez época no debate de ideias português contemporâneo. Ocupou boa parte das páginas de *Vértice* de 1945-1946 e foi reeditada no número de homenagem a Bento de Jesus Caraça de 1968. Na mesma revista, em Março-Abril de 1977, consagrada a Egidio Namorado, foi publicada a correspondência mantida entre a revista e os polemistas.

⁽¹⁵⁾ José Rodrigues Miguéis, «Sobre os fins e a coragem nos meios de actuar», *Seara Nova*, Lisboa, 18 de Setembro de 1930 e 2 de Outubro de 1930.

Duas faces da Razão

mais é espernear, barafustar, esbracejar, gritar ou levar os outros a barafustar: mas não é agir» (16). As duas atitudes eram claras. Rodrigues Miguéis ainda escreveu que «não temos o direito de separar a ideia do método, da técnica que a completa», a que Sérgio respondeu, claramente: «o que mais define a *Seara Nova* não é o conjunto das suas teses, mas a sua atitude espiritual... a *Seara Nova* é uma espécie de religião do intelecto, religião de pura espiritualidade, de constante aperfeiçoamento interior».

Já crepitava nesta polémica (17) a chama do que alguns anos depois se vai desenvolver. Outros sinais provêm da recepção crítica à obra de Julien Benda, *La trahison des clercs*, aglutinadora de boa parte das páginas polémicas deste período; ela é extensamente abordada por Raul Proença nas páginas da *Seara Nova* (18), mas é nas publicações neo-realistas que aparecem as críticas mais contundentes.

O problema elevado por Benda ao fulcro da discussão é o do estatuto do intelectual, portanto também o da *acção* da cultura. No horizonte racionalista em que o pensamento democrático se movia, este problema era particularmente importante. No ideário seareiro ou no pensamento de Bento de Jesus Caraça, no pensamento de Abel Salazar ou na teorização neo-realista, o problema da cultura — isto é, problema do saber e do poder de saber — não era um simples problema de erudição ou de conhecimento gratuito; cumpria, ao mesmo tempo, um papel cultural e politicamente crítico e uma função de legitimação de uma organização social futura mais adequada aquilo que os homens realmente são.

Nas páginas do *Sol Nascente* o problema integra-se num quadro mais complexo: decorre dos pressupostos marxistas do neo-realismo a desconfiança pelo êxito de qualquer transformação social movida simplesmente pela reforma de mentalidades. Vejamos um curto mas expressivo texto anónimo intitulado «Que é a cultura?» (19). Após a apresentação de três

(16) António Sérgio, «Sociedade e Espírito», *Seara Nova*, 25 de Dezembro de 1930.

(17) A primeira valorização desta polémica em função do contexto a que aludo foi feita por Joaquim Namorado, «Da dissidência presencista ao neo-realismo», *Vértice*, Dezembro de 1966.

(18) N.os 115, 117, 118, 120, 126, 135, 158, 182 e 192 entre 1927 e 1929.

(19) «ABC — Que é a cultura?», *Sol Nascente*, Porto, n.º 36, de Maio de 1939.

noções de cultura ⁽²⁰⁾, o autor escreve: «Homem culto é o que se identifica com a realidade, a penetra e a compreende: não é o que parte da crítica feita de questões de palavras e habilidades polémicas para a compreensão da vida; mas o que parte da realidade da vida para a crítica impiedosa de todas as construções ilusionistas e misticificadoras. O homem culto é este; na base da verdadeira cultura está uma apreensão do real — da totalidade do real». E depois: «nós sabemos que *a crítica só é conhecimento porque o conhecimento é crítica*. De outra maneira: é que nós não ignoramos que o essencial é conhecer porque todo o conhecimento é crítica. Conhecer é penetrar as contradições do real, é conhecer as contradições que definem todas as coisas. Ora, conhecer essas contradições é implicitamente formular um juízo crítico sobre elas».

Neste número ainda, o mesmo problema era abordado por outras vozes. No Editorial, subordinado ao título «O problema da cultura em Portugal» ⁽²¹⁾ lê-se: «Procurar educar essa massa inconsciente, fazê-la viver e sentir as grandes interrogações do momento, eis as directrizes que a nós próprios impusemos». Na Revista das Ideias, publica-se um fragmento da obra de Henri Lefèbvre e Norbert Guterman, *La Conscience mystifiée*, sob o título «A decadência da cultura» ⁽²²⁾. E Fernando Piteira Santos subscreve um pequeno artigo intitulado «Cultura e Juventude» ⁽²³⁾; o mesmo tema central: cultura não é erudição nem implica passividade, cultura exige acção mas acção *concreta*, isto é, acção que se realiza no exterior de quem a concebeu e sistematizou. É preciso «construir uma cultura e construir as possibilidades de expansão e afirma-

⁽²⁰⁾ «Por cultura entende-se, em primeiro lugar, o conjunto formado pelo património científico, literário e artístico da humanidade. A cultura é, neste sentido, aquele conjunto de bens que representam para a humanidade o lado intelectual da evolução do homem através dos séculos.

Por cultura entende-se, em segundo lugar, o estado de desenvolvimento geral das artes, das letras, das ciências, do direito, da moral, etc., num dado momento histórico. É neste sentido que se diz por exemplo que 'os gregos atingiram um estágio elevado de cultura'. Usa-se assim a palavra cultura como sinónimo de civilização.

Por cultura entende-se, em terceiro lugar, não o conhecimento de noções fossilizadas nos livros ou a arte de fazer malabarismos com conceitos mas uma certa relação inteligente e viva com a realidade. O homem culto é aquele que adere à totalidade do real: compreende os factos políticos, como compreende as realizações artísticas; aprecia um quadro como aprecia um poema; é capaz de explicar um romancista como é capaz de criticar um raciocínio» (idem).

⁽²¹⁾ *Sol Nascente*, n.º 36, 1 de Maio de 1939.

⁽²²⁾ *Idem, ibidem*.

⁽²³⁾ Fernando Piteira Santos, «Cultura e Juventude», *ibidem*.

Dois faces da Razão

ção dessa cultura. Estudar a realidade nacional e participar na transformação da realidade nacional. Criar uma arte e uma literatura e criar as condições objectivas para o triunfo dessa arte e dessa literatura. Estudar e agir». Está aqui implicado um intelectual de tipo novo e uma consciência diferente de intelectual e da sua importância. Neste processo social, a força determinante não provém dos intelectuais: «O 'herói' deste humanismo novo, deste humanismo que — experiência e teoria — se caldeará todos os dias em todas as ruas, e em todas as cidades, e em todas as aldeias, será o homem que sua e sofre, o homem que estuda, o homem que age, esclarecido das suas ansiedades, e vivendo todos os dias as suas ansiedades, que para sua força não são só suas».

Ainda no mesmo número, Rodrigo Soares é igualmente claro: «a vida é a *totalidade*, a cultura é um aspecto» (24). Daí que não seja possível tratar os problemas da cultura à margem dos problemas da vida, a não ser para uma *consciência mistificada* da cultura e da vida.

Este modo de pôr a questão coloca-nos perante o tema central da resposta de Jofre Amaral Nogueira a António Sérgio.

O pretexto encontra-se na última página de um célebre ensaio de Sérgio sobre Antero de Quental (25). Aí se lê o seguinte: «quem suponha que as ideias são 'reflexos das coisas no nosso cérebro' não pode admitir ao mesmo tempo que as ideias reajam sobre as coisas, não pode conceber uma acção recíproca entre a consciência e o ambiente físico, entre o ser inteligente e o corpo social.

Aceitar essa acção recíproca — como faz o chamado 'materialismo dialéctico' — é reconhecer a eficácia das ideias e afirmar que elas não são reflexos e negar a doutrina do materialismo. De nada serviria distinguir aqui entre o materialismo 'dialéctico' e o mecanista': só o materialismo mecanista é verdadeiramente materialista e a noção de dialéctica, com efeito, não afirma que a dialéctica é material mas que a materialidade é dialéctica: ora, dizer que o desenvolvimento da realidade se leva a efeito dialecticamente é dizer que a marcha da realidade se pauta pela marcha das ideias, que a cadeia dos fenómenos reproduz a cadeia dos pensamentos, — e sustentar, por consequência, uma doutrina idealista».

(24) Rodrigo Soares, «A cultura e a vida», *Sol Nascente*, n.ºs 36, *Ide Maio*; 37, 1 de Junho; 38, 15 de Agosto de 1939.

(25) António Sérgio, «Tese e Antítese nos sonetos de Antero», *Revista de Portugal*, n.º 1, Outubro de 1937.

A partir de alguns elementos já indicados é fácil compreender que esta passagem fosse, por si, abundantemente polémica. De facto, a oposição estabelecida por Sérgio entre o materialismo e a eficácia das ideias atingia a maior novidade de que a concepção neo-realista se sentia portadora. A resposta de Jofre Amaral Nogueira (26), neste ponto, é inequívoca: estabelecer essa oposição é não compreender que a dialéctica materialista permite justamente superar tal modo de pôr o problema; é não ver que «o materialismo dialéctico resolve o dilema clássico estabelecendo entre os dois termos [consciência e ser] uma relação, uma *unidade* que é feita pela acção do homem». E acrescenta: «É exactamente porque se compreende a realidade, o mundo sensível, sob o aspecto da *actividade concreta humana*, como *prática*, que se diz que a acção dos homens, modificando as coisas, modifica os próprios homens; que a consciência dos homens é modificada pelo mundo sensível, em modificação sob a acção da actividade humana».

Mas estas ideias e esta eficácia não são simples abstrações: «não podemos considerar a eficácia das ideias em abstracto, como uma qualidade das ideias, da qual logicamente, dedutivamente, se tiram consequências abstractas: —temos de considerar uma eficácia real, produzindo-se em circunstâncias várias e em certas condições». As ideias aparecem «como funções dos processos fisiológicos dum ser que vive, que adquire experiência e razão, que toma conhecimento cada vez mais lato do mundo e da vida; e funções cujo conhecimento se lhe apresenta sob o ângulo particularíssimo do subjectivo e do objectivo conjugadas. A eficácia das ideias será assim determinada por peculiares processos de recepção, pelas condições de evolução do corpo social, pelas leis dialécticas do ambiente físico — numa palavra: as propriedades das ideias são determinadas pelas propriedades do ser; entre as quais avulta o movimento dialéctico».

O idealismo de Sérgio assoma visivelmente à superfície da sua argumentação. Do seu ponto de vista, na medida em que as ideias imprimem ao real uma feição que, sem elas, ele (*)

(*) Esta resposta desdobra-se em dois artigos: o primeiro, «Carta ao sr. António Sérgio», foi publicado em *Sol Nascente*, n.º 19, 15 de Novembro de 1937; o segundo, de réplica à resposta de Sérgio, intitula-se «Comentário para compreender» e foi publicado no n.º 21, 15 de Dezembro de 1937. Ambos foram recolhidos em *Um Humanismo à Nossa Medida*, pp. 351-364, onde existe um outro texto consagrado a Sérgio, «Méritos e limitações de um apostolado», muito mais recente (1970), 122-140.

não teria — a isto se chama acção — têm uma consistência em si próprias. A «medida de todas as coisas», condição de inteligibilidade, só poderá ser, como vimos, da ordem do Ideal. Por isso, o acto de cultura é a ascensão à generalidade abstracta, ao ideal, isto é, a conformação do mundo pela harmonia e proporção do inteligível, e o traço essencial da democratização social é a criação e o desenvolvimento de elites esclarecidas.

A concepção neo-realista para a qual, como vimos, a vida é a *totalidade* e a cultura um aspecto da vida assentava num pressuposto algo diferente. O artigo «Idealismo e materialismo»⁽²⁷⁾ ilustra este aspecto ao acentuar que a acção primordial dos homens na história não é precedida da consciência clara do que fazem: «Podem diferenciar-se os homens dos animais pela consciência, pela religião, pelo que se quiser. Eles começam a diferenciar-se dos animais quando começam a produzir os seus meios de subsistência, operação que é condicionada pela sua organicidade corpórea». Mas, determinados a agir (por exemplo, a produzir os seus próprios meios de subsistência) por razões que estão implicadas no ser natural que são, os homens podem, pelas ideias, elevar-se a um plano completamente diferente, que os liberta da relação imediata com as coisas e lhes revele o sentido desta imediatidade, quer dizer, a inscreva numa totalidade doadora de sentido. Neste aspecto, o neo-realismo denuncia o seu abstracto hegeliano⁽²⁸⁾.

⁽²⁷⁾ «Revista das Ideias — Idealismo e materialismo», *Sol Nascente*, n.º 38, 15 de Agosto de 1939. O artigo é antecedido da seguinte observação: «Fala-se hoje muito em idealismo e em materialismo. Estas duas filosofias defrontam-se e são a justificação de atitudes vitais em múltiplos domínios: em ciência, em história, em política, em arte, em sociologia, etc. Ao apresentarmos hoje nesta secção um texto clássico de Karl Fiedrich, o grande pensador do século passado, julgamos de algum modo contribuir para a elucidação do debate idealismo-materialismo, que está na base da vida moderna. Porque há o maior interesse em esclarecer posições filosóficas, permitimo-nos sugerir aos leitores a cuidadosa meditação do presente texto, que supomos levará a compreender melhor certos problemas e lhes dissipará talvez certas obscuridades».

Trata-se, diga-se de passagem, de um fragmento da obra de Marx e Engels, *A Ideologia Alemã*, na qual os autores trabalharam de Setembro de 1845 a Agosto de 1846, e que só foi publicada por Riazanov em 1932. (Aos leitores que queiram recorrer à versão portuguesa desta obra publicada em Lisboa pela Editorial Presença informa-se que a passagem corresponde às páginas 18-19 e 24-7).

⁽²⁸⁾ «O homem é, por um lado, uma essência natural. A esse título, comporta-se de maneira arbitrária e fortuita, como um ser instável, subjectivo. Não distingue o essencial do inessencial. Em segundo lugar, é uma essência espiritual dotada de razão. Sob este

Se não há sociedade sem a sua própria reprodução, é o modo como uma sociedade se (re)produz que vai gerando as suas ideias, concepções, ideologias típicas. A valorização da prática corresponde ao momento hegeliano da alienação. A prática aparece como instâncias mediadora e superadora: mediadora porque os homens não tomam consciência de si a partir da sua própria essência inteligível — como pressupunha Sérgio — mas a partir da sua situação numa realidade que os transcende e determina, isto é, define em sua inultrapassável facticidade o campo possível de exigências e de opções. Haja ou não consciência destas condições são elas que constituem a verdadeira realidade. A prática é também superadora porque só ela *actualiza* o que até aí, como elaboração sistemática do momento *negativo* do curso da história, foi sendo pensado. Esta concepção fornece aos intelectuais o fundamento da sua própria modéstia, que não é, porém, vizinha da inutilidade: mostra que a eles compete elaborar sistematicamente os dados daquele momento negativo. Compreende-se, portanto, a insistência com que o problema do intelectual foi abordado pela imprensa neo-realista: tratava-se essencialmente de vincar a novidade da concepção, a qual, por razões que seria deslocado agora abordar, toma a conhecida forma do *papel da nova geração* ⁽²⁹⁾.

Contudo, é ainda pelo fundo hegeliano que subjaz ao marxismo neo-realista que somos reconduzidos a uma curiosa proximidade. É pelas ideias, pela cultura, isto é, «por apreensão da totalidade do real» ⁽³⁰⁾ que os homens podem realizar-se a si próprios. De certo modo, também neste discurso a expressão «homem culto» é tautológica: na medida em que esta apreensão da totalidade e a acção crítica correspondente definem, ao mesmo tempo, o que seja cultura e o que se seja homem, conclui-se que só o homem culto é verdadeiramente homem. A vivência espontânea, na qual não é captada a relação entre o homem e a totalidade é o momento da incultura, da falta de consciência de si, do primado do individual, da mistificação.

aspecto, não é por natureza, o que deve ser. O animal não tem necessidade de qualquer formação, porque é, por natureza, o que deve ser. Não é mais do que a sua essência natural. Mas é necessário que o homem ponha de acordo as suas duas faces para conformar a sua singularidade ao que é nele razão, quer dizer, para fazer reinar o seu aspecto racional...» (Hegel, *Propedêutica Filosófica*, § 41).

⁽²⁹⁾ Cf. Jofre Amaral Nogueira, «O papel de uma nova geração», *Sol Nascente*, n.º 28, 15 de Abril de 1938.

⁽³⁰⁾ «ABC — Que é cultura?», *Sol Nascente*, n.º 36, 1 de Maio de 1939.

Duas faces da Razão

Ora, a finalidade de toda a acção cultural era tornar *consciente* esta integração na totalidade: era conduzir os homens de indivíduos que desconhecem a razão de ser das coisas, por isso prisioneiros daquilo mesmo que fazem e das condições em que trabalham, em homens conscientes do que podem conhecer e dominar, isto é, *conscientes do sentido daquilo que fazem*.

Há pois aqui uma concepção de totalidade que interessa examinar.

Um texto subscrito por Alves de Moura ⁽³¹⁾ e intitulado «É a natureza dialéctica?» ⁽³²⁾ informa-nos com suficiente clareza. Lê-se: «não se trata de impor ou aplicar a dialéctica à natureza, nem de justificar as transformações sociais pelo que se passa na natureza — o que seria idealismo — mas apenas de verificar que a natureza nos seus fenómenos é dialéctica, quer dizer que os corpos não estão isolados uns dos outros nem os podemos imaginar isolados, que agem uns sobre os outros — o que é uma atitude materialista, realista. Portanto, não se diz de maneira nenhuma que a natureza é um exemplo ou ilustração da dialéctica mas que a dialéctica traduz o que realmente se passa na natureza. Vemos, pois, que não é um mal o facto de praticamente todo o conhecimento cair dentro do seu raio de acção, pois isso significa apenas que na *Realidade* não há compartimentos isolados, quer dizer, que a natureza influi sobre as sociedades, as sociedades sobre a natureza, ambas sobre o conhecimento dos homens e o conhecimento dos homens sobre ambas. A própria sociedade emergiu da natureza (tese fundamental do materialismo)».

Esta passagem culmina um raciocínio cujo desenvolvimento se sintetiza facilmente: primeiro, recupera-se a clássica concepção do *conhecimento como adequação*; depois, exemplifica-se o que seja um método *a partir do método experimental*: «uma revisão crítica dos conhecimentos em todos os domínios revelou que eles são fecundos e verdadeiros quando traduzem as relações reais, as inter-acções e as inter-transformações das coisas e que não tem sentido pensá-las como isoladas e imutáveis, quando a acção prática mostra que eles são inter-dependentes. E assim apareceu a dialéctica»; finalmente, sublinha-se a ideia de que o crivo da prática, da experimentação, mostra que o que até aí aparecia como hipótese ou dimensão intelectual é uma dimensão do próprio real. Logo, a história de que o materialismo dialéctico é o elo con-

⁽³¹⁾ Pseudónimo de Egídio Namorado.

⁽³²⁾ *Sol Nascente*, n.º 41, 15 de Dezembro de 1939.

clusivo e mais fecundo foi lentamente trabalhando na descoberta — na revelação — da estrutura dialéctica do real.

Pertence à pré-compreensão do neo-realismo, quer dizer, aos pressupostos que ele próprio para si escolheu como *evidências* e *verdades*, a plena aceitação destes fundamentos. A passagem referida exemplifica, aos nossos olhos, de que passado o neo-realismo teceu a sua própria evidência: a definição do conhecimento como adequação e o uso do método experimental como exemplo de qualquer método são situados acima de todo o exame, improblematizáveis, *oferecidos pela eficácia progressiva da história* ao desejo de saber e à necessidade de dominar contemporâneos. Isto explica que onde Jofre Amaral Nogueira vê o problema da eficácia das ideias sobre a realidade e a determinação daquelas por esta, Sérgio fale de outra questão que Amaral Nogueira *não vê porque não pode ver*: a tese, jamais comentada, segundo a qual é a matéria que é dialéctica. É esta homologia entre o real e o pensamento — que Jofre Amaral Nogueira sublinha — a pedra de toque da afirmação de Sérgio: o idealismo, sugere, está aí, na colocação na matéria do método de pensamento que é a dialéctica. Que esta objecção não tem razão de ser, é o que o ponto de vista neo-realista defende e quer mostrar, como vimos.

Esta tese, note-se, permitiu fundar ontologicamente o pensamento e a prática neo-realistas: a partir do seu fundamento gnoseológico, mostrava-se que esta adequação era verdadeira e total. Decorre entre duas teses essenciais: a de que a sociedade emerge da natureza e a de que, pela cultura, o homem atinge o nível de apreensão da totalidade do real. Neste trânsito, a Dialéctica fornece um modelo de apreensão da *lógica* da totalidade do real; ou, se se preferir, numa formulação que nada, nestes textos, contraria, é no pensamento dialéctico que a lógica da natureza se explicita porque só ele traduz o movimento real da natureza.

Enquanto movimento ideológico, isto é, congregador de indivíduos, por um lado e, por outro, produtor de uma mundividência geral, estas coordenadas serviam o neo-realismo em três aspectos: primeiro, situavam os homens numa totalidade que dava sentido às suas vidas, suscitando neles uma adesão racional e afectiva — isto é, para parafrasear Malraux, transformava as suas vidas em destino —, pois essa totalidade que ao transcender funda compromissos é a própria ordem da natureza; segundo, legitima o seu saber e a sua prática; terceiro, institui-se em critério de verdade e formula, portanto, um ponto a partir do qual as outras concepções filosóficas, ideologias, práticas estéticas podem ser vistas como *falsa consciência*. Não é a oportunidade para examinar, como merece ser

examinado, este tecido ideológico: digamos, por agora, que as suas grandes imagens, as que se impõem (quase) espontaneamente como matéria-prima são, todas elas, portadoras e significantes de um optimismo inabalável e de uma concepção heroica da vida individual e social. Não há limites para a capacidade humana de dominar e transformar; aliás, toda a explicitação dos seus fundamentos filosóficos aponta neste sentido: por isso, um dos temas mais insistentemente tratados é o da relação entre *técnica* e *libertação* ⁽³³⁾. Aos que tornavam contraditória a relação entre capacidade técnica e possibilidade de liberdade, os ideólogos neo-realistas opunham as transparências das suas razões racionalistas: o aprendiz de feiticeiro não é, ao contrário de Prometeu, um símbolo da condição humana.... Só desconhecendo o modo de ser da natureza será possível provocar nela consequências nefastas para o bem estar humano: *saber, poder e liberdade* são aspectos que mutuamente se implicam. Se a sociedade nasceu da natureza, a liberdade do horizonte neo-realista é a de uma reintegração na natureza, mais profunda e mais livre porque realizada a partir da capacidade *natural* humana de conceptualizar a estrutura do real, de escrever a opacidade do seu funcionamento, que outras viram ameaçador, na linguagem logicamente transparente do cérebro que conhece e domina.

3. A diversidade de pressupostos e de objectivos não impede uma proximidade *só hoje visível*: a de que, quer o idealismo de Sérgio, quer o discurso neo-realista se fundam em (e levam sempre implícita) uma *radical aproblematicidade* dos seus princípios.

Estes aspectos, que Sérgio sublinhou no que a si próprio diz respeito, pode ilustrar-se, no que se reporta ao pensamento neo-realista, pelo texto intitulado «Que é o método dialéctica?» Estabelece-se o confronto entre dialéctica e metafísica e acentua-se que a grande utilidade da aplicação da dialéctica à história da sociedade é mostrar a própria lógica dessa história: pensada sob o modelo da natureza, a história desvela aos homens a *necessidade* do seu próprio devir: «como o desenvolvimento se opera pelo desenvolvimento das contra-

^{C33}) Álvaro Salema, «Cultura e técnica», *Sol Nascente*, n.ºs 19, 15 de Novembro; 20, 1 de Dezembro; 21, 15 de Dezembro de 1937; 22, 1 de Janeiro; 23, 15 de Janeiro de 1938; Alves de Moura, «A técnica, meio de libertação do homem», n.º 34, 1 de Março de 1939; Carlos Relvas, «A técnica na evolução social», n.º 35, 1 de Abril de 1939; «ABC — É a técnica inimiga do homem?», n.º 39, 15 de Outubro de 1939.

dições internas, pelo conflito das forças contrárias sobre a base destas contradições, conflito que se destina a superá-las, compreende-se ser um fenómeno perfeitamente natural, inevitável, que o mesmo se dê na sociedade»⁽³⁴⁾.

Ora, na medida em que o materialismo dialéctico é o saber desta necessidade contitui-se, como o pensamento de Sérgio (a partir de outros fundamentos), em *mediação total* (Ricoeur).

Examinando a autoconsciência de radicalidade de ambos os pensamentos, conclui-se que ela se funda no encontro de um ponto anterior a todos os pressupostos, ou em que estes são vistos sob a luz clara da verdade. Ora tal ausência de pressupostos será, quando muito, um pré-conceito indicador de *como* nos situamos nesse passado que se rejeita: por isso, à pretensão de radicalidade destas doutrinas assoma o combate sem tréguas ao pré-conceito, como obstáculo à realização do encontro entre o real e o pensamento. A Aufklärung elevou esse combate a instância constituinte de si própria, admitindo a legitimidade histórica do que cabia no quadro da razão actual e excluindo, como ilegítimo, todo o pré-conceito que a razão fosse incapaz de digerir nas suas próprias razões. A história torna-se um processo totalmente transparente, cuja lógica necessária se pode captar, dominar e defender.

De certo modo, há nesta aproximação (e nesta proximidade) das posições de Sérgio e de Jofre Amaral Nogueira a impressiva marca do tempo⁽³⁵⁾. Tal como Sérgio, e também

⁽³⁴⁾ «ABC — Que é o método dialéctico?», *Sol Nascente*, n.º 40, 15 de Novembro de 1939.

Este texto é a tradução, ligeiramente adaptada de uma passagem do artigo de Estaline, «O materialismo dialéctico e o materialismo histórico», de que a revista *Síntese* (Coimbra) publicará também fragmentos, sob o pseudónimo de José Vasco Salinas.

Ainda não é esta a oportunidade para reflectir sobre a circunstância de o marxismo se ter difundido em Portugal, nesta época, sob a forma da ontologia, da teoria do conhecimento e da filosofia da história clássicas de que este texto é expressão inequívoca. Estaline, com efeito, tentou construir uma perspectiva totalizante na qual o marxismo é apresentado como Sistema, como Saber Absoluto que permite pensar Tudo («não há no mundo 'coisas inconhecíveis' mas coisas ainda não conhecidas, as quais serão descobertas e conhecidas pelos meios da ciência e da prática», escreve) e que *ilumina* o acidentado mas progressivo itinerário dos homens.

⁽³⁵⁾ Dela se dará conta, com a finura que percorre toda a sua obra, Egídio Namorado, ao escrever, em 1966, afastado o esquematismo de polémicas antigas, o seguinte: «Devo confessar que a leitura cuidadosa de alguns textos fundamentais de António Sérgio me deixou a impressão de que o confronto entre o seu idealismo e uma concepção materialista bem compreendida não parece mostrar diferenças tão

Duas faces da Razão

em época de crise, Amaral Nogueira só podia conceber a sua posição como portadora de uma imagem de plenitude; tal como Sérgio, só podia apresentá-la como o lugar inquestionavelmente verdadeiro. Não captara ainda, no momento de gerar-se ao fogo da polémica e da exigência política, os sinais mais inquietantes da sua prova de verdade prática, a partir dos quais a realidade que vivemos se abre, em questões novas, a novos empenhamentos e a esperanças renovadas.

grandes como as que se apresentam se atendermos apenas à terminologia» (E. Namorado, «Montagem de textos para uma interpretação do pensamento de António Sérgio», *Vértice*, Agosto-Setembro de 1970, p. 563).