

Fernando Paulo do Carmo Baptista

# Tributo à Madre Língua



Pé de Página  
EDITORES

## Patrocínios:

---



Instituto Piaget



Governo Civil de Viseu



Câmara Municipal de Vila de Aguiar da Beira



Câmara Municipal de Vila de Albergaria-a-Velha



Câmara Municipal de Almada



Câmara Municipal de Mangualde



Câmara Municipal de Oliveira de Frades



Câmara Municipal de Penalva do Castelo



Câmara Municipal de Vila de S. Pedro do Sul



Câmara Municipal de Sátão



Câmara Municipal de Sernancelhe



Câmara Municipal de Santa Comba Dão



Câmara Municipal de Tabuaço



Câmara Municipal de Tarouca



Câmara Municipal de Tondela



Câmara Municipal de Viseu

## Ficha Técnica

---

### Título:

Tributo à Madre Língua

### Autor:

Fernando Paulo do Carmo Baptista

### Coordenação editorial:

Rui Alexandre Grácio

### Capa e pré-impressão:

RPM, Ideias e Comunicação, Lda

E-mail: atelier@rpm.pt

### Impressão e acabamento:

Norprint, Artes Gráficas

### 1ª Edição:

Janeiro de 2003

Depósito legal: 190030/03

ISBN: 972-8459-31-9

© Pé de Página Editores

Rua Antero de Quental, n.º250, 3000-031 Coimbra

Telef: 239 85 20 10

www.pedepagina.pt

E-mail: rgracio@pedepagina.pt

Reservados todos os direitos



# ÍNDICE

## Dedicatória

<b>Apresentação</b> .....	9
Prefácio pelo Prof. Doutor Aguiar e Silva .....	11
Síntese introdutória pela Prof. Doutora Rita Marnoto .....	19
Apresentação-comentário pelo Prof. Doutor Castanheira Neves ..	23

## I. Linhas de horizonte

<b>— assunções preliminares —</b> .....	43
Abertura antropto-axiológica a um “projecto de cidadania” .....	47
Cultura e horizontes: aberturas e fechamentos do alfabeto .....	61
Língua materna e modelação do mundo .....	85
Da origem e formação da língua portuguesa .....	105
O tratamento pré-didáctico do texto linguístico e do texto literário .....	121
Poesia e Prosa — as duas esferas expressionais da Literatura ..	145
Fenotexto e Genotexto .....	163
O texto e seus contextos .....	165
Da crise do nosso tempo à necessidade de formar para a cidadania .....	169
Educação, cidadania e espírito e cultura de defesa em Portugal ..	175
Do conceito de “Projecto Educativo” .....	189
Da querela em torno do “sujeito”... ..	195
Da verdade como “procura”... ..	199
Conhecer a história de cada aluno para avaliar melhor .....	203

A questão dos “objectivos” no processo educativo... . . . . .	205
Da importância dos Educadores de Infância e dos Professores do 1.º Ciclo da Educação Básica na arquitectura da cidadania e do futuro do País... . . . . .	209
<b>II. Sulcos do arado</b>	
— <b>exercícios e instrumentos</b> . . . . .	213
Para a elaboração de um novo modelo organizativo-operatório do processo de ensino-aprendizagem da língua e literatura maternas... . . . . .	217
Prelúdio teórico à didáctica do texto literário... . . . . .	247
Guiões — leitura e criação/produção de texto . . . . .	277
Para a aquisição de hábitos de leitura . . . . .	285
Para uma maiêutica do agir interpretativo — o questionamento “obstétrico” do texto — . . . . .	293
Matrizes e elaboração de testes escritos . . . . .	329
Dos “sumários”: seu significado e importância... . . . . .	337
Para uma “lexicodidáctica” . . . . .	343
Guião de referência para a elaboração de relatórios respeitantes a “projectos de investigação” . . . . .	361
<b>III. Memórias do afecto</b>	
— <b>intervenções de circunstância</b> — . . . . .	365
Da utilidade de um “glossário” para ler Aquilino... . . . . .	369
Da razão de uma edição... (ainda “Mestre Aquilino”) . . . . .	373
Para uma celebração do “II Centenário do Nascimento de Almeida Garrett” . . . . .	375



A “lição” de uma memória...	379
Memória da fundação	391
Do conceito de “Cultura” à divulgação da Cultura Portuguesa	395
Instituto de Altos Estudos “Henrique O Navegador”	423
Deméter — o “Primeiro Cidadão do Universo” — ou o respeito pelo nosso ecossistema planetário...	443
Do significado etimológico, para uma visão holística e integrada no modo de entender a “saúde”...	447
Da função inspectiva	453
A “lição” do teatro escolar...	455
“Terra Nostra”	459
Um convite!	467
“Literatura em discurso(s)”	469
O espelho de uma “Escola”	479
A Escola: em busca do(s) sentido(s) perdido(s)...	485
A “rota da lusofonia”	489
“Timor Canto Maior” ou a epopeia dum povo exemplar	493
Meditações Poéticas	497
A Questão.	503
Poeta Deus Adão	531
O homem à procura do divino...	543
Legado a todos os cidadãos da Pátria da Língua	561
 Bibliografia referenciada.	 565

# APRESENTAÇÃO



## **Prefácio**

— pelo Prof. Doutor Vítor Manuel de Aguiar e Silva

Ao ler, com afecto, admiração e benefício intelectual, a obra agora editada de Fernando Paulo Baptista, convalidei uma vez mais o meu juízo sobre a inconsistência e a fragilidade do *topos* estruturalista da “morte do autor”. Página após página, ensaio após ensaio, a minha leitura, coligindo, associando e integrando em macro-estruturas semântico-pragmáticas os dados de informação textual, construiu necessariamente a figura do *auctor* que deu vida, que confere legitimidade e autenticidade aos textos e que foi o meu interlocutor ao longo da minha viagem textual. Poder-se-á objectar — e serei o primeiro a suscitar tal objecção — que, conhecendo eu o Fernando Paulo Baptista há muitos anos e sendo seu amigo há largo tempo, projecto tão-só sobre a obra o conhecimento que tenho do homem, como toda a leitura biografista sempre fez e fará. Não podendo deixar de admitir que esse conhecimento pessoal, essa amizade e essa estima também actuam como filtros da minha leitura, constituindo factores da pré-estrutura (*Vor-Struktur*) da minha compreensão, penso, todavia, que o procedimento hermenêutico que me conduz a configurar o *auctor* é exactamente o inverso: são os textos, na sua objectualidade e na sua objectividade, na sua semântica e na sua pragmática autónomas, em diálogo comigo, seu leitor, que possibilitam e impõem a construção do *sujeito* da sua escrita, projectando uma luz própria sobre o homem-autor. É a leitura dos textos que proporciona e convalida o conhecimento do autor, não é o conhecimento convival do homem e do cidadão que orienta e estrutura a leitura dos textos. Mesmo sob a disciplina racional do ensaio, que tende a elidir ou a rasurar as marcas, os indícios ou os sintomas da presença do enunciador textual, o leitor atento, informado e cooperativo, saberá desvelar o rosto de um homem, um percurso de vida, o projecto de um sonho ou de um desejo.

Contra o entendimento de alguns especialistas da teoria ou da linguística do texto, penso que o título de um texto não é um elemento

paratextual ou, mais especificamente, peritextual, mas que constitui um liminar e relevante indicador textual do macrotema ou dos macrotemas do texto, quer no plano semântico, quer no plano pragmático (o facto de haver textos sem título não invalida este entendimento, pois que o grau zero é uma das possibilidades de manifestação de um fenómeno linguístico-textual). Por isso mesmo, o título da obra de Fernando Paulo Baptista – *Tributo à Madre Língua* – deve ser o primeiro elemento textual a solicitar a atenção do leitor e do hermeneuta.

“Tributo”, nas várias línguas românicas, é uma palavra, derivada do latim clássico *tributum*, que significa taxa, imposto, contribuição a pagar a uma instância de poder, secular ou religioso, como sinal de obediência ou de submissão. Por via tropológica, a palavra veio a significar também oferta, presente, preito, homenagem, em particular homenagem amorosa. O sintagma “madre língua” é constituído por um vocábulo arcaico, *madre*, que com o significado de mãe apenas sobrevive em expressões cristalizadas de natureza religiosa (*e.g.* Madre de Deus, Santa Madre Igreja). Tal como a Igreja é *madre* dos homens, criando-os, alimentando-os e guiando-os espiritualmente, assim a língua é *madre* que, desde a mais tenra infância, acolhe no seu seio todos os homens, proporcionando-lhes o alimento distintivo da sua humanidade — a fala. A palavra *madre* conserva ainda, em usos arcaicos e populares, o significado de útero, reenviando portanto, tanto literal como tropologicamente, para a ideia de primigénio, de originário, de fonte da vida.

Todo o homem, por ser homem e para ser homem, isto é, tanto no plano da natureza como no plano da cultura, tem de pagar um tributo à sua língua materna, tem de se submeter às suas normas e de obedecer às suas convenções. A gramática é a disciplina que consubstancia nas suas regras a submissão a que a língua obriga os discípulos, aqueles que aprendem. A austeridade e a severidade de rosto e de porte que são atribuídas à gramática em diversas representações iconográficas simbolizam a natureza trabalhosa e árdua dessa aprendizagem. Se a língua é mãe exigente e severa — Roland Barthes não hesitará em caracterizar o seu poder como coercitivo e até como “fascista” —, ela também é, por outro lado, mãe amavelmente generosa, porque é nela e com ela que o homem se constitui como homem, porque é nela e com ela que o mundo se abre ao homem e que o homem se abre ao mundo, se inscreve na cultura, se desvela e se reconhece como ente finito e livre (a lin-



guisticidade que demarca a sua finitude é também a condição da sua liberdade). A esta mãe amavelmente generosa deve pois cada homem um tributo, isto é, uma homenagem de gratidão e amor.

Ao pensar assim, e ao dizê-lo no horizonte textual e intertextual da sua historicidade, Fernando Paulo Baptista acolhe-se ao que há de mais prístino, vivo e profundo na tradição humanística, em sentido filosófico-poético, do pensamento ocidental, desde Isócrates e Aristóteles até Heidegger, Gadamer e Steiner, passando pelos polígrafos do Humanismo renascentista que Ernesto Grassi, nos seus admiráveis estudos, justamente caracterizou e destacou como pensadores da *preeminência da palavra*.

O único “animal que fala”, todavia, não fala uma *Ur-Sprache*, uma língua originária, universal e a-histórica. Hamann, Herder e Wilhelm von Humboldt levaram a cabo, no Pré-romantismo e no Romantismo alemães, uma das mais profundas e perduráveis revoluções do pensamento moderno, ao defenderem, contra Aristóteles e contra a tradição filosófica aristotélica prolongada nesta matéria até ao Iluminismo, que a linguagem verbal não é um mero instrumento para o conhecimento e a comunicação da experiência do mundo e, sobretudo, ao rejeitarem as concepções de Kant sobre a razão pura, anterior à linguagem, independente da linguagem e transcendente às condições concretas e históricas da existência. Não há pensamento alinguístico, exterior e anterior à linguagem em geral e a cada uma das línguas particulares e históricas que são as configurações reais da abstracção que é a linguagem em geral. Indissociável do seu enraizamento histórico-cultural e antropológico, da sua tradição, da sua memória comunitária, a língua é constitutiva da lógica e da dinâmica do pensamento, tanto do objecto a compreender como do sujeito que compreende. O pensamento está imerso na linguisticidade, na tradição e na historicidade de uma língua, como numa espécie de líquido amniótico. “Não há coisa nenhuma onde falta a palavra”, afirmou Heidegger, apropriando-se de um verso de Stefan George, e por isso as coisas são o que nos é “aberto” (*erschlossen*) na contingência de uma língua histórica. Ou, na formulação de Gadamer, “a perspectiva da linguagem” (*Sprachansicht*) mostra “a perspectiva do mundo” (*Weltansicht*). Ou ainda, na expressão lapidar de George Steiner, “aquilo que se encontra integralmente fora da linguagem encontra-se também fora da vida”.

A *madre língua* a que amorosamente presta tributo Fernando Paulo Baptista é pois a *sua* língua, a *nossa* língua — a língua a que pertence-

mos e a língua que nos pertence —, a língua portuguesa. Língua de lavradores e marinheiros, língua de clérigos e juristas, língua de missionários e comerciantes, foi sobretudo, desde os alvares da sua história, língua de trovadores, língua de poetas. Dentre as modernas línguas europeias, talvez seja a língua portuguesa, a par da italiana, aquela que mais deve, na modelação das suas formas, na respiração dos seus ritmos, na ressonância e nos segredos dos seus sentidos, à voz dos seus poetas, desde os trovadores medievais, Bernardim, Sá de Miranda e Camões até Cesário Verde, Nobre, Pessoa, Herberto Helder, Ruy Belo, Manuel Alegre... Nela inscreveram os poetas, em cada tempo histórico, a emoção lírica, o sentimento elegíaco, o sopro épico, o riso satírico, afeiçoando, limando e enriquecendo a sua fonética, a sua morfossintaxe e a sua semântica, num admirável equilíbrio osmótico de tradição e de invenção culta.

Como observa George Steiner, um dos grandes humanistas deste nosso tempo inóspito às humanidades, “a singularidade da nossa espécie deu à nossa civilização e à sua transmissão de geração em geração, um carácter profundamente textual. É nos textos sagrados, nas leis, na literatura, que habita a civilização”. Textos sagrados, poesia, leis — eis a tríplice matriz textual, judaico-cristã, helénica e romana, da nossa civilização. Pertencer a uma civilização, a uma cultura — podemos e devemos neutralizar aqui as diversas perspectivas do mundo que geram as perspectivas da língua francesa e da língua alemã —, é pertencer primordialmente a uma comunidade textual. Pertencer, no sentido mais profundo e até radical, a essa comunidade pressupõe a pertença à língua original desses textos. A pertença à língua portuguesa — pertença de amor, pertença de fidelidade, pertença de abertura ao mundo e no mundo — é pressuposto fundamental da “consciência da determinação histórica” (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) que, na célebre formulação gadameriana, possibilita e sustenta a experiência hermenêutica própria e intransferível dos textos de Bernardim, de Camões, de António Nobre, de Pascoaes, de Pessoa, de Ruy Belo, etc. Significa a defesa deste ponto de vista que ao leitor e ao intérprete que não tenham como materna a língua portuguesa fica vedado o acesso hermenêutico a um poema de Camões, de Pessoa, de Ruy Belo, etc.? A pergunta, obviamente, é extrapolável para outras línguas e outros poetas. É evidente que não, como demonstram, por exemplo, as boas traduções, que são sem-



pre relevantes operações hermenêuticas que o *outro*, o *estrangeiro*, realiza exactamente a partir da sua alteridade (e, inversamente, não é também sempre uma boa interpretação uma relevante operação tradutiva?) E o que seria dos textos matriciais da civilização ocidental, textos sagrados, textos poéticos, textos jurídicos, escritos e transmitidos em línguas hoje mortas? Todavia, a leitura e a interpretação de um texto poético por um leitor e um intérprete que tenham como língua materna a língua original do texto possuem uma dimensão antropológica, ontológica e cognitiva, uma densidade e uma ressonância memoriais e afectivas, que outro leitor e outro intérprete não alcançarão. Expulsos, depois de Babel, da língua adâmica, absolutamente transparente e comunicativa, que era o *logos* originário com que Deus falara ao mundo, criando-o, os homens estão condenados à fragmentação e à pluralidade das comunidades linguísticas e é no âmbito da sua comunidade linguística que cada homem realiza de modo mais autêntico e profundo as suas experiências hermenêuticas.

Fernando Paulo Baptista tem uma sólida e rigorosa formação científica nos domínios da semiótica e da linguística — merece ser sublinhado, por inabitual na nossa cultura científica, o seu bom conhecimento da bibliografia italiana nestes campos do saber — e é graças à qualidade dessa formação científica que reconhece e atribui um papel central ao signo e ao texto poéticos nos fenómenos semióticos e linguísticos, na senda luminosa de mestres como Roman Jakobson e Eugenio Coseriu. Como professor de Português, como autor de obras sobre e para o ensino do Português, como ensaísta, Fernando Paulo Baptista nunca dissocia o conhecimento da língua do conhecimento dos textos literários nela criados, lidos e fruídos, porque sabe que é nesse património textual que as potencialidades cognitivas, expressivas e comunicativas da língua alcançam a sua realização mais complexa e mais bela. Ensinar os jovens a entender e a amar os textos dos grandes poetas, dos grandes narradores, dos grandes dramaturgos e dos grandes ensaístas é proporcionar-lhes o conhecimento aprofundado dos mecanismos e das estratégias verbais e textuais de modelização do mundo, de transmissão e construção da cultura, de compreensão de si mesmo e do outro. Ler na escola os autores *clássicos* não deve constituir nem uma obrigação programática, nem um luxo supérfluo, nem uma tediosa inutilidade. Antigos ou modernos, os clássicos são sempre nossos contemporâneos, são o sal

que preserva a língua da corrupção, são o fermento que reinventa a língua, são os garantes da memória e da identidade da língua, são os pilotos dos rios sempre novos e incógnitos da língua (“os rios ao norte do futuro” do poema de Paul Celan).

O ensino das complexidades, das subtilezas, dos segredos e das surpresas da *energeia* contínua que a língua é — a sincronia linguística é tão-só um construto teórico talhado na movência heraclitiana da língua —, pressupõe obviamente conhecimentos de ordem científica, de ordem técnica, de ordem pedagógico-didáctica, desde a linguística e a gramática à retórica e à poética, mas requer também uma enciclopédia, no sentido semiótico do termo, tão rica e tão actualizada quanto possível e uma abertura atenta do espírito às mudanças históricas, sociais e culturais. Por isso mesmo, ser professor de Português, para além da específica responsabilidade científica, pedagógica e didáctica do ensino ministrado, co-envolve uma irrenunciável responsabilidade ética, axiológica e cívica de que Fernando Paulo Baptista tem lúcida consciência e de que deixa admirável testemunho em ensaios coligidos nesta obra.

A “revolução linguística” operada no pensamento ocidental por Hamann, Herder, von Humboldt, Heidegger e Gadamer abre as portas, nas suas formulações absolutizantes, a um idealismo da linguisticidade (*Idealismus der Sprachlichkeit*) que hipostasia a linguagem como sujeito das formas de vida, conduzindo logicamente à sua ontologização. A aliança deste *Idealismus der Sprachlichkeit* com concepções comunitaristas radicais, de matriz mitogenética ou etnogenética, converte a língua numa fortaleza sem pontes levadiças, num princípio dogmático de identidade que recusa e exclui o outro e que institui, na sua lógica intrínseca, a fronteira intransponível da xenofobia e da barbárie. Ao ser instrumentalizada pela ideologia do comunitarismo, seja ele de ordem nacional ou regional, a língua perde a sua capacidade de racionalidade comunicativa, a sua dimensão de diálogo intercultural e transcultural e o seu horizonte de universalismo humanista.

Ora o castigo divino que se abateu sobre a torre de Babel, ao fragmentar, pluralizar e relativizar na historicidade do *homo loquens* a língua originária, plena e universalmente partilhada, não condenou os homens à radical insularidade e intransitividade linguístico-comunitária, mas obrigou-os ao trabalho constante, intérmino, árduo e contingente, do diálogo e da tradução, quer no plano intralinguístico, quer no plano

interlinguístico. O diálogo e a tradução são o tributo pós-babélico imposto à precariedade e à finitude do homem, mas são também a medida da grandeza e da dignidade da condição humana. Nenhuma língua é incomensurável em relação a outra língua, nenhum texto é uma mónada semântico-pragmática. As operações hermenêuticas e os actos tradutivos são sempre aproximações, ensaios, desvelamentos e iluminações parcelares, são sempre caminhos, e não veredas aleatórias, para a busca e a construção da verdade.

Jürgen Habermas, herdeiro da tradição filosófico-linguística de von Humboldt, Heidegger e Gadamer, trouxe à filosofia da linguagem contemporânea um contributo fundamental, ao defender a existência e a relevância, em todas as línguas, de uma pragmática universal que garante e convalida a racionalidade comunicativa dos múltiplos discursos. A pragmática universal habermasiana, com tão importantes incidências teórico-práticas nos domínios da moral, do direito, da política e da sociologia, representa a recuperação antropológica e axiológica, ante as perversões e as patologias comunitaristas do *Idealismus der Sprachlichkeit*, da racionalidade comunicativa da língua, sem a qual os homens se tornam reféns suicidários de uma identidade cega.

Neste limiar do século XXI, a língua, com a sua memória dinâmica, a corporeidade da sua música e do seu ritmo, o horizonte plural dos seus sentidos, as formas de vida e de cultura que exprime e comunica, é a âncora primordial da identidade das sociedades e das culturas face à homogeneização totalitária da globalização e às derivas e desgarres gerados nas sociedades pós-tradicionais, mas esta âncora identitária, na modernidade reflexiva, pós-nacional e pós-colonial em que vivemos, tem de ser o ponto de partida e o capital simbólico inicial para a construção de um mundo polifónico, heteroglóssico, semioticamente poliglota, de fronteiras porosas, com múltiplas pontes entre as diversas sociedades e culturas, isto é, um mundo que preserve uma diversidade não-conflitual, sob o signo de uma solidariedade aberta e do reconhecimento e cumprimento de direitos humanos universais.

O tributo que Fernando Paulo Baptista presta à *madre língua*, à língua portuguesa, inscreve-se neste quadro de entendimento da língua como matriz de identidade memorial e cultural do povo português e como ponte de diálogo intercultural com outros povos e como herança, conquista e reinvenção, em tempos pós-coloniais, por parte de outros

povos e novos países americanos, africanos e asiáticos com os quais Portugal partilhou uma história comum. É um tributo de acendrado amor filial, mas sem as limitações e a estreiteza empobrecedora de qualquer nacionalismo. É o tributo de um humanista que exalta a língua portuguesa como património e como *thesaurus* de uma comunidade transnacional que congloba diversas culturas, religiões e raças.

E regresso ao início deste texto prefacial e à figura do *auctor* que o leitor deste *Tributo à Madre Língua* vai construindo ao longo da sua leitura: o estudioso acurado da língua e da literatura portuguesas, tão bem informado dos meandros e segredos das etimologias como das grandes questões da semiótica, da linguística e da poética contemporâneas; o pensador inquieto, em busca de correlações e conexões interdisciplinares; o educador responsável, exigente e generoso; o cidadão atento, preocupado e dialogante; o amigo que prodigaliza os seus afectos e os primores do seu espírito.

Vítor Aguiar e Silva

## ***Síntese introdutória***

— ***pela Prof. Doutora Rita Marnoto***

No conjunto de ensaios críticos e de intervenções reunidos neste volume, Fernando Paulo Baptista leva a cabo uma aguda e cativante reflexão, acerca do mundo em que vivemos, que tem por pedra-angular, como o seu próprio título o diz, a língua materna — a língua portuguesa, “madre” da nossa cultura.

Munido de um saber multifacetado, o autor move-se em domínios conceptuais que se estendem desde a Antiguidade Clássica até à escola de Frankfurt e às mais actuais tendências das ciências humanas, no seio de uma malha de saberes onde se cruzam componentes de ordem linguística, literária, pedagógica, antropológica ou sociológica. Bastaria a largueza de horizontes que orienta essa pesquisa multidisciplinar para conferir a este livro, por si só, uma intensa finura crítica. Mas as suas páginas oferecem-nos bem mais. Esse acervo de conhecimentos é trabalhado com uma sensibilidade subtilmente apurada, ao longo de um profícuo percurso profissional, por um contacto directo e empenhado com as práticas em análise. Se há marca de pragmática que sobressaia, viva, no registo estilístico de Fernando Paulo Baptista, é a franqueza límpida e entusiástica da partilha, com quem o lê, de certezas, interrogações e perplexidades. Essa comunhão de horizontes e de perspectivas é magnificamente ilustrada pela memória que guarda, e conosco reparte, do Padre Carlesi, o Comboniano “de fartas barbas” e “sopro fecundante”, que a todos dizia: «Quereis, também vós, lançar as redes, semear o trigo, matar a fome, levar a luz ao mundo, cantar, como o 'Poverello', 'il canticò di frate sole'? Vinde comigo: sereis, como eu, pescadores de almas!». Assim, o exemplo de S. Francisco adquire uma capacidade projectiva também ela farta e fecundante. Ontem como hoje, é ao semear o trigo, ao matar a fome, ao louvar o Senhor, ou ao cantar a palavra, que o homem se afirma como tal. Ora, conforme ensina o 'Poverello', o verdadeiro sentido desses gestos e des-



sas atitudes advém da sua vinculação a uma esfera alternativa. A renúncia a uma rotina fácil e vazia tem por contraponto exigências críticas mais serenas e mais humanas, mas também mais dificultosas. Por essa via, o discurso crítico de Fernando Paulo Baptista assume uma dimensão que o distancia do simplismo com que algumas correntes do pensamento, hoje muito em voga, abdicam da noção de valor. De outra forma, os seus pontos de vista partem de um compromisso com as realidades em análise que aponta sempre, inequívoca e corajosamente, modelos mais consentâneos com uma cultura outra, que seja também uma cultura do outro.

*Tributo à Madre Língua* procede, metodologicamente, através da focalização de processos comunicativos, instituições, ideias e projectos, de forma a analisar o modo como esses sistemas são transmutados através de modelos e representações que lhes conferem um sentido específico. Ao indagar os fundamentos da simbologia da cultura, bem como o sistema axiológico que os radica na actualidade, o seu autor incide, pois, sobre um domínio disciplinar que, nos nossos dias, assume uma importância de primeiro plano, e que já foi designado por Carlo Tullio-Altan como “mitopoiesi”. Inserida nesse vasto quadro, a linguagem verbal, ao fazer-se protagonista de uma interacção onde se cruzam factores da mais diversa ordem, mostra bem todas as suas potencialidades criativas e formativas. Marco fundador da nossa identidade, nela se afirma uma das matrizes antropológicas que melhor evidencia o valor da tradução, enquanto compreensão solidária e actuante da alteridade.

Essa permeabilidade dinâmica e criativa está bem patente na conjugação entre as três secções que formam o livro e os três poemas com que cada uma delas se inicia. A primeira, “Linhas de horizonte — assunções preliminares”, abre-se com “Horizonte”, extraído da *Mensagem* de Fernando Pessoa. Os seus versos consubstanciam-se no anseio de um sonho que, porquanto bem radicado na esfera do empírico, pode alcançar «os beijos merecidos da Verdade». A segunda, “Sulcos do arado — exercícios e instrumentos”, tem por “incipit” um texto de Ruy Belo, “Canção do lavrador”. O poeta dimensiona a sua busca em função de um esforço construtivo e formador, de tal forma que escrita e determinação se entrelaçam no contraponto final que mostra a sua indissociabilidade — «Poeta não escrevas, lavra». A terceira, “Memórias do afecto — intervenções de circunstância”, alarga-se a contextos muito diversos,

mas que representam, no seu todo, um anseio coerentemente plural — as «mútuas / translações» consagradas pela voz de Herberto Helder.

O projecto cultural de Fernando Paulo Baptista privilegia dois grandes valores, que se encontram intimamente ligados: a educação e a cidadania. Serve-lhes de plataforma comum o espaço de encontro entre o eu e o outro, mercê do qual o eu se “outra” e o outro se identifica. É no seio dessa malha infinita que são trocados afectos e coisas, diferenças e cumplidades. Nesse âmbito, é conferido à língua portuguesa, muito particularmente, um lugar de relevo, em consonância com o momento histórico que vivemos, já que nela se exprimem nações, povos e etnias espalhados por todo o globo, de Portugal a Timor. O reconhecimento da língua, e pela língua, implica também o reconhecimento do outro como cidadão do mundo. Ao reafirmar a necessidade de dinamizar um diálogo universal e ecuménico, o autor de *Tributo à Madre Língua* retoma fundamentos essenciais do pensamento ocidental, na sua matriz bíblica e socrática, para os desenvolver à luz do princípio bachtiniano de dialogia e da indagação heideggeriana acerca da estrutura do ser. O processo educativo não pode deixar de se abrir, pois, ao confronto com todas as questões, com todos os problemas e com todos os diferendos. O acesso à escola, o papel que cabe a professores e alunos, o confronto entre local e global, centro e periferia, são discutidos à margem de qualquer uniformismo. Os baixos níveis de alfabetização e a questão da iliteracia só podem ser verdadeiramente dimensionados no contexto do manejo das novas tecnologias e das leis ditadas pelos sistemas económicos. Educar é formar cidadãos para o futuro, ou, nas belas palavras de Fernando Paulo Baptista, é ensinar o amor à poesia, trazendo Homero de volta para a cidade. Bem merece a confiança do autor, e bem pode merecer o aplauso do leitor, uma juventude formada à luz desses princípios. Como ensina Séneca, cultivar a humanidade é formar cidadãos cultos.

E esse é o grande tributo do autor deste livro. O tributo que se deve a uma “madre” é, por essência, um bem que se partilha. Que se partilha, como dom de uma origem e de uma identidade, com todos aqueles que são “frati” na mesma língua e no mesmo projecto de dar Homero à cidade.

Rita Marnoto

## **Apresentação-comentário**

— pelo Prof. Doutor Castanheira Neves

Fernando Paulo do Carmo Baptista, meu Amigo e há muitos anos também meu interlocutor no diálogo cultural, àquele nível exactamente em que a cultura é alimento humanamente espiritual que abre a “clareira do ser” e orienta na procura do sentido, quis ter a gentileza de manifestar interesse num comentário meu de apresentação desta sua colectânea de estudos, ensaios, participações culturais, intervenções cívicas e testemunhos evocativos, etc., sob o título, que é simultaneamente um filial reconhecimento de identidade e um oportuníssimo apelo: *Tributo à Madre Língua*. Na verdade, a perspectiva por que tudo se visa e a que tudo retorna numa reflexividade reconstrutiva do significativo, como o originário fundante da humanidade do homem na aventura, e no compromisso, comunitário e da história, vê-a Fernando Paulo Baptista na palavra (que o homem diz e que o diz) e na língua (com que constrói o seu mundo), na língua portuguesa (“madre língua”) para os portugueses, particular e responsabilmente, e em todos os seus planos relevantes, para nessa base esboçar o projecto de uma pedagogia superior, que acaba por ser um “projecto de cidadania”. Só que, não sendo eu um cultor, nem da “teoria linguística” (embora com a linguística me tenha também cruzado em alguns dos meus estudos sobre a interpretação jurídica), nem da “teoria da literatura” (posto que pelos juristas, e jurista sou, a literatura não deixe de ser igualmente considerada numa tentada convergência, que se identifica já por um movimento: *Law and Literature*), nem das “teorias da educação”, *loci* frequentados por boa parte dos textos da colectânea, como se justifica, e atrevo, uma apresentação-comentário, se me sei carecido dessas “competências”? Antecipei já a resposta, ao dizer que o meu encontro com Fernando Paulo Baptista se faz, sempre se fez, não especificamente no plano dos interesses só linguísticos, literários, pedagógicos, que imediata e fundamentalmente são os

seus, mas naquele outro, em que do mesmo modo se empenha, já não de especialização e para além dela, que é o da cultura, onde os pressupostos referentes criticamente se assumem e os sentidos últimos e decisivos se podem compreender para fazê-los carne da vida. É nesse plano, fecundado no caso por uma tensa preocupação antropológico-culturalmente humanista, tida como o *humus* de uma tão urgentemente necessária nova *paideia*, que eu porventura alguma coisa poderei dizer — e com grato interesse direi. Daí, pelo relevo e actualidade desta proposta que julgo ter entendido e se pode inferir da unitária totalidade deste livro, que o tenha por um contributo culturalmente importante. E porque assim o vejo, terá esta minha participação duas partes. A primeira (I) dirigida ao diagnóstico, que me pareceu imprescindível, da problemática humano-cultural que vivemos, e que afinal e verdadeiramente aqui vai implícita, vai mesmo pressuposta, pois só tendo essa problemática como pano de fundo e em referência a ela avultará o significado do contributo e bem se compreenderá a sua importância — significado esse de que já directamente se ocupará a segunda parte (II).

## I

Atreverei o truísmo de dizer que o critério último diferenciador das culturas estará nos termos como compreendem a verdade e, portanto, na sua relação com ela. Ora, hoje não é menos evidente que vivemos um sofisticado empobrecimento dessa relação e dessa compreensão. Não só na atitude — “numa cultura que classifica a tolerância como a maior virtude e imagina que tolerância significa indiferença a questões sobre a verdade das coisas” (G. WEIGEL), que perverte o pluralismo aberto à dialéctica do transfinito regulativo das referências no mero relativismo paradoxalmente fechado no seu dogmatismo, “a cada um a sua verdade” — como no próprio sentido do problema — à “razão forte”, à razão material da intencionalidade fundamentante, diz-se suceder “*il pensiero debole*”, a proclamar que “la ‘crisi’ dei fundamenti non é più trattabile come una captiva verità che può essere rovesciata da una nuova: la crisi si sposta infatti dentro l’idea stessa di verità” (ROVATTI, VATTIMO). Mais do que isso, não apenas a ruptura com a tradição metafísica e a correlativa recusa de sentido à “estabilidade da presença, da ‘entidade’

ou *ousia*” (VATTIMO) a favor, pela “temporalização radical de o *a priori*”, tão-só da contingência hermenêutica, como a possibilidade afinal unicamente de uma razão formal, seja a generalizada “razão instrumental” (HORKHEIMER), seja a mais específica razão sistemático-funcionalística numa reflexividade regressivamente determinada por aleatórias e só voluntarísticas teleologias, e a culminar tudo num procedimentalismo *à outrance*, expressão final e exangue da racionalidade em que o *que* resultaria apenas do *como*. Não será assim a nossa cultura como que uma reencarnação universal de PILATOS, a perguntar num ainda mais agudo céptico decadentismo, que postula na própria pergunta a ausência da resposta ou o sem-sentido dela, “que é a verdade?” (Jo. 18, 38)? E não será a sua fatal consequência a “era do vazio” que se diz ser a nossa (G. LIPOVETSKY), vazio não já só eidético (“a crise das sociedades modernas é, antes de mais, cultural ou espiritual”), mas prático: “as consciências já não se definem pela dilaceração recíproca: o reconhecimento, o sentimento de incomunicabilidade, o conflito deram lugar à apatia e a própria intersubjectividade se encontra desinvestida; após a deserção social dos valores e instituições, é a relação com o Outro que, seguindo a mesma lógica, sucumbe ao processo de desafeção (...); o relacional apaga-se sem gritos, sem razão, num deserto de autonomia e de neutralidade asfixiantes” — “doravante é o vazio que nos governa, um vazio sem trágico, nem apocalipse”?

Só que, no mundo humano e da história, o sem-sentido tem sempre sentido, i. é, não deixa ele também de ser compreensível (não digo “explicável”) nas contextuais vicissitudes desse mundo e da sua história. HEGEL poderá não ter razão nas determinações da sua escatologia, mas é inspirador na convocação da dialéctica: a história não é o arbítrio fenomenológico, o acervo irracional da pura factualidade, e se não é também o concreto-real de uma metafísica e *a priori* pré-determinação, o certo é que os *gesta* actantes não são sem consequências e os eventos sofridos não são sem pressupostas condições de inteligibilidade. Trata-se de uma relação decerto complexa, justamente dialéctica, de que fica excluída a linearidade, tanto a inferencial do passado pelo presente como a explicativa do presente pelo passado.

Assim, portanto, se haverá de recusar-se ao nosso tempo uma actualidade absoluta, é imprescindível inteligir a dialéctica do seu diagnóstico. Com a brevidade possível.

Se para os gregos — com eles, a oferecerem-nos uma das auroras luminosas da humanidade, sempre se começa e a eles sempre se volta — a verdade era a inteligível assimilação do ser pelo *logos*, segundo HERACLITO, como *aletheia* — *seinlassen von Seiende* possível à liberdade da Ec-sistência do homem no discurso, segundo a interpretação de HEIDEGGER (*Vom Wesen der Wahrheit*, 1943) —, significava isso que todo o sentido, no que manifestava e no que actuava, havia de compreender-se teoreticamente (contemplativamente) por referência ao ser pré-ordenado que era *cosmos* — inserção, pois, do homem na ordem do ser “mediante a participação da ideia e posse da verdade (PLATÃO) pela via teorética e o *logos* da ciência divina ou sabedoria (ARISTÓTELES)”. O ser, fosse de uma parmenídea substancialidade estática, fosse de uma aristotélica essencial teleologia constitutivamente imanente, que seria por isso de uma ordem pressuposta, perfeita e definitiva. Talvez assim — observei-o já numa outra oportunidade — para superar ou, pelo menos, suportar a tragédia: à irracionalidade do fenoménico acontecer, contra a qual embate sem saída a liberdade e que fere cruelmente, contrapunha-se a racionalidade ontológica onde tudo seria recuperado com sentido. Seja como for, a referência ontológico-metafísica ao ser cósmico — continuamos aquela mesma observação — justificava nos gregos, e depois deles em todo o pensamento clássico, como capital a atitude teorética: pensar era essencialmente saber-conhecer algo como ser, ou no modo de entidade que seria em si, e determiná-lo categorial-conceptualmente numa estrutura racional que se exprimiria num juízo proposicional de verdade — que a aristotélica distinção entre *theoria* e *praxis*, a conduzirem respectivamente ao *epistème* e à *phronesis*, não contradizia no seu plano imediato e pragmático de consideração (não era a *polis* o *cosmos* para a *praxis*?). E implicava isso no fundo a ausência da história (a subsistência metafísica só poderia encontrar tradução no tempo através da repetição cíclica ou do eterno retorno do mesmo) assim como postulava a identidade última entre ser e valor — *ens et bonum convertuntur* haveria de dizer, na mesma linha, S. TOMÁS, identidade de que se alimentou todo o “direito natural” — e exigia, por último, uma concepção do homem em reconhecível coerência: o homem como um ser (um ente) no Ser, determinado pela sua substância ou essência ontológica. Não ainda compreendido como *persona* — estavam longe de o atingir nesse sentido as sugestões do *prósos-*



pon teatral —, mas definido como entidade substancial e em que o decisivo seria de novo a relação teórica ao ser, assumida no *logos* e como *logos: zoon logon échon*. Nem era fundamentalmente diferente, na determinação escolástica segundo o gênero próximo e a diferença específica, a definição de BOÉCIO, e no essencial também a de S. TOMÁS: *persona est rationalis naturae individua substantia*.

Já no medievo cristão temos de considerar duas orientações, entre si decisivamente diferentes. Uma continuou os gregos, numa também básica atitude ontológico-metafísica, não obstante S. AGOSTINHO, e posto que adquirisse uma nova dimensão de transcendência na referência a Deus, pelos gregos verdadeiramente não conhecida nem pensada no seu imanentismo ontológico-metafísico (não atingia essa dimensão a *eidos* platónica ou sequer o “Deus” de ARISTÓTELES). Outra orientação era radicalmente distinta, de uma novidade absoluta: a verdade personaliza-se, manifesta-se encarnada numa Pessoa, a verdade é agora uma Pessoa e tem um nome, Jesus Cristo (“a verdade que é Cristo” — Encíclica *Veritatis Splendor*, cap. II, II, 64, e *passim*) que de Si próprio disse que veio ao mundo “para dar testemunho da Verdade” (Jo. 18, 38) — “um nome pessoal (do) Absoluto que sempre chama e interroga a razão humana” (JORGE TEIXEIRA DA CUNHA). E se esta pessoalidade radica numa Trindade, numa relação entre três Pessoas, ainda que relação trina e una, só numa relação originária a ela (o *Génesis* di-la *imago Dei*) o homem pode reconhecer-se como *pessoa*, fundando-se assim a possibilidade meta-antropológica e axiológica de se reconhecerem os homens uns aos outros, na relação humano-comunitária, também como pessoas. Deste modo, “não somos poeira solidificada, um subproduto accidental da química cósmica” (G. WEIGEL) ou tão-só alguma “coisa” definível, apenas um ente ontologicamente categorizável no universo do ser, somos uma *pessoa* e *alguém* — “porque é ‘à imagem de Deus’, o indivíduo humano possui a dignidade de *pessoa*: ele não é somente alguma coisa, mas *alguém*” (*Catecismo da Igreja Católica*, 357). Verdade sem a qual não seria sequer possível a pergunta hoje tão viva e urgente sobre “a verdade do homem”, verdade, por sua vez esta agora, que procura decerto o seu sentido para além do saber estritamente antropológico, tal como já o *bem* platónico e mais profundamente o *dom* (que a pessoalidade é) estão para além do ser. Verdade esta do homem como o último pressuposto horizonte de todo o universo prá-

tico (prático-cultural) em que se implica a dignidade humana, da ética ao direito, da política à pedagogia. E todavia, sem que possamos abstrair da problematização desse sentido no nosso tempo. Pelo que importa ter presente a mediação da modernidade que a essa problematização conduziu, provocando-a verdadeiramente.

Na modernidade, ultrapassado que foi o humanismo na sua significação e delimitação estritas de perspectiva filológico-cultural e filosófico-ética, os problemas que o homem então se pôs foram fundamentalmente dois — um problema cultural, ou directamente cultural, que procurou a sua solução na ciência (bem se sabe, a ciência moderna, galiláica e cartesiana, físico-matemática, e depois mecânica, na intencionalidade e axiomático-sistemática na racionalidade) e um problema prático, ou directamente prático, que remetia redutivamente à política e se propôs a sua solução final no direito. O universo humano-cultural da modernidade era dualista, como KANT haveria de inequivocamente explicitar, e não monista ou de uma unidade integrante como fora o universo clássico ou pré-moderno, onde os próprios princípios práticos competiam, nos seus fundamentos, à “razão teórica”, referindo “verdades eternas”, como também não menos claramente em S. TOMÁS. Mas o que agora sobretudo nos importa é que em tudo isto ia pressuposta uma certa, e outra, concepção do homem. A dignidade humana é então compreendida como autonomia, autonomia que, como tal e para se afirmar, rompe com a transcendência — com todas as transcendências, a religiosa, a cultura, a prática —, recusando quaisquer ordens pressupostas, fosse a ontologicamente metafísica, fosse a historicamente legítima, para só admitir as que ela própria racionalmente reconstituísse ou mesmo constituísse nessa sua autonomia. Só que, na ordem cultural, a autonomia manifestar-se-ia e identifica-se na e com a subjectividade (a subjectividade moderna, tanto psicológica como transcendental) que acaba por assumir a razão (uma outra razão também, não a razão clássica de cariz fundamentalmente hermenêutico, mesmo nas interpretações ontológicas, pois o homem inserir-se-ia no sentido pré-ordenado e via os seus intérpretes autênticos nas autoridades, mas a razão moderna, auto-fundante nos seus axiomas e auto-constitutiva nos seus sistemas) e se abre à experiência empírica (não a experiência de uma sabedoria reflectida, mas a experiência de um mundo externo tornado “facto”, único possível correlato objectivo da subjectividade). Na ordem prática,

a autonomia proclama-se liberdade, que não deixa de postular-se, é certo, como racional (a suprema tentativa de assim a compreender e demonstrar foi também a de KANT), mas, na desvinculação total com que sobretudo se pretendia, a consequência foi, e era inevitável, a sua tradução individualista — liberdade individualística nos desejos e nos interesses, que a economia então surgida, *et pour cause*, pretendeu racionalizar a partir de ADAM SMITH. A subjectividade racional, que se abre à experiência empírica, com a novidade complexa dos problemas desta (“vejam agora os sábios na escritura / que segredos são estes da natura”), funda a ciência para os resolver e propõe-se assim dominar por ela o mundo, o mundo dessa experiência, que seria agora unicamente o mundo do homem. E se a exterioridade do mundo empírico é o correlato objectivo da subjectividade, compreende-se que a ciência passe a ser o conhecimento de um “objecto” heterónimo por um “sujeito” que lhe é autónomo. Do mesmo modo, se o conhecimento é o conhecimento científico, o conhecimento como ciência, a verdade atendível volve-se em verdade da ciência e então em geral e do mesmo passo será unicamente a verdade científica — em que se pretenderá incluir mesmo a verdade do homem, pois, não obstante a persistência da filosofia, o próprio homem se volve, como quaisquer outros objectos, em objecto de conhecimento científico. Não foi a filosofia referente da modernidade uma filosofia gnoseologicamente crítica, com o problema último na possibilidade e validade do conhecimento (de DESCARTES a LOCKE, HUME e KANT)? As particularidades de SPINOZA e de LEIBNITZ não prejudicam a dominante. Já à autonomia, na sua liberdade individualística, o problema, e problema prático, que se lhe pôs foi, digamos, o “problema de HOBBS” — o problema da preservação da liberdade e a afirmação dos interesses individuais numa forma vinculante de vida em comum. E também aqui a solução tentada se afirmou com novidade. Se o problema era afinal político, a solução pretendeu-se jurídica — uma solução jurídica para um problema político. Nos termos que se sabem: com base no racionalismo moderno, foi primeiro o jusnaturalismo também moderno, verdadeiramente jusracionalismo, que conduziria ao normativismo axiomáticamente dedutivo e abstracto — postulada uma antropológica fundamental “natureza do homem”, dela se deduzia, numa racionalização construtiva, um universal sistema de normas que apenas na sua auto-racionalidade e abstracção subsistiria (GRÓCIO,

PUFENDORF, sobretudo WOLF); com base no contratualismo voluntarista, foi depois o legalismo, com dois fundamentos imediatos consoante a acentuação se fizesse ou mais na igualdade (que a prévia ou “natural” liberdade sem vínculos implicava) ou mais na liberdade, o fundamento da *volonté générale* que o próprio “contrato social” constituiria (era a solução de ROUSSEAU), o fundamento da universalização racional das liberdades, da liberdade-vontade (era a solução de KANT). De todo o modo, a partir da liberdade, a igualdade e os interesses individuais, que se postulavam racionais e elevados a “direitos naturais”, chegar-se-ia pela mediação construtiva do contrato social à legalidade (a um direito-lei) que convertia esses direitos naturais em “direitos subjetivos”. Foi afinal essa a democrático-liberal solução jurídica para o problema político da modernidade. Isto no plano regulativo ou na prática programação explícita, pois não poderá esquecer-se o plano de uma realidade mais oculta (e mais determinante?) resultante dos interesses libertados e que apenas admitiam limites externos que lhes garantissem a compossibilidade (era outro o último objectivo da legalidade?) — já vimos, trata-se da realidade económica, que se impunha na “*bürgerliche Gesellschaft*”, de que o “capitalismo” foi potente manifestação (na sociedade industrial, primeiro; nas nossas sociedades científico-tecnológicas, depois). O problema era político, a solução era jurídica e a realidade era económica?

Observações, todas elas, sobre a modernidade assim como as iniciais que as antecederam, que não têm aqui relevo em si ou para suscitar um eventual conhecimento que se não tivesse (!), mas apenas para chamar a atenção para as consequências de tudo isso, consequências que nos atingem, e logramos porventura — começámos por dizê-lo — uma sua inteligibilidade. Decerto que a modernidade se oferecia como, ou prometia ser, uma outra aurora da humanidade. O homem como que despe então a roupeta de uma ascética interrogação eletéria sobre o mistério do Ser e a não poder visar mais do que uma ética sabedoria, para se assumir num novo e fundante nascimento, qual Prometeu finalmente encarnado na história, que de contemplativo referente, mesmo na *praxis*, se volve em operoso agente (o “homem agente” foi a redutora categoria antropológica da modernidade e a sua “verdade do homem”) e julga possuir os meios para ser senhor de si próprio, para dominar o mundo, para converter o destino num problema resolúvel e augurar pos-

sível a felicidade. Com o que podia proclamar-se a morte de Job, recusar o sem-sentido de uma situação sofredora, mas esperançada numa outra justiça, já que o homem tinha afinal nas mãos a chave do mistério. Mesmo o sentido do ser se altera, pois deixa ele de ser pensado numa subsistência absoluta a solicitar apenas uma inteligibilidade hermenêutico-determinativa, e vê-se pensado como *energeia*, um ser dinâmico e evolutivo, capaz de novidade, com irreversibilidade e de historicidade, em que o homem participará com a sua agente força criadora, ou assim de uma aberta indeterminação susceptível de admitir a sua intervenção também transformadora. Homem fáustico, pois, este homem optimista (e iludido como depois, hoje, se veria) que em perfeita coerência podia proclamar “no princípio é a acção” — não já no “princípio era o Verbo” ou sequer agora “no princípio era o Pensamento”, embora também não “no princípio era a Força”, mas “no princípio era a Acção” (GOETHE, *Fausto* I, 1250-1264). Não foi também GOETHE que num ensaio sobre a arte (referimo-lo por mediação de MUSIL) escreveu: “O homem não é um ser que ensina (recordar-se-á que efectivamente a sabedoria assimilada é narrativa e pedagógica, não está no início, prossegue e transmite na senda do sentido), mas um ser que age, vive e é eficiente”? Só que o paraíso assim prometido pela modernidade, proposta a ser uma nova Criação pela demiúrgica acção e obra do homem, sabemos-lo já hoje um paraíso perdido — não é a nossa situação, sem ceder a mimetismos semânticos, uma situação desencantadamente pós-moderna? Cabe aqui uma observação também de MUSIL através do protagonista Ulrich do seu *Der Mann ohne Eigenschaften*: “A nossa época transborda de energia. Só conseguimos ver actos e nenhum pensamento. Esta energia terrível provém de não termos nada em que nos ocuparmos. Interiormente quero eu dizer”. Na verdade — digamo-lo em duas palavras —, a ciência moderna, analítico-reconstrutiva na determinação, hipotético-monológica na explicação e por consequência também hipotético-condicionantemente convertida numa operatória não podia deixar de culminar na técnica, e pretendia-a nos seus objectivos de eficácia — não se conhece para saber, conhece-se para agir, não tanto a verdade como os efeitos da intervenção cientificamente possibilitada é o importante. A ciência-técnica, a verdadeira protagonista do nosso actual mundo humano, que, sobretudo ela, levou o homem a pensar-se, não o habitante do mundo, mas o senhor do mundo, e de que, não obstante

decerto inúmeros benefícios, conhecemos a consequência final: tendo deixado de referir-se o mundo como ser que importa inteligir para se considerar matéria-prima que urge explorar — naquele perversor *Ge-stell* que HEIDEGGER nos fez visível —, ele aí está no que ecologicamente e socialmente se tornou: no mundo natural, eis que o ouro se transmuda, como na fábula, já em pó, e o que fora e se esperava que fosse o lugar hospitaleiro da vida transforma-se na origem de brutal destruição e de tragédia; no mundo social, é a angustiada agressividade da “sociedade do risco” (U. BECK) científico-tecnicamente emergente e incontrolável. Quanto ao direito — de que se esperava não só o critério, mas a própria solução da *praxis* — não se ignora que a conjugação do normativismo jusnaturalista com o legalismo, assumido pelos Estados pós-revolucionários, representativos e com separação dos poderes, justificaria o positivismo jurídico sistematicamente dogmático e formal do séc. XIX e que esse positivismo, com a juridicidade desde então imputada exclusivamente ao Estado, numa sua acabada politização — HOBBS enunciara a fórmula que se volveria em realidade: *auctoritas, non veritas facit legem* — e material-axiologicamente exangue, não podia deixar de sacrificar o direito a uma radical positivação de formal contingência decisória, que rapidamente aceitou o estatuto de mero instrumento funcionalmente regulatório, sem valores e princípios próprios, de quaisquer estratégias políticas económico-sociais — quando muito, se não necessariamente, um funcional-tecnológico sistema autopoietico de reflexiva auto-referência e numa contínua fungibilidade e equifinalidade no conteúdo. Sem forçar demasiado o paradoxo, dir-se-á que estamos já perante uma juridicidade sem direito (sem uma axiológica normatividade que como tal o diferenciasse na sua constitutiva autonomia). Depois, se os fins decisivos e toda a estratégia passou a ser económica (económico-social), a ciência com o seu domínio técnico do mundo não deixou de ser posta também ao seu serviço (não é um índice disso, embora decerto o mais superficial, o conúbio tão desejado entre a universidade e as empresas?), tal como o direito, acabamos de dizê-lo, foi chamado a um sistemático-regulatório de enquadramento institucional que garantisse o contróle social da eficiência. Pelo que na convergência de tudo isto, ou neste holismo polarizado numa dominante económica, não será exagero afirmar que o homem hoje é o *homo æconomicus*: num economicismo de totalitária expressão, o *homo æconomicus* não é ape-



nas o paradigma teórico, o “tipo ideal”, da economia clássica e marginalista, mas o verdadeiro, o real protagonista dos tempos vividos — eis, hoje, a final “verdade do homem”. E não é também o homem hoje, com ser só esse *homo æconomicus*, um homem frio e implacável, sem sentimentos (e humanidade), nem caridade (e fraternidade), ao converter ele a utilidade dos seus interesses à estrita racionalidade dum cálculo eficiente? A interrogação poderá ainda ser outra, como já noutra oportunidade igualmente enunciei: será que o homem moderno-contemporâneo tem o seu redutor no *homo æconomicus*, porque não tem sentimentos (como no fundo se pode inferir das teses de M. WEBER sobre a origem do capitalismo) ou não tem ele sentimentos porque tende efectivamente a ser só esse *homo æconomicus* (como propende a pensar MARX)? E na profundidade tectónica desses economicismo e utilitarismo não estará, acrescentarei agora, a táctica perversa da nietzschiana *Wille zur Macht* em que se destila o niilismo contemporâneo? Se assim é, compreendemos que K. JASPERS sublinhasse “a secreta infelicidade deste mundo, cada vez mais inumano” e nos falasse de uma “humanidade radicalmente vulnerada” num sentimento difuso de uma carência essencial, e de modo análogo G. CAPOGRASSI se referisse à “extrema tristeza do pensamento moderno”, ao observar que “o movimento para a libertação absoluta que o próprio pensamento moderno vê como sinal de nobreza do espírito se transforma na prova da substancial infelicidade da vida”. Não estará aqui a explicação, ou algum factor relevante de explicação, para o desespero das revoltas violentas, a que por todo o lado se assiste? Para além de “*l’homme revolté*” de CAMUS, que na consciência da inumanidade do mundo e da vida fez do absurdo e do seu sem-sentido o princípio da restauração do homem na plenamente humana assunção de si, o homem revoltado dos nossos dias põe, efectivamente, no princípio a acção, mas a acção violenta, cruel e assassina. Pobre homem moderno (moderno-contemporâneo), operoso criador de uma obra (uma cultura e civilização) que foi o seu fracasso, que o tornou inumano e o ameaça de morte — optimista criador de um feito que se voltou contra o feiticeiro. Afinal, em que errou ele, esse homem moderno: nos pressupostos, na atitude, nos objectivos, nos meios? Em todas essas dimensões porventura, mas sobretudo e no fundo de tudo errou no sentido que se atribuiu a si próprio, errou na sua verdade. Pois — e repito-me uma vez mais nesta observação — na base daquela utopia e res-

ponsável por esse fracasso esteve uma simplificação do homem, já que o homem não é só razão, os outros não só limite de interesses, e o mundo não só espaço de domínio.

Todavia e pela trágica consciência mesma deste balanço (recusar-se-lhe-á realismo, para só ver nele pessimismo?) há que invocar uma vez mais HÖLDERLIN: *Wo aber Gefahr ist, wächst das Rethende auch* — até porque o perigo, com a consciência dele, será o mais poderoso estímulo para a superação, para o esforço crítico de superação e resgate. Como então, hoje, essa necessária superação? Como será ela possível nesta nossa actual crise, verdadeira decadência cultural iludida e comprazida, nesse mesmo plano, com a sofisticada de todos os “desconstrutivismos” que num horizonte niilista se empenha em “nadificar” todas as referências fundamentantes, toda a axiologia responsabilizante, todo o humano positivo? No fundo abismo desse vazio só nos restará, como expressão cultural em que ele se reflecta, uma outra época de “folhetins” (de que nos fala HERMANN HESSE) antes da Castália culturalmente recuperadora, era de “folhetins”, efectivamente, com as suas produções pululantes, fragmentárias e desconexas, corrosivas e inúteis? Talvez não. GEORGE STEINER, ao iniciar o seu *Real Presences* afirma que, contra o que se poderia pensar depois de NIETZSCHE e muitos outros que o seguiram, Deus não é afinal uma “metáfora vazia”, uma rotina do nosso discurso como “um fantasma gramatical, um fóssil enterrado na infância da linguagem racional”, mas antes uma presença no sentido alto da cultura, já que “a experiência do sentido, em particular do sentido estético, da literatura, das artes, da música, implica a possibilidade necessária dessa ‘presença real’”, que “a aposta no sentido do sentido, o potencial de compreensão e de resposta que existe quando uma voz humana se dirige a outra (...) quando encontramos *o outro* na sua condição de liberdade, é uma aposta na transcendência” — “a hipótese é aqui, não a de que ‘Deus’ é por a nossa gramática ser inactual, mas a de que a gramática vive e engendra mundos porque aposta no ser de Deus”. Não é assim também ao infinito-transcendência que, segundo LÉVINAS, a interpelação do outro, do “rosto” do outro, nos impele e nos convoca? Que tanto é dizer, assim o entendo, que o homem se depara com a presença de Deus quando se transcende ao sentido (à “verdade”) que autenticamente o realize. E MIRCEA ELIADE, na última Secção sob a epígrafe “desespero ou fé” do Cap. IV do seu *Le mythe de*

*l'éternel retour*, é veemente em dizer que “no fundo, o horizonte dos arquétipos e da repetição não pode ser ultrapassado impunemente senão aderindo a uma filosofia da liberdade que não exclua Deus. É aliás o que se verificou quando o horizonte dos arquétipos e da repartição foi pela primeira vez ultrapassado pelo judeu-cristianismo que introduziu na experiência religiosa uma nova categoria: a *fé*” (...). “A fé, neste contexto, como de resto em muitos outros, significa a emancipação absoluta de toda a espécie da ‘lei natural’ e portanto a mais alta liberdade que o homem possa imaginar: a de poder intervir no próprio estatuto ontológico do universo. Ela é, por consequência, uma liberdade criadora por excelência” (...) “Pode-se dizer, pois, que o cristianismo é a ‘religião’ do homem moderno e do homem histórico, daquele homem que descobriu simultaneamente a liberdade pessoal e o tempo contínuo (em vez do tempo cíclico)”. Tiramos de novo uma conclusão nossa: tanto é dizer — já que também aqui o primeiro mandamento se assume no cumprimento do segundo — que a solução estará, afinal, na restaurada “verdade do homem” como pessoa (com todo o sentido profundo que a possibilita), na comunidade humana das pessoas.

A referência última será certamente essa, mas imediatamente como projectá-la na realidade do nosso mundo e do nosso tempo? Em plena euforia da cultura científico-matematizante do racionalismo moderno-iluminista, com as suas universalidades abstractas e a que o homem se subsumiria, como vimos, em todos os seus planos de existência, G. VICO, a partir do direito — e não é isso pouco significativo, pois mostra que no princípio está a *praxis* e naquela “reabilitação da filosofia prática” de que também hoje se fala (RIEDEL) — convocou, como fundamento de uma *Scienza nuova*, de novo o homem como o centro e a origem determinantes, na dialéctica histórica significante de *certum* e *verum*, em que *verum ipsum factum* ou *verum et factum convertuntur*, porque *factum* o era por obra do homem histórico-concreto — e assim verdadeiramente só a história poderia ser objecto de conhecimento, a história que também designava (e não é isso menos significativo) por filologia. E cremos que a linha de solução será, na verdade, essa: chamando o homem em tudo e para tudo ao seu sentido decisivo e à sua responsabilidade pessoal. Ou seja, a solução não pode ser uma solução “exterior”, há-de estar no próprio homem. Invoquemos um testemunho eloquente já dos nossos dias, de GEORGE FRIEDMANN, quando,

depois de ter tentado, numa empenhada e operosa investigação, a via “exterior” das ciências sociais, enquanto ciências empírico-sistemáticas da organização do mundo exterior e planificado da institucionalização, para “resolver os mais graves problemas individuais e colectivos”, acabou por reconhecer o fracasso dessa via errada, ao concluir: “Esta forma de cientismo, tal como as outras, já não tem justificação. Esses remédios exteriores são úteis por certo e mesmo necessários, mas não suficientes. De más instituições não são únicos responsáveis os ‘limites do factor humano’. Estes limites inscrevem-se no próprio homem. Ao mesmo tempo que sobre o seu meio ambiente físico, psíquico e social, é sobre o homem e a partir do homem que é preciso colocar a reflexão e suscitar a acção”. Pelo que, se foi vã, reconheçamo-lo numa confirmação, a tentativa estruturalista de proclamar a “morte do homem”, não menos errado é o desvio biologista — nesta nossa também dita “era dos genes” —, já o da bio-sociologia, que nos pouparia ao ónus da liberdade, já o da bio-ecologia, com a sua proposta de uma “*deep ecology*” que proclamaria os “direitos da natureza” e do ambiente — no abandono absurdo do sujeito ético, que só pode ser o homem, como necessário pressuposto do valor e do direito —, já o de um universal biocentrismo vs. antropocentrismo tornado hoje, na sua extrapolação cientista, uma nova ideologia, e que pela genética definitivamente não só nos entenderia como nos produziria e determinaria. Sem que, e por contraponto, a solução válida esteja também no eremitério cultural da Castália — não aquela fonte de água viva em que se purificavam os postulantes a Febo Apolo no Santuário de Delfos, mas decerto por analogia com ela — imaginada por HERMANN HESSE e em que num ascético intelectualismo estético apenas se cultivasse o culturalmente mais nobre e enquanto modo de humana transfiguração (e abertura afinal à “presença real”?). E não essa solução, porque seria ela apenas, como o *Magister Ludi* tão lúcida e heroicamente acabou por reconhecer, a fuga à história e à vida, solução que não passaria afinal de um jogo (*Das Glasperlenspiel*: “O Jogo das contas de vidro”), e a transformar-nos, como numa das personagens de HUXLEY, em “bárbaros do intelecto” — culturalmente desenraizadora assim no seu paradoxo e na sua realidade. Não estará, pois, a solução nem no “exterior” inumano, nem no “interior” desencarnado. Mas antes — e no reconhecimento iniludível das mediações constitutivas do nosso actual mundo, a ciência-técnica, o

direito, a economia — em assumir a crítica, em sentido prático-transcendental, dessas mediações para lograr o sentido do originário fundante. Ou melhor, em prosseguir as críticas dessas condições que já hoje se fazem. A crítica da ciência que, contra o seu pretensão objectivismo anónimo, impessoal e necessário, não só atinge a explicitação reflexiva dos seus pressupostos histórico-culturais e humanos, como problematiza tão radicalmente a sua própria ideia de verdade em termos que não têm a ver apenas com o falibilismo de POPPER ou sequer se bastam com o “anarquismo” epistemológico de FEYERABEND, pois nos põem perante o sentido mesmo e as consequências humano-sociais da sua prática (são aqui imprescindíveis as análises sociológicas de ULRICH BECK); a crítica do direito, contrapondo, como tenho eu próprio tentado, à heterónoma “perspectiva da sociedade” do legalismo político-funcionalista a “perspectiva do homem”, do homem-pessoa histórico-socialmente concreto nos seus direitos e na sua responsabilidade, e em que à polarização na *norma* se substitui a polarização no *juízo* problemáticamente também concreto; a crítica da economia, pela denúncia do *homo æconomicus* da abstracção e do cálculo, que no limite vimos o desumanizado modelo iluminista-liberal levar à sua conclusão no economicismo dos nossos dias, e para chamar a economia, também ela, à sua responsabilidade humano-social. Críticas que nos levam afinal cada uma delas, e na sua convergente e potenciadora conjugação, ao homem-pessoa, ao homem humanamente concreto na sua personalidade: na ciência, ao “sujeito” do conhecimento, como bem acentua E. MORIN, que vive na história, numa certa sociedade e não pode furtar-se à responsabilidade ética; no direito, directamente ao homem-pessoa, que convoca a validade axiológico-normativa em toda a inter-acção prática, perante o poder e perante os outros; na economia, ao homem-*socius* que, tendo embora interesses, os tem num mundo humano de valores, de direito e de responsabilidade. E homens todos estes, se paradigmáticamente diferentes, todavia apenas manifestações diferenciadas de uma unitária verdade do homem.

Numa reflectida recuperação da verdade do homem, do homem como *pessoa* com tudo o que esta implica para além e em crítica do individualismo apenas reivindicante e solipsista, no seu “o inferno são os outros”, para se compreender e assumir na sua convivente e comunitária responsabilidade (todo o sujeito ético é um sujeito simultaneamente, e na dia-

léctica, de autonomia e responsabilidade), estará, pois, a solução. E se é esse o sentido, essa é a tarefa — reflectir sobre a verdade do homem e constituir por essa reflexão a primeira condição de possibilidade para a nossa realização no encontro da *praxis* humana, na história e na vida.

## II

Comecei por o dizer: a exposição-reflexão anterior (com uma extensão maior do que o previsto, talvez porque, como o Pe. ANTÓNIO VIEIRA na célebre carta a um amigo, não tive tempo para a fazer menor) foi suscitada pela leitura de “*Tributo à Madre Língua*” que aqui temos, e porque nessa leitura me deparei com a preocupação nuclear de uma proposta antropológico-cultural na perspectiva da linguagem — mais concretamente, da língua, a língua portuguesa (*Madre Língua*) — que assumida tanto culturalmente como pedagogicamente (e didacticamente) fosse decisiva base da realização humano-pessoal. É que, partindo também da “crise do nosso tempo”, de que faz um diagnóstico de esclarecedora analítica (págs. 169, ss.) e sublinhando vivamente que “importa encontrar urgentemente um rumo, uma bússola, uma carta de navegação...” na procura “de sentido para a vida”, afirma que essa procura “de modo algum pode dispensar o reencontro do homem consigo próprio e, mais profundamente ainda, o revitalizador retorno ao ‘diálogo’ com o ‘sagrado’ e com o ‘divino’”. Isto, “em contraponto à radical racionalização operada pela modernidade iluminista”, que considera “na origem do arrastamento axiológico do mundo contemporâneo para o beco sem saída dum estreito antropocentrismo sem horizonte e sem grandeza”, e para que através de uma renovada *paideia* se possibilitasse, “como irrecusável imperativo ético”, “um processo educacional (instrucional e formativo) direccionado para o desenvolvimento pessoal e social”, para “a realização de um verdadeiro ‘projecto de cidadania’ que configure um exigente desafio antropológico de matriz humanista” (pág. 172). Assim como entende — e não se poderá deixar de estar de acordo e de o sublinhar — que esse projecto, e para a sua viabilidade, implica “o contributo da reflexão filosófica sobre o tema e o valor da verdade” (pág. 199).



Como não ver, pois, neste largo espectro um sentido que exigia, e merecia, uma inteligibilidade que não só em toda a sua pressuposição justamente o justificasse e sublinhasse, como não deixasse de mostrar ainda a sua muito relevante pertinência e actualidade? Foi o que tentou a evolutiva reconstrução da primeira parte deste comentário, que se propôs ser também uma explicitação da essencial problemática humano-cultural em causa, a problemática a que tudo remete e em cuja tentativa de superação pela recompreensão da “verdade do homem” apenas se pode pôr alguma esperança. E ao que agora acrescentarei mais o seguinte.

Pela sua vocação e empenho culturais, vejo o Autor, FERNANDO PAULO DO CARMO BAPTISTA, como possível candidato a qualquer exigente Castália dos nossos dias. Apenas o pólo nuclear e perspectivamente catalizador não seria para ele a música, como para JOSEF KNECHT, mas a palavra, “esse mágico ‘lugar’ da revelação de tudo” (pág. 459) — que FERNANDO PAULO de forma tão concludente continuamente reconstrói pela etimologia e a mostrá-la desse modo o verdadeiro revelador do sentido —, a palavra que se organiza comunicativamente na linguagem e com esta entra na história e adquire uma pátria (v. pág. 86). E assim também sempre mais *parole* viva do que apenas *langue*, ainda que esta possa ser a estrutura daquela. Perspectivação pela linguagem nesse sentido que já por isso não será limitativa, mas caminho para o todo relevante, como bem o compreendemos, se qualquer esclarecimento mais fosse necessário, não só recordando a sabedoria bramânica que nos diz que em tudo está o todo, mas sobretudo porque na linguagem teríamos o diferenciador do homem e a expressão primeira da sua humanidade. E não para ficar nela, numa sua possível universalidade, mas para a projectar e a fazer sangue de vida numa língua pátria, a nossa língua portuguesa no caso, e por ela então chegar como que a uma particular epifania cultural do próprio homem — do homem em geral, e do homem português em particular. Possível candidato a qualquer Castália, dizia, mas sem o risco do nefelibático alheamento estético-cultural do mundo e da sua realidade vital. Pois não terá o Autor de sofrer — todos os textos e os compromissos práticos que exprimem o comprovam e também a crítica consciência de “o papel dos intelectuais” (págs. 78, ss.) — a provação de uma correcção de destino, como o *Magister Ludi* depois de ouvir Frei JAKOBUS, para fazer suas as palavras daquele na sua carta de renúncia: “o nosso dever supremo e o

meio mais sagrado é manter, para o país e o século, a sua base espiritual, que se revelou também um elemento moral duma eficácia superior — quero dizer, aquele sentido da verdade sobre o qual repousa, entre outras, também a justiça”.

Depois, a linguagem não vai considerada apenas na sua manifestação empírica, objecto tão-só da “teoria linguística” — embora não deixe de ser referida também nessa perspectiva —, mas sobretudo como expressão do sentido através dela e enquanto assim *corpus* de uma cultura, para cujo acesso há-de ser a matriz e básico estímulo. Daí a convocação concordante de HJELMSLEV, ao ponderar ele que com o sistema linguístico se “chega a reconhecer também o humano e a sociedade humana por detrás da língua” e concluir que “é aqui que a teoria linguística atinge o fim que se havia proposto: *humanitas et universitas!*” (pág. 101). Ou seja, mediante a linguagem, com ela e por ela, a possibilidade da cultura e enquanto por sua vez esta o *constituens* da humanidade do homem: “o próprio homem é a cultura” (pág. 61, ss), “a cultura é, em síntese, aquele *quid* que faz do homem... Homem!” (pág. 133) — e posto nos refira G. STEINER a uma actual situação de “pós-cultura”! Pelo que me permitirei perguntar se, partindo da etimologia e passando pelo purgatório da analítica linguística (tantas vezes de um esoterismo teórico, castalicamente demasiado teórico) não deverá sobretudo avultar o plano e a intencionalidade, digamos, da filologia, no seu mais amplo e holisticamente integrante sentido, pois é nesse plano e com essa intencionalidade que a linguagem traz o sentido ao mundo e é pelo sentido fecundada. Sem convocar de novo VICO, não foi a esse nível da linguagem ou pela referência à linguagem nessa perspectiva cultural que o Renascimento humanista se deveu antes de mais a filólogos? Não é tão-só com esse sentido, aquele que também possibilita o sentido, que HEIDEGGER, após a *Kehre*, primeiro na *Brief über Humanismus* e depois nos seus *Unterwegs zur Sprache* postulou que “die Sprache ist das Haus des Seins” (como, aliás, FERNANDO PAULO não deixa de invocar, pág. 62): “Das Sein von jeglichen was ist, whont in Wort. Daher gilt den Satz: Die Sprache ist das Haus des Seins” (*Das Wesen der Sprache*, 156); “Haus des Seins ist die Sprache, weil sie als die Sage die Weise der Ereignisse ist” (*Der Weg zur Sprache*, 255)? E não foi ainda nesse plano e nesse sentido que GADAMER se propôs a fundamentante reconstituição filosófico-cultural que daria essencial universalidade à

hermenêutica, a qual seria hoje como que uma nova *philosophia prima*? Teria sido também por acaso que o fundador da científico-culturalmente decisiva Universidade de Berlim, HUMBOLDT, era um filólogo? Então, há que tomar a sério a advertência de GEORGE STEINER contra o “macabro exercício de anatomia acadêmica que (...) jugula e desfigura nas grelhas de análise” o sentido que importa, advertência que o Autor também oportunamente invoca (págs. 467, ss. e 141) —, quantas vezes exercício esse de que se ocupam, só sabem ocupar-se, as “almas segundas” da crítica analítica universitária, como igualmente as diz STEINER. Há que tomar a sério essa advertência e não arriscar apenas o “trajecto interpretativo das estruturas de superfície para as estruturas de profundidade” que vimos insinuado (pág. 138), já que, se esse percurso não for dominado criticamente por uma dialéctica mais exigente que não perca a “superfície” do sentido e a ela fundamentalmente volte, embora porventura esclarecida das estruturas que o possibilitaram, corre-se o risco de uma como que obnubilação semiótico-analítica do próprio sentido. Devemos estar escarmentados pelas análises estruturalistas de *Os Lusíadas* e outros também muito doutos estudos análogos, e eu próprio fiz a experiência de como a analítico-narrativa semiótica dirigida só aos “actants” e aos “algoritmos narrativos gerais” perde o verdadeiro sentido da normatividade (da normatividade jurídica). Por isso também não será equívoca a associação da metáfora (significante) com os “modelos” (já só construtivamente funcionais) — pág. 88, ss.?

Mas linguagem, seja como for, enquanto o HERMES do sentido, da verdade e da justiça — nesta última possibilidade a referiu também ARISTÓTELES — e assim a projectar-se culturalmente numa *Paideia*, e como seu elemento, que potencie, diz-nos o Autor, “uma formação integrada e humanizadora”, “formação integral e personalizante”, tendo por último objectivo “um paradigma de Homem Culto” (v. todo o ensaio n.º 5) e com as três dimensões que nele diferencia, “a dimensão da *teoria*, a dimensão da *prática* e a dimensão *crítica*” (pág. 121, ss.), para ao fim se lograr o saber, a cultura e os valores (v. pág. 187).

E tudo isto, e assim, para alimentar e culminar numa pedagogia — FERNANDO PAULO é fundamentalmente um pedagogo — por que haverá de formar, possibilitar humanamente os homens a sê-lo verdadeiramente. Mas pedagogia da liberdade e em liberdade, acentue-se: “A liberdade de todos os dias podermos ir construindo as nossas aprendiza-

gens, segundo o ritmo de que em cada momento formos capazes, rejeita a 'imposição' burocrático-legalista de fronteiras e baias arbitrárias e *contra naturam*. Ajudar, com dedicação e respeito e com inteligência, sensibilidade e afecto, a ser mais e a ser melhor é o único 'código' capaz de garantir o sagrado direito que todos temos de nos irmos modelando, construindo e crescendo diferentemente. Saibam os nossos professores assumi-lo com a inspirada criatividade dos poetas!..." — Pedagogia cuja "razão-de-ser maior" é assim "de natureza ontogenética, antro-po-sociológica e mundividencial" para que cada um "segundo as suas reais capacidades, possibilidades e ritmos" adquira "a ipseidade alterídica do seu ser e do seu destino" (págs. 204, 206-207). Extensa antecipação esta à leitura que se justifica: não podia ser dito melhor e com maior força de convicção sobre o sentido profundo e último desta colectânea com que FERNANDO PAULO nos brindou — é afinal a procurada "verdade do homem" o que visa em regulativa e essencial referência.

Temos deste modo e sem mais resolvido o problema humano-cultural que hoje aos homens, nesta nossa civilização decadente, tão urgente e vitalmente se põe? Certamente que não. Mas a leitura reflectida desta colectânea, rica e esclarecida, convocante e optimista (todo o pedagogo o será por "natureza"), com atenção às suas propostas e abertura compreensiva ao seu testemunho, dar-nos-á um grão de fermento que, com muitos outros necessários no mesmo sentido, levedará as condições para esse objectivo — que não é senão "o de recuperar o quanto de humanidade houvermos perdido", como no-lo diz também ERNESTO SABATO a terminar o seu "*Antes del fin*". Por isso há que assinalá-lo e louvá-lo. É o que muito gratamente aqui faço.

A. Castanheira Neves