

ANTÓNIO SÉRGIO: PENSAMENTO E ACÇÃO

Actas do Colóquio
realizado pelo Centro Regional do Porto
da Universidade Católica Portuguesa

Vol. II

IMPRESA NACIONAL-CASA DA MOEDA

A RELAÇÃO ENTRE A EDUCAÇÃO E A FILOSOFIA NO TOMO I DOS *ENSAIOS*

MARIA MANUELA BRITO MARTINS
Universidade Católica Portuguesa

O LUGAR DE SÉRGIO NA NOSSA CULTURA

A figura — e a personalidade — de António Sérgio é, sem dúvida alguma, das mais importantes da nossa cultura. Ela possui, por si só, valor inegável e justifica o lugar de destaque que lhe foi atribuído neste colóquio. O estudo que nós aqui apresentamos é apenas um pequeno contributo para a dilucidação do seu pensamento.

Quais os aspectos fundamentais que poderíamos relevar, em breve síntese, sobre o vulto e a obra de António Sérgio? Na *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, António Sérgio é definido como um «*Ensaísta, crítico, pedagogo, historiador, sociólogo, filósofo*»¹. Ressalta, de imediato, ao leitor mais vulgar, a diversidade científica e disciplinar que este autor conjuga. Possui, por esta razão, um lugar particular na *História da Literatura Portuguesa*, na qual é afirmado como «o mais importante pensador português do seu tempo»². As razões essenciais

¹ M. Antunes, «António Sérgio», *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, vol. 16, Lisboa, Editorial Verbo.

² A. José Saraiva e Óscar Lopes, *História da Literatura Portuguesa*, Porto, Porto Editora, 1975, p. 1066.

desta asserção apontam para um verdadeiro catalisador da evolução ideológica do seu tempo, bem como assim o de um incansável instigador com as diferentes correntes da sua época. Por outras palavras, Sérgio não pode ser avaliado só por ele mesmo mas também pela maneira como se defronta em relação, quer a um romantismo saudosista de Pascoaes, quer a uma poesia satírica e lírica de Junqueiro, quer ao positivismo lógico da ciência e dos diferentes domínios científicos, quer mesmo a um socialismo político demagógico ou a uma ditadura.

Reconhecemos, por isso, o carácter problemático da sua personalidade e até da sua forma de polemizar e de reflectir, na medida em que foi objecto de controvérsia e, que ele próprio, decidiu deliberadamente sê-lo. Para uns, Sérgio possui fraquezas e limitações enquanto pensador e filósofo, caso admitamos que ele foi verdadeiramente filósofo, no sentido pleno da palavra. Para outros, procurou-se antes, avaliar com uma certa neutralidade o trabalho efectuado por Sérgio e, de certa forma, fazer-lhe justiça, quando assim se justifica³.

O carácter polígrafo da sua obra reflecte, de sobremaneira, os seus variados interesses e motivações. Revela-se, sem dúvida alguma, como um dos maiores eruditos do seu tempo. Talvez mereça aqui ser referido que é este o motivo mais forte para justificar uma leitura aprofundada do seu pensamento. Mereceria, aliás, que a edição crítica das suas obras, tivesse tido um trabalho mais cuidadoso na explicitação das fontes utilizadas por Sérgio. O aparato das fontes é deveras limitado. À medida que lemos os *Ensaio*s, na edição crítica, constatámos os inúmeros autores, nomeadamente filósofos, moralistas, peda-

³ Veja-se a este respeito o artigo de António Pedro Mesquita, «Justificação de António Sérgio», *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portugueses Contemporâneos 1850-1950*, Porto, Universidade Católica Portuguesa/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002, pp. 23-24: «António Sérgio tornou-se, quase imediatamente após a sua morte, um alvo preferencial de crítica e de contestação, não só por parte daqueles que aguardavam o momento adequado para poder ajustar contas sem já não ter de as prestar (o que é infelizmente um atavismo português que a política dos 'brandos costumes' estruturalmente cultivou), como muitos que, com independência, procuravam pela primeira vez avaliar imparcialmente o legado do influente pensador. Eduardo Lourenço foi um destes últimos, quando, logo em 1969, fez publicar o seu notável trabalho sobre o ensaísmo de António Sérgio.» Cf. E. Lourenço, *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Povo Português*, Lisboa, Dom Quixote, 1978, pp. 175-191.

gogos, sociólogos, antropólogos, historiadores e poetas, que aí são referidos e, a maior parte das vezes, introduzidos no encaideamento do seu pensamento. Ora, esta prolixa e fecunda reflexão, desencadeada pelo ensaísta, visa, inúmeras vezes, justificar o seu posicionamento em face do autor que ele reproduz. O espírito crítico exigiria então todo este trabalho de fontes, que ajudaria a compreender não só o próprio Sérgio, mas também todos aqueles com quem ele conviveu e com quem ele polemizou.

OS «ENSAIOS»

Podíamos resumir em três aspectos fulcrais o pensamento sergiano, tendo em vista, o carácter geral do seu pensamento: 1) revela-se com um pendor particular para uma teorização da cultura e da educação, no sentido lato do termo; 2) assume-se igualmente como um dinamizador do papel social e político; 3) exprime-se como um crítico mordaz do sentido da História e da própria razão. Na verdade, poderíamos justificar estes três aspectos, com as palavras do próprio Sérgio a respeito da sua obra *Ensaio*s:

A despeito da diversidade dos seus assuntos, todos os ensaios deste volume têm um único objectivo: a busca da orientação mais verdadeira, e por isso mesmo mais fecunda, nos nossos problemas de que depende o ressurgimento da nossa grei, — e com ele, naturalmente, o valor da contribuição que podemos dar à obra comum progressivista de Portugal e do Brasil, à colaboração das duas pátrias na humanização da espécie humana. Com que espírito deveremos nós — os portugueses da minha idade e os mais moços que os da minha idade, — considerar a nação de que somos partes e os grandes factores do seu destino? Que somos, que poderemos ser e por onde vimos? Que nos falta, que sabemos e que faremos? que exemplos nos dão os nossos avós, que nos ensinaram os nossos mestres, e que atitude nos convém tomar para com o vezo mental em que nos educaram? ⁴

⁴ António Sérgio, *Ensaio*s, I, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 3.ª ed., 1980.

Por este pequeno trecho, Sérgio justifica a razão do carácter tão diversificado dos seus *Ensaio*s: visa indagar a orientação mais verdadeira, e a mais fecunda; pretende igualmente expor os problemas que assolam a nossa gente, tendo em vista o bem comum e progressista, não só de Portugal mas também do Brasil. Sérgio advoga a este respeito, uma real colaboração destas duas pátrias no sentido de uma humanização da espécie humana. Conhecer o nosso destino, o que somos e porque o somos. Todas estas questões implicam necessariamente a tomada de consciência de múltiplos factores, culturais, sociais, políticos e históricos.

Porém, esta diversidade de assuntos e de abordagens, por si só, não manifesta o valor real daquele que os produz. Ao contrário, o seu valor fundamental encontra-se na capacidade que o autor possui de lhes dar um sentido unitário. Aí está a obra do ensaísta.

O género de «ensaio», possui esta prerrogativa fundamental de ser um comentário crítico, avaliado segundo exigências de rigor e de raciocínio. O termo «ensaio» provém do vocábulo latino *exagium*, *exagito*, *exagitare*, que significa precisamente criticar e excitar. Em grego, o sentido desta palavra pode ser o de uma δοκιμασία (do verbo δοκιμαζω), ou seja, o de provar e pôr à prova através de argumentos ou não; mas existe igualmente a ideia de uma υπογραφή, que é considerada na Antiguidade como a primeira obra de um autor, com o sentido de traçar um plano e de o esboçar ou ainda com o sentido de escrever a partir do que é ditado. Um exemplo deste género, ainda que em forma de narrativa dialógica são os primeiros escritos filosóficos de Agostinho. Foram registados segundo o método de ditado e versavam sobre assuntos de cariz filosófico. O sentido de ensaio em Sérgio deverá ser a resultante destas duas ideias, a saber, a do plano e do esboço, e também a de provar e pôr à prova um conjunto de ideias mestras⁵. Quem inaugurou este género literário foi precisamente M. Montaigne, em pleno período da Renascença⁶. Poderíamos mesmo considerar que,

⁵ Sílvio Lima, *Ensaio sobre a Essência do Ensaio*, Coimbra, Arménio Amado, 1964.

⁶ *Idem, ibidem*, p. 9: «No ano de 1580, na burguesa cidade de Bordéus, na casa de Simão Millanges, impressor do Rei, surgiram pela primeira vez os 'Essais de Messire Michel Montaigne, chevalier de l'ordre du Roi et gentilhomme ordinaire de sa chambre'.»

quanto às obras que, na Antiguidade, mais se aproximam deste género literário, enquanto arte de imitação, segundo Aristóteles⁷, mas sendo esta de índole narrativa e em prosa, se podem referir, por exemplo, as obras morais de Plutarco⁸, ou até mesmo as *Confissões* de Agostinho. No entanto, o género ensaio extravasa largamente o esquema clássico «de arte de imitação», para ser, antes, arte de «intervenção» e de participação, ou ainda de «cooperação».

No prefácio à segunda edição, é o próprio Sérgio que nos dá indicações da escolha deste género que justifica o título da obra:

Uma nota mais. Não por humildade chamei a isto Ensaio. Bem ao contrário: com susto verdadeiro de parecer aí presumido, e de que me ficasse a obrzinha ridiculamente esmagada pelas pesadíssimas responsabilidades que eu atribuía ao título. A modéstia levar-me-ia a preferir «opúsculos», miscelânea, monografias, estudos — rótulos indefinidos, sem altas tradições que constranjam. Porque o ensaio, com efeito é a mais nítida forma da vera criação ideológica; do exercício real, efectivo de uma inteligência viva que indaga. Evoca a pesquisa, o tenteio, o ímpeto descobridor, o progresso.⁹

Sérgio está consciente de que o modo ensaio atingiu na cultura universal o estatuto de um elevado género de dissertação, que o coloca entre o plano da historiografia e da filosofia, o plano da personalidade e o da impessoalidade, o plano da observação e o da experimentação. «Os ensaios não constituem (embora à primeira vista o pareçam) uma glosa, ou comentário; são a marcha evolutiva e intérmina de um pensamento que acorda, se desentorpece, estende as pernas e os braços e se projecta para a frente, para o espaço vazio, num arranco de autonomia.»¹⁰

⁷ Aristóteles, *Poética*, 1448 a: «Há ainda uma diferença entre as espécies [de poesias] imitativas, a qual consiste no modo como se efectua a imitação. Efectivamente, com os mesmos meios pode um poeta imitar os mesmos objectos, quer na forma narrativa [...] quer mediante todas as pessoas imitadas, operando e agindo nelas.»

⁸ Plutarco, *Magna Moralia. Oeuvres Morales*, Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres, 1987.

⁹ António Sérgio, *Ensaio*, 1, prefácio da 2.^a ed., p. 46.

¹⁰ Sílvio Lima, *Ensaio sobre a Essência do Ensaio*, p. 56.

O espírito crítico e infatigável de Sérgio, pela procura da justeza da inteligência e da vontade, coloca-o numa posição delicada em face das diferentes correntes literárias, políticas e sociais, surgidas em Portugal nos finais do século XIX, inícios do século XX.

É ele mesmo que o afirma a este respeito:

Eu ficara-me (ai de mim) numa trave incómoda em cima do curro, incompatível ao mesmo tempo com as duas hostes da mocidade, — contrário a ideias de cada uma delas e também a tendências que lhes eram comuns. Democrata, mas antijacobino; anticlericalista, mas respeitador do Catolicismo; partidário da instrução democrática mas inimigo (e por isso mesmo) da mera superstição do abc. [...] Ademais, três tendências me mantinham arredado, adverso ao espírito de qualquer dos grupos: o meu método racionalista, antipático ao feitio de todos eles; o relegar para fora da arena a questão institucional [...]; e o meu horror ao patriotismo tal como eles o entendiam (ao patriotismo nacionalista [que do campo estético passara ao político]), num subjectivismo de privilegiados pelo valor da raça e pelo amor, exorcistas da cultura alheia e adoradores fanáticos da tradição.¹¹

Sérgio define a sua posição teórica como vimos, dizendo que estava numa trave incómoda e em cima do curro, pronto para ser confrontado. Assume-se como um democrata, um antijacobino, um racionalista, um forte um opositor de um nacionalismo patriótico de índole estética e política.

Na verdade as questões de Sérgio, no trecho acima citado, reflectem o carácter metodológico e pedagógico da sua orientação: «que somos, que poderemos ser e por onde vimos?»; «que nos falta, que saberemos, e que faremos?». «Por onde vimos», releva do caminho que tomamos, em face do que somos e do que viremos a ser. A insistência com que ele associa saber e fazer é talvez o plano mais determinante para uma teorização do agir, segundo um plano previamente discutido e avaliado. Este tipo de interrogação bem poderia ser considerada como um prolongamento do espírito crítico e interrogativo kantiano, que ele tanto aprecia.

¹¹ António Sérgio, *Ensaios*, I, prefácio da 1.ª ed., pp. 60-61.

O próprio Antero de Quental, nas *Tendências Gerais da Filosofia*, pratica o mesmo género literário, o do ensaio. Na verdade, as *Tendências* revelam a mestria sintética de Antero, desenvolvendo com grande fidelidade e espírito crítico, a variedade e a complexidade das correntes mais importantes da sua época, na Europa do seu tempo, mas não atingem o grau de maturidade e de argumentação de Sérgio. Por isso mesmo, a interpretação sergiana das *Tendências* enumera-a como um estudo doutrinal, com carácter eminentemente poético, mais do que filosófico¹². No entanto, não deixa de registar que «a sua doutrina é apresentada como uma síntese do pensamento moderno, uma conclusão da sua história»¹³.

O TOMO I DE ENSAIOS: «EDUCAÇÃO E FILOSOFIA»

O capítulo intitulado «Educação e filosofia» do tomo I de *Ensaio*s pretende explicitar quais as concepções filosóficas de António Sérgio sobre a educação. É clara a posição de Sérgio nesta matéria: todo o ensino deve ser filosófico, ou seja, todo ele deve possuir um enfoque filosófico. Toda a acção humana, que se dirige para a formação do indivíduo e da sociedade, contém necessariamente um conteúdo filosófico, ainda que este não seja compreendido *stricto sensu*. «À pergunta liminar — se o ensino deve ser filosófico — respondo enfaticamente que sim.»¹⁴

Não deverá por isso existir lugar para uma dissociação entre educação e filosofia. Este capítulo justifica, na verdade dois aspectos essenciais: por um lado, explicitar qual o fundamento filosófico de Sérgio na sua concepção de pedagogia, por outro lado, a que quadros de saber essa pedagogia se deve subordinar.

A questão de onde parte Sérgio, «se o ensino deve ser filosófico», e esclarece afirmando: «Em meu juízo, a ideia de que dissociar educação e filosofia só pode ocorrer aos indivíduos, ou pouco atentos, ou que consideram esta última sob um as-

¹² *Idem*, *Notas sobre os Sonetos e as Tendências Gerais da Philosophia de Antero de Quental*, Lisboa, Livraria Ferreirinha, s. d., pp. 124-125.

¹³ *Idem*, *ibidem*, p. 126.

¹⁴ *Idem*, *Ensaio*s, I, p. 133.

pecto demasiado abstracto, não na sua parte mais humana, onde a actividade filosófica — da mais viva origem e do mais largo interesse — implica as necessidades sociais e é uma teoria da educação»¹⁵, responde à necessidade de uma teoria capaz de fundamentar, mas ao mesmo tempo de se ajustar, nas suas respostas, às necessidades vitais da existência humana.

Sérgio, ao formular, em forma de interrogativa indirecta, «se o ensino dever ser filosófico», não faz senão acentuar o primado lógico e real da relação entre filosofia e educação. Para além disso, orienta o sentido de uma interrogação, que é, afinal, menos condicional do que condição, para onde ela aponta, ou seja, de que o ensino deva ser filosófico. Mas na ênfase com que é dito dever ser filosófico, o «dever ser» exprime, assim, a preocupação prática, o modo de fazer e de agir em toda a acção humana. Porém, logo de seguida, Sérgio esclarece em que sentido a educação deve ser filosófica. Não interessa à pedagogia aquela filosofia eminentemente abstracta e árida, ou seja, a ontologia¹⁶, mas sim aquela que diz respeito à actividade humana, isto é, aquela que se vincula a todo o tipo de conduta social e moral. Interessa à pedagogia aquela filosofia que fundamenta, através das suas leis práticas, toda a acção e agir humanos. «O primeiro escopo do educador [...] é o desenvolvimento da razão.»¹⁷ E ainda num outro passo quando afirma: «educar significa [...] favorecer o crescimento da capacidade de racionalização, de espiritualização, de universalização, de superação dos limites vários que confinam o indivíduo numa pátria ou grupo, numa localidade ou épo-

¹⁵ *Idem, ibidem.*

¹⁶ As questões de ontologia interessam menos à pedagogia porque relevam de um outro plano eminentemente teórico e nuclear. Seria caso para perguntar a Sérgio se esta atitude não possui ainda um resquício de um certo positivismo. Para além disso, coloca-se-nos a questão sobre o estatuto da metafísica no pensamento de António Sérgio. Cf. J. Oliveira Branco, *O Humanismo Crítico de António Sérgio. Análise dos Seus Vectores Filosóficos*, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 1986, p. 31, nota 45: «Exceptuada, bem entendido (para Sérgio), aquela dimensão a que chama 'as fantasias metafísicas'». Prefácio a Marco Aurélio, *Pensamentos*, Lisboa, s. a., 1947. O contexto directo desta expressão refere-se aos estóicos, mas teremos ocasião de ver que não é sem fundamento a generalização que aqui antecipamos. Se o ensaísta poderá manter ou não esta rejeição da metafísica, também a seu tempo se esclarecerá.

¹⁷ António Sérgio, *Ensaio*, I, p. 136.

ca — habilitando-nos portanto a sermos educadores da sociedade»¹⁸. É precisamente aqui que a relação entre a pedagogia e a filosofia é duplamente importante: toda a pedagogia contém nela mesma alguns princípios teóricos para fundamentar toda a prática, e, por sua vez, toda a pedagogia deve poder ministrar certos conteúdos, que exponham claramente o valor real da vida humana, nos seus diferentes aspectos: «especulativo, sentimental, e activo»¹⁹.

Sérgio justifica a razão fundamental desta relação entre pedagogia e filosofia com a própria história da filosofia, ou seja, com as origens do pensamento grego. A filosofia e o acto de filosofar surgiram num momento de crise social política e cultural da Grécia. A educação tradicional impedia o exame crítico; daí a necessidade do filósofo. É dessa crise que surge, segundo Sérgio, o individualismo anárquico, que só os sofistas conseguiram superar, embora não totalmente. «Quem doutrinou este individualismo? Os sofistas. E não foram os sofistas os primeiros mestres de instrução superior, um corpo docente no rigor do termo, por um lado, e por outro lado, os iniciadores do pensamento filosófico? O primeiro corpo de professores foi a primeira falange de 'filósofos'; a primeira falange de 'filósofos' foi o primeiro corpo de professores.»²⁰ Os sofistas são, para Sérgio, os professores de um individualismo anárquico, para quem o pensamento do indivíduo é a medida de todas as coisas. É este individualismo que surge como resposta à crise instalada. Mas ela é imperfeita e limitada na sua pura subjectividade. O espírito de Sócrates vem, precisamente, para corrigir esta educação pois pensa objectivamente e visa o universal. A passagem dos sofistas a Sócrates é, então, explicitada por Sérgio segundo uma linguagem hegeliana, onde existe a passagem do espírito que pensa ao pensamento tornado agora objectivo e universal, através da realidade manifesta pelo espírito crítico de si mesmo.

Sócrates demonstra que o pensamento é razão universal, quando os sofistas demonstraram precisamente o contrário, que é particular. Daí que Sérgio apresente a sua própria interpretação do fenómeno maiêutico, o qual consiste em aliar a

¹⁸ *Idem, ibidem*, p. 160.

¹⁹ *Idem, ibidem*, p. 133.

²⁰ *Idem, ibidem*, p. 134.

aprendizagem a um processo de «ortologia» do pensar, dando à luz o que estava ocultado. Isto significa, na arte maiêutica, orientar o pensamento para a luz, manifestando já o que estava ocultado. «A existência deste vínculo demonstrava-a Sócrates a todos os homens [...] submetendo-os à maiêutica ou processo pedagógico, que constitui ao mesmo tempo o método essencial da filosofia. Se para aprenderdes o que eu já sei me basta incitar-vos ao pensar correcto, e a dardes à luz o que em vós se oculta.»²¹

Existe uma relação entre a ortodoxia do pensar, isto é, tudo o que é contrário ao pseudopensamento, tal como Platão o definia, e a anamnese. É esta anamnese que Sérgio define como dar à luz o que se oculta. Ora, se se dá à luz o que se oculta, é porque deixa de estar ocultado e passa a ser desocultado. O lugar da desocultação é o lugar da verdade. Qual o lugar então, do pedagogo? Segundo Sérgio, é aquele que consegue identificar o pensamento dos discípulos com o do mestre. Daí a comunidade de pensamento. Esta pedagogia torna-se assim o *tópos* de uma razão universal e a filosofia o seu edifício.

Em que consiste então o pensamento? Sérgio limita-se a dizer que é a «fonte comum de conclusões comuns. É uma razão universal»²².

Com efeito, é esta razão comum que revela a verdadeira identidade do pedagogo. É uma identidade que se funda nos laços humanos, ou seja nos «vínculos» humanos, criando assim uma correlação, em termos práticos, entre o mestre e os seus discípulos e, em termos abstractos, criando a ideia de que há uma lei de unidade da consciência que é universal e por isso é designada razão. Uma outra simbiose se justifica portanto, entre a filosofia e a pedagogia.

Esta relação intrínseca está alicerçada numa ideia de razão que não se identifica com a inteligência. Sérgio estabelece esta distinção entre inteligência e razão, tendo em conta a distinção kantiana de *Verstand* e de *Vernunft*²³. Na verdade, esta

²¹ *Idem, ibidem*, p. 135.

²² *Idem, ibidem*.

²³ I. Kant, *Crítica da Razão Pura*, tradução de M. Pinto Santos e A. Fradique Morujão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, p. 175; *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, tradução de P. Quintela, Lisboa, Edições 70, 1995, p. 101.

distinção tem uma longa tradição, que remonta já a Santo Agostinho, entre *spiritus* e *intellectus*, passando igualmente pela escolástica.

Em que consiste então, a diferença entre inteligência e razão? Segundo Sérgio, ela consiste no grau de generalidade que cada uma possui. Declara:

A inteligência é o pendor, — o instinto, digamos assim, — que nos leva a estabelecer relações de unidade nas percepções e representações, consideradas como independentes das vontades e sentimentos; a Razão é o mesmo pendor a estabelecer uma harmonia, uma ordem, uma coerência, uma unidade [de relações entendíveis] não só nas representações, mas em toda a vida da nossa mente.²⁴

Esta linguagem sergiana está muito próxima da linguagem kantiana. A razão possui um estatuto transcendental. Ela estabelece a ordem, a harmonia, as relações de unidade entre as unidades de percepção e de representação da inteligência, com a própria razão, ou seja, eleva-as a uma unidade de consciência. Em que consiste essa unidade de consciência? Podemos entendê-la, pela negativa, com particular incidência, na relação que ela tem com o entendimento, ou seja, com a inteligência: a inteligência é «o instinto», ou a faculdade que estabelece relações de unidade, mas independentemente, diz Sérgio, da vontade e do sentimento. Ora, só a razão possui essa capacidade, porque ela mesma é a vontade. Ela é a unidade das unidades. Uma unidade que se faz em linha horizontal e vertical. Em linha horizontal, porque a razão, enquanto vontade e sentimento, organiza a cada instante uma unidade da percepção e da representação e, por isso, na ordem do simples conhecimento do objecto; na linha vertical porque essa organização depende de um sujeito que quer não só o objecto real e factuel mas todo e qualquer objecto, nomeadamente aquele que é do foro da mente, ou seja, do espírito, em que a «ordem das

²⁴ A. Sérgio, *Ensaio*, I, p. 136; I. Kant, *Crítica da Razão Pura*, § 17: «O entendimento é a faculdade do conhecimento... O primeiro conhecimento puro do entendimento é aquele em que se funda todo o outro uso desta faculdade, e que é ao mesmo tempo inteiramente independente de todas as outras condições da intuição sensível, é portanto o princípio da unidade originária sintética da percepção.»

razões» é mais do âmbito das relações sociais, morais e volitivas. Poderíamos utilizar uma linguagem arendtiana, dizendo, que a esta razão interessa, sobremaneira, todo o campo da *praxis* humana.

Esta diferença entre inteligência e razão, que se determina fundamentalmente pela vontade, pelo sentimento, tem como ordem epistémica fundamental a diferença entre ciência e razão especulativa.

A ciência é uma elaboração do mundo das percepções [que já são semelhantes às criações científicas], desligadas de todos os factos sentimentais e volitivos. Mas estes factos são também realidades, e de tal maneira realidades que é por eles que [em parte] se determina a natureza da percepção; e a Razão ([não só especulativa, mas total, espiritual,] prática, viva ou como melhor lhe preferais chamar) é a mesma tendência organizadora, [estruturadora, unificadora,] (como a razão especulativa) mas abrangendo a totalidade dos factos da consciência, — abrangendo, por consequência, o sentimento e a vontade.²⁵

Para Sérgio, a razão não se identifica com conhecimento científico. Noutras passagens, nomeadamente no tomo II de *Ensaio*, ele refere: «a filosofia é uma reflexão sobre a ciência, ou quase exclusivamente uma reflexão sobre a ciência»²⁶. Neste contexto, Sérgio atribui à filosofia um sentido verdadeiramente positivo, mas preferencialmente orientado para uma filosofia da ciência. No capítulo do tomo I de *Ensaio* intitulado «Ciência e educação», parece antes insistir na diferença de conteúdos entre o plano da ciência e o plano filosófico. O «império da razão especulativa estendendo-se sobre as 'coisas' não sai do domínio das percepções»²⁷. A noção de coisa revela o

²⁵ António Sérgio, *Ensaio*, I, p. 138.

²⁶ *Idem, ibidem*, p. 236. Mas, noutras obras, Sérgio estende o campo da filosofia a outras dimensões que não sejam unicamente as da simples reflexão epistemológica e, portanto, que ultrapassam largamente a mentalidade científica dominante e que se aplicam ao pensamento em geral, nomeadamente no domínio ético, estético, jurídico e até místico. Cf. E. Abranches Soveral, *O Pensamento de António Sérgio. Síntese Interpretativa e Crítica*, Estarreja, Granito Editores, 2000, pp. 24-25; António Sérgio, *Cartas*, 5 e 6.

²⁷ António Sérgio, *Ensaio*, I, p. 137.

estatuto relacional da percepção e do modo de conceber e de seleccionar a experiência das «coisas», ou dos «factos», diria antes Wittgenstein, numa síntese relacional, onde mundo de sensação e de tessitura de motivações, de problemas, de interesses e de valores se conjugam para estatuir o nosso conhecimento. Por isso, para Sérgio, a ciência é uma elaboração do mundo das percepções» extrínsecas aos fenómenos volitivos e sensitivos. Contudo, logo de imediato, Sérgio vê que também o mundo da sensação e da volição são eles fenómenos da natureza. No entanto, estes pertencem por excelência ao domínio da razão especulativa. Este é o terreno próprio da tal razão organizadora e unificadora.

Então, em que sentido pretenderá Sérgio compreender esta filosofia pedagógica, ou, será melhor dizer, esta pedagogia filosófica? O verdadeiro problema tocado por Sérgio, é, na verdade, o da fundamentação da moralidade. A ordem moral é uma ordem da consciência. Ela é dinâmica e não estática. Por isso, dever-se-á tentar conjugar a ordem ideal com a ordem real. Com efeito, os parágrafos sexto e sétimo deste segundo capítulo dos *Ensaio*s, intitulado «Educação e filosofia», são dos mais importantes. É neste preciso momento que Sérgio justifica o seu propósito inicial, de demonstrar os pressupostos filosóficos da sua concepção de educação. Deverá existir uma correlação entre indivíduo e comunidade de forma a justificar-se o valor pedagógico do acto de educar. «A moralidade consiste, diremos pois, na obediência à sociedade concebida como ideia, como verdadeira expressão da racionalidade do indivíduo.»²⁸

Vimos já que, segundo Sérgio, a razão revela-se essencialmente como razão especulativa e como razão prática. Continuando na senda kantiana, Sérgio considera que Kant estabeleceu uma identificação entre a razão prática e a ética. No entanto, segundo ele, esse é o «defeito» de Kant, pois a ética não é senão um modo específico da razão prática.

«É talvez um defeito na terminologia do Kant o identificar a razão prática com a ética: esta ao que se me antolha, é um caso específico daquela; na indústria, na higiene, etc., [(em todas as 'artes', em todas as técnicas)] manifesta-se também a

²⁸ *Idem, ibidem*, p. 146.

razão prática [e uma das missões do nosso tempo consiste em racionalizar a actividade económica, não para obter lucros para capitalistas, mas para dar satisfação às necessidades de todos, para o bem recíproco e universal].»²⁹

A crítica sergiana a Kant revela-se pouco explícita, pois não demonstra se esta identificação entre razão prática e ética é realmente um «erro», no pensamento kantiano³⁰. Com efeito, este exemplo é paradigmático de um certo criticismo superficial, efectuado por Sérgio: nem sempre demonstra aquilo que afirma e, além disso, nem sempre desenvolve e constrói o seu pensamento em função da crítica que efectuou. É precisamente aqui que os críticos de Sérgio encontram os argumentos decisivos para justificarem a fragilidade do seu próprio pensamen-

²⁹ *Idem, ibidem*, p. 143. Na 1.ª edição Sérgio afirma: «Creio ser um erro na filosofia de Kant...»

³⁰ Se quiséssemos justificar até que ponto Sérgio tem razão ou não na crítica que faz a Kant, poderíamos dizer o seguinte: por um lado, é verdade que Kant, em especial, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, considera o dever como uma lei fundamental da prática da moralidade. O dever está intimamente associado a uma vontade. O próprio imperativo é designado segundo uma regra de dever. Neste sentido, vontade, dever e lei moral, são idênticos. Cf. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa, Edições 70, 1995, pp. 47-48. «Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma vontade. Como para derivar as acções das leis é necessária a razão, a vontade não é outra coisa senão razão prática. [...] A representação de um princípio objectivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se imperativo. Todos os imperativos se exprimem pelo verbo *dever* (*sollen*), e mostram assim a relação de uma lei objectiva da razão para uma vontade que segundo a sua constituição subjectiva não é por ela necessariamente determinada.» Mas por outro lado, a vontade é o valor incondicionado de uma faculdade de desejar ou de querer. A moralidade, ou seja a lei moral, apesar de ser o princípio único e determinante da vontade, não é senão um dos aspectos da razão prática, pois o fim último, diz Kant na *Crítica da Razão Prática*, é o soberano bem. I. Kant, *Critique de la raison pratique*, Paris, PUF, 1943, p. 117: «La loi morale est l'unique principe déterminant de la volonté pure. Mais comme cette loi est simplement formelle (c'est-à-dire réclame seulement la forme de la maxime, comme universellement législative) elle fait abstraction, comme principe de détermination de toute matière, partant de tout objet, du vouloir (Wollens). Par conséquent le souverain bien a beau à être toujours l'objet entier d'une raison pure pratique, c'est-à-dire d'une volonté pure, il ne doit pas être pris pour cela comme le principe déterminant de celle-ci.»

to³¹. Além disso, não sei se a crítica que ele faz a Kant é consequente, na medida em que, para Sérgio, existe uma identificação entre a pedagogia e a moral, por um lado, e uma identificação entre o agir racional e o agir moral, ou seja, o espírito verdadeiramente só é espírito quando é *intuitus mentis* e quando é sentimento moral, ou seja, dever ser. A simbiose entre uma inteligibilidade do ser e uma inteligibilidade do dever ser, é pois inevitável em Sérgio. «Penso que a ninguém oferecerá dúvidas ser o entendimento sergiano do eu um entendimento a nível moral: é do acesso do homem à realização da perfeição de si que Sérgio trata.»³²

Ora, se a razão prática é mais ampla que a moralidade, resta então compreender quando é que a razão prática é moral? A razão prática, quando é moral, aplica-se essencialmente aos actos dos indivíduos entre si. Para Sérgio, a moralidade só se justifica no caso de uma singularidade em face de outra singularidade ou de uma comunidade, ou seja de um eu em face de outro eu³³. Está excluída a ideia de moralidade isolada ou única, aplicada a um só indivíduo. A justificação plena desta posição teórica, tira-a Sérgio dos sociólogos, nomeadamente de Durkheim e de Lévy-Bruhl. No entanto, afasta-se deles, quanto à teoria que estes apresentam, sobre a ideia de uma ética exclusivamente social, justificada por uma «psique social» independente da dos indivíduos. Deste modo,

³¹ Podemos referir a este respeito algumas das posições tomadas em relação ao criticismo sergiano e ao seu carácter tão polemista: «Eduardo Lourenço, por seu turno, defende que o carácter polémico assume formas tão radicais em António Sérgio 'que chega a suscitar rivalidades imaginárias que à primeira vista as obras não pediam', António Pedro Mesquita, «Justificação de António Sérgio», *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portugueses Contemporâneos 1850-1950*, vol. III, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002, p. 51. Cf. E. Lourenço, «Sérgio como mito cultural», *O Tempo e o Modo*, Lisboa, n.º 69-70, Março de 1969, p. 159. Um outro exemplo é o de M. Maria Carrilho, *O Saber e o Método*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1980, p. 102: «um certo 'ajuste de contas' que lhe permite regressar olímpicamente ao seu ponto de partida, ao seu idealismo crítico».

³² J. Oliveira Branco, *O Humanismo Crítico de António Sérgio. Análise dos Seus Vectores Filosóficos*, 1986, pp. 261-262.

³³ A. Sérgio, *Ensaio*, I, p. 149: «A consciência do eu implica a consciência do não-eu; e implica não só a consciência do não-eu, mas a consciência do outro-eu, do sócio, do semelhante, do companheiro.»

todos os indivíduos devem subordinar-se a esta ética da sociedade, como fonte suprema de normas da moralidade, na sua base real e empírica. A este tipo de moralidade contrapõe-se aquela que se funda essencialmente na capacidade de consciência intelectual de cada homem. Donde, o surgimento de um forte antagonismo entre sociedade e indivíduo. Qual o critério que deve justificar, então, a moralidade? Segundo Sérgio, esse critério é a Razão. Esta tem por função estabelecer relações de reciprocidade entre o indivíduo e os outros indivíduos, ou seja estabelecer uma reciprocidade entre um indivíduo e outros indivíduos. Declara Sérgio:

Do que explanámos até agora se conclui imediatamente que esse critério é a Razão; por outras palavras: o grau em que os juízos são dominados pelo pendor a estabelecer uma verdadeira ordem espiritual. Para que neles reconheçamos tal pendor são necessários a atitude objectiva na consciência que os exprime [...] como do mesmo valor que qualquer outro indivíduo, estabelecendo relações de reciprocidade entre a sua pessoa e as demais pessoas.³⁴

Está patente aqui uma concepção próxima daquilo que Husserl designava por intersubjectividade, mais propriamente na ideia de uma apreensão do outro pelo eu, através de uma semelhança. «O fenómeno da *Paarung* é aquele que engloba de forma muito geral a apercepção por semelhança, e que é feita através da experiência do outro.»³⁵

Para Sérgio deverá existir uma correlação entre sujeito e objecto, da mesma maneira que deve existir uma correlação entre o eu e o outro, na base de uma semelhança. É esta mesma correlação que deverá, em suma, justificar a relação entre a ordem do individual e do singular e a ordem do universal. Como então conciliar e harmonizar esta duplicidade do real, segundo a perspectiva pedagógica? Pela conciliação do ideal no real, pela harmonia e a adequação entre o particular e o universal, pela reciprocidade de relações, pelo equilíbrio entre «a racionalidade de um pensamento, a moralidade de uma acção».

³⁴ *Idem, ibidem*, p. 145.

³⁵ M.^a José Cantista e M.^a Manuela Brito Martins, «Phenomenology: corporeity and intersubjectivity in Husserl; the most significant influences of Husserl», in *Analecta Husserliana*, p. 17.

A educação deverá portanto poder ser capaz de conciliar elementos que por si próprios são contraditórios, à partida, mas que por princípio de racionalidade e de acção poderão ser harmonizados e unificados. «A escola visará dois efeitos, aparentemente contraditórios, mas que esperamos ter demonstrado que são solidários e complementares: socializar cada vez mais o indivíduo; individualizar o indivíduo cada vez mais [(ou personalizar o indivíduo cada vez mais)].»³⁶

³⁶ António Sérgio, *Ensaio*, I, p. 160.