

# O SER PRÁXICO — RUPTURA E PROJECTO!

**Manuel SÉRGIO**

Professor de Universidade Técnica de Lisboa  
Professor visitante da UNICAMP

“No homem, a escolha não é entre dados,  
mas entre possíveis.”

Roger Garaudy (Marxismo du XX<sup>e</sup> siècle)

## 1. A DIALÉTICA EM HEGEL E NO MARXISMO

A dialéctica foi diálogo, arte da discussão, colóquio e debate. O que foi a prática socrática da Filosofia senão uma dialéctica dialogante (1)? Mas não um diálogo meramente palavroso e retórico, dado que começa desde logo por colocar-se nos termos de uma procura de inteligibilidade para o real. É a realidade objectiva que, nos seus diferentes aspectos naturais, sociais, do pensamento, etc., se apresenta como problema e como suscitadora de problemas, nomeadamente no que diz respeito à compreensão e domínio do seu devir, da sua multiplicidade, das suas contradições” (2). A dialéctica questionava então os homens e as coisas, procurando uma inteligibilidade para o real: era, por assim dizer, o caminho que forcejava por levar-nos do fenómeno à essência!

Depois da Antigüidade e tendo mesmo em consideração o tratamento kantiano da dialéctica (onde a contradição não constitui o real, porque é tão-só inerente à razão cognoscente e às suas próprias limitações) são hegel e Marx os interlocutores privilegiados (e clássicos) para um tema deste jaez. No prefácio da **Fenomenologia**, Hegel grafou: “segundo a minha maneira de ver (...), tudo depende deste ponto essencial — aprender a exprimir o verdadeiro, não como substância, mas precisamente como sujeito” (3). A tese pervade, se não se labora em fundo erro, três largos afluentes:

1. A identidade do ser e do pensar, desenvolvida até às últimas consequências do idealismo objectivo.
2. Cada coisa é momento de uma totalidade em devir.
3. A omnipresença da razão dialéctica.

De facto, na filosofia hegeliana todo o ser é pensar e no pensar cabe todo o ser. Assim, o real só o é verdadeiramente, se for manifestação do conceito. Fenómeno que não comporte, em si, o conceito não passa de mera aparência, pura **acidentalidade**. Daí o seu engenhoso e apuradíssimo idealismo objectivo: “Hegel era idealista e tal quer dizer que, no lugar de considerar as coisas do espírito como reflexos mais ou menos abstractos da realidade, considerava esta como simples cópia da Ideia” (4). Todavia, “tudo o que nos rodeia pode ser considerado como um exemplo do dialéctico. Sabe-se que todo o finito, em vez de ser algo de fixo e de último, é mutável e transitório. Isto não é senão a dialéctica do finito, pelo qual ele (o finito), enquanto em si é diferente de si próprio, também é lançado para fora e para além daquilo que ele imediatamente é e torna-se no seu contrario” (5).

Efectivamente, cada coisa é, no discernimento hegeliano, momento de uma totalidade em devir. A uma visão imediatista, o ente não é verdadeiro, pois que o empurram para longe dessa totalidade (em devir) a que pertence e na qual se explica. Demais, cada ente finito transporta consigo mesmo o seu contrário — o conceito é intrinsecamente negativo (por isso, ele é fonte de progresso e movimento). Desta forma, a verdade não coincide com o fenoménico, dado que só se define ao nível do todo. **Processo, Contradição e Totalidade:** eis aí as três categorias em que abunda a dialéctica hegeliana. Embora numa linha de raciocínio em que o pensar precede o ser e em que a íntima relação entre o ser e o não ser deriva da sua mútua pertença a uma unidade mais ampla e fundante.

Karl Marx, confluindo para o mesmo objecto de análise (e procurando tornar inteligível o curso da História, como o tentara Hegel) escreveu: “O meu método dialéctico não somente difere, na base, do método dialéctico, mas é mesmo o exactamente oposto. Para Hegel, o movimento do pensamento, que ele personifica sob o nome de Ideia, é o demiurgo da realidade, a qual é apenas a forma fenomenal da Ideia. Para mim, ao contrário, o movimento do pensamento não é outra coisa que o movimento real, transportado e transposto no cérebro do homem” (6). Também da dialéctica marxista emergem as categorias **Processo, Contradição, Totalidade**, mas com as seguintes e enormes diferenças:

- É na sociedade e nas suas instituições que as contradições se fundamentam e não como postulação teórica, dado que a própria realidade é contraditória;
- A dialéctica subjectiva é o reflexo da realidade objectiva, nomeadamente do motor da história, a luta de classes (é do conhecimento geral a peremptória afirmação de Marx, logo no início do **Manifesto do Partido Comunista**: “A História de toda a sociedade até os nossos dias é a História da luta de classes”).

Em Lenine (o seu nome de baptismo era outro: Vladimir Ilich Ulianov), nascido em 10 de Abril de 1870, em Simbirsk, cidade ribeirinha do Volga, a tese salta indubitável: é a dialéctica das coisas que produz a dialéctica das ideias e não o inverso. O conceito existe como forma superior de reflexo e designa uma apropriação inesgotável e permanente do mundo exterior pelo pensamento. Após leitura cuidada do livro **Materialismo e Empiriocriticismo**, publicado em 1909 (7), julgo poder resumir assim a gnoseologia leninista:

- Anterioridade da matéria em relação ao espírito;
- É a matéria que, agindo sobre os órgãos dos sentidos, produz a sensação (aqui reside a objectividade da sensação);
- A sensação é função do sistema nervoso (aqui reside a subjectividade da sensação);
- A sensação é subjectiva pela forma e objectiva pelo conteúdo;
- O conhecimento é o reflexo subjectivo da realidade objectiva;
- O conhecimento é um processo histórico em permanente desenvolvimento, em constante dialéctica;
- O conhecimento é condicionado pela prática (onde se inclui a actividade social de produção);
- O conhecimento nasce e desenvolve-se com a linguagem.

Uma intenção subjacente comum a qualquer epistemologia de índole marxista-leninista nota-se na vontade de tornar intocável a **teoria do reflexo**. O reflexo permite a relação dialéctica do organismo com o meio circunvolvente, ou seja, a orientação na realidade, a adaptação à realidade e a acção sobre a realidade. A verdade é a forma suprema do reflexo subjectivo da realidade objectiva, na consciência humana. Sartre, interlocutor privilegiado do marxismo, afirmava que os marxistas pretendem tão-só totalizar, ou melhor: tomar o particular pelo universal. Demais, “o motor de toda a dialéctica é a ideia de totalidade. Os fenómenos nunca são aparições isoladas; quando se produzem em conjunto é sempre na unidade superior de um todo e estão ligadas entre si por relações internas, isto é, a presença de um modifica o outro, na sua natureza profunda” (8). E assim à **Totalidade, Contradição, Processo** deverá ainda acrescentar-se o **Reflexo e a Prática**: afinal, as cinco categorias indispensáveis à compreensão da filosofia marxista. É que a inteligência humana **reflecte** um **processo** material, dentro de uma determinada **totalidade**, onde o homem exercita e realiza, dialecticamente, a sua actividade transformadora (ou prática).

E qual a razão por que o devir é ininterrupto? Porque uma **contradição** insanável anima, impulsiona a sociedade. Nela, a **luta dos**

**contrários** chama-se **luta de classes**. “Esta importância da contradição escapa a Descartes e mesmo a Kant (para não falar em Augusto Comte). Só Hegel se apercebeu do facto; Marx aplicou, em seguida, a hipótese hegeliana à análise da realidade social, económica e política e comprovou a sua profunda veracidade”. Na realidade, a kantiana antitética transcendental resulta de um puro conflito entre enunciados, sem qualquer comprovação da prática. É o mesmo Kant a dizê-lo: “**Die transzendente Antithetik ist eine Untersuchung über die Antinomie der reinen Vernunft, die Ursachen und das Resultat derselben**”, traduzindo: “A antitética transcendental é uma investigação acerca das antinomias da razão pura, suas causas e seu resultado” (10). O próprio pensamento, reflexo dos factos, é muito mais do que um **logos** impessoal, neutro, porque mergulha as suas mais fundas raízes na dialéctica objectiva do mundo material. A **tese 11 sobre Feuerbach** confirma-o e a dialéctica (e a totalidade) teoria-prática torna-se evidente.

A luta de classes é o motor da história, tanto ao nível do material como do espiritual, não só porque da tese idealista da anterioridade absoluta do pensar sobre o ser já poucos (ou nenhuns) se abeiram, mas porque não há ideias destituídas de fundamento material. Aliás, como seria possível que o acto libertador da luta de classes se resumisse tão só à esfera da especulação, da subjectividade, da teoria? Para onde quer que se deite a vista, a luta de classes tem a ver com a prática, a qual não se refere a qualquer acção do indivíduo, por mais ruidosa que seja. A prática é essencialmente produção e luta de classes.

### 1.1. A Unidade Prática-Teoria

A dialéctica marxista nasceu nos alvares da Primeira Revolução Industrial. Porque tudo o que se possui sem esforço representa um insulto à fadiga dos que nada possuem, a luta de classes parece (até eticamente — seria preciso lembrar a **teologia da libertação?**) inevitável, surgindo o proletariado (os explorados) como agente histórico e tornando-se o factor necessário de mutabilidade e diferença, na Sociedade e na História. Qualquer totalidade, para evoluir, precisa de uma contradição dialéctica, o que leva a dizer que os contrários são indissociáveis da unidade que constituem. Como Marx e Engels o assinalam n’A **Sagrada Família**: “Proletariado e Riqueza são contrários. Eles constituem, como tal, um todo” (11). Conquanto em luta, ambos pertencem à mesma totalidade. Outro tanto acontece em relação à unidade prática-teoria. Teoria (do grego **theoria**) quer dizer **visão**, visão compreensiva de um ser distinto do sujeito cognoscente. A teoria, porém, é antes de tudo tributária da ideia de Verdade, no sentido de uma conformidade ou adequação do pensamento a uma coisa, como já o entendiam os escolásticos. Um saber puro, exclusivamente por

via teórica, torna-se impossível, porque o saber não se constitui acima ou à margem de situações históricas concretas. Há 16 anos já, Armando Castro (pioneiro e mestre da epistemologia, no nosso País) chamava a atenção para as raízes sociais de toda a actividade intelectual, não só porque delas parte, como também porque à sociedade se dirige: "o significado do esforço de alargamento do conhecimento, de novas conquistas cognitivas, tanto no que respeita à realidade natural como à realidade social, há-de estar ao serviço dos homens, ampliando a panóplia dos seus meios de intervenção e de orientação no mundo, tendo em vista a conquista de um bem estar crescente" (12). Assim (e prosseguimos na linha do pensar marxista) todo o saber é um reflexo da prática, numa indescernível unidade (e totalidade) prática-teoria, em que a teoria é o guia crítico da prática e esta o processo material de produção e transformação onde a teoria radica. Nesta conformidade, a teoria nasce da prática, a teoria acompanha a prática e, devido à sua autonomia relativa, a teoria antecipa e perspectiva uma prática nova.

Neste passo poderá deitar-se um olhar atento para as críticas que têm desabado sobre o pensamento marxista, provenientes de autores de prestígio incontroverso. Jacques Monod (1910-1976) taxa de **animistas** a Teilhard de Chardin, a Bergson e a Marx. Segundo ele, a característica do animismo "consiste numa projecção, na natureza inanimada, da consciência que o homem tem do funcionamento intensamente teleonómico do seu próprio sistema nervoso central" (13) — que o mesmo é dizer: o animista projecta nos seres inanimados algo semelhante à sua mesma vida consciente. Fazer da contradição dialéctica a "lei fundamental de todo o movimento, de toda a evolução, nada mais é do que tentar sistematizar uma interpretação subjectiva da natureza que permita descobrir nela um projecto ascendente, construtivo, criador. Trata-se de uma projecção animista, imediatamente perceptível, sejam quais forem os disfarces" (14). Desde Platão até Hegel e Marx, os grandes sistemas filosóficos propõem todos todos ontogéneses simultaneamente normativas e explicativas. "Para Marx, como para Hegel, a História desenrola-se segundo um plano imanente, necessário e favorável" (15). Ora, "o homem sabe enfim que está só na imensidade indiferente do Universo, donde emergiu por acaso. Nem o seu destino, nem o seu dever está escrito em qualquer parte" (16).

Sartre não rejeita absolutamente o marxismo, mas apenas alguns dos seus aspectos idealistas. Se o marxista defende a dialéctica (e acintosamente) como a lei do Universo, descamba no idealismo dogmático, dado que o princípio absoluto de que "a natureza é dialéctica" não se verifica (17). A lógica do marxismo assemelha-se à de Kant, quando fala das ideias da razão, reguladoras do pensamento, mas que nenhuma experiência justifica. Karl Popper discorda frontalmente da teoria dos três passos dialécticos (afirmação, negação, negação da negação). Com vocábulos ainda quentes de dura refrega, refere-se a Hegel, em tom sarcástico:

“Hegel realizou as coisas mais maravilhosas” e “com um método acessível, fácil e barato”. O autor da **Fenomenologia** é a fonte de todo o historicismo moderno, que atinge no marxismo “a forma mais pura, mais desenvolvida e mais perigosa” (18). Popper destrava, depois, a língua para acusar Marx de “falso profeta” (19) e o maior historicista de todos os tempos, dada a popularidade e expansão que as suas ideias obtiveram no mundo hodierno. Aborda, sem receios e directamente, a questão: se podemos prever eclipses solares, por que não podemos fazer outro tanto, em relação às mutações sociais? Não se pode, responde, porque o processo histórico depende do saber humano, cujo desenvolvimento não se divisa dogmaticamente. Põe de lado, portanto, qualquer ciência da história (20), a qual, por ser anticientífica, só se realiza com o apoio violento de revoluções — que normalmente desembocam numa “violência, cada vez maior, que finda por destruir a liberdade” (21). A dialéctica não passa de uma tradicional teoria descritiva, que não chega ao cerne das questões. Hegel e Marx (quem o diria?) constituem um cenáculo de idealistas, racionalizando ortodoxamente o real...

## 2. O HOMEM COMO PRÁXIS

“A atitude primordial e imediata do homem face à realidade não é a de um abstract sujeito cognoscente, de uma mente pensante que examina a realidade especulativamente, mas a de um ser que age objectiva e praticamente, de um indivíduo histórico que exerce a sua actividade prática no trato com a natureza e com os outros homens, tendo em vista a consecução dos próprios fins e interesses dentro de um determinado conjunto de relações sociais” (22). Acredite-se ou não a síntese marxista e no seu método dialéctico (o progresso pela afirmação, negação e negação da negação); aceite-se ou não o marxismo institucionalizado, definido e constituído, no entender abalizado de Michel Henry, na ausência de toda a referência ao pensamento filosófico de Marx (23) — indubitavelmente, o homem faz-se fazendo; transformando atinge ele a consciência de si; o **homo faber** precede o **homo sapiens**. E mais: a concepção marxista do **homem como práxis** e a concepção de práxis como unidade (e totalidade) dialéctica prática-teoria continuam soberamente vivas, embora Marx parta de um tempo que foi o seu e já não é o nosso.

Para Manuel Antunes, o homem como práxis significa “em Marx, essencialmente duas coisas:

- que o homem é um ser **normado**;
- que o homem é dialecticamente um ser, na sua acção, **normativo**.

Os homens fazem a sua própria história, não nas condições por eles próprios fundadas, mas nas condições que lhes são dadas. Esta frase de

Marx, no **18 do Brumário**, indica sem sombra de dúvida que o homem é principalmente um ser **normado** pelo espaço, pelo tempo, pela cultura em que emerge. Mas, nessas condições, ele pode agir, ele deve agir, porque, não existindo o Criador, é o homem que está condenado a criar-se a si mesmo, a criar a sua própria história. Necessidade e liberdade portanto em interação e dependência mútua. Mais: é a **práxis** que precede e explica a teoria, é a acção que precede e explica a reflexão e a contemplação" (24) Marx enfoca a sua filosofia, preferentemente, sobre a acção. Ao invés de Hegel. E tudo isto porquê? ... Porque o homem é um **ser de necessidades** (um **ser de carências**, na expressão de Arnold Gehlen, um **cor inquietum**, segundo Santo Agostinho); porque todo o acto de conhecer supõe necessariamente uma prática social inconfundível.

A alma vestida de luto, diante da campa do amigo querido e ao fazer o seu elogio fúnebre, Engels afirmou: "Marx descobriu a lei do desenvolvimento da história humana descobriu este facto elementar, simples, até aí oculto sob as roupagens da ideologia. Esse facto é que os homens, antes de se ocuparem de política, de ciência, de arte, de religião, têm necessidade, antes de mais nada, de comer, de beber, de se vestir e de se alojar. A partir daí é que deriva a produção dos meios materiais de existência.

A partir daí é que se eleva o grau de desenvolvimento económico de um povo ou de uma época, desenvolvimento que constitui a base de onde se deduzem e se explicam todas as instituições do Estado, todas as concepções jurídicas, a arte e mesmo as ideias religiosas dos homens" (25). O homem é ser de necessidades... que não são unicamente materiais, que envolvem também aspirações à plenitude da reflexão crítica, ao amadurecimento especulativo, ao vértice das possibilidades de criatividade cultural, ao sonho — essa "fome alimentado pelo gosto do pão imaginado" (26) — e ao amor. Mas, que não sendo exclusivamente materiais, começam por ser realmente materiais.

Donde, o primado da prática em relação à teoria. O que não quer dizer a instrumentalização da teoria pela prática e, sim, a radicação prática da teoria, numa base real do viver e conviver humanos. Por outro lado, será possível teorizar sem ter em conta as condições materiais que a permitem? Será por mero acaso que os grandes revolucionários se contam entre pessoas advenientes dos estratos burgueses? É que, sem um certo TER, não se pode SER! No entanto, repete-se, a **práxis** só pode perceber-se num horizonte de unidade onde cabem o sensível e o inteligível, o biológico e o cultural, a teoria e a prática, o indivíduo e a pessoa. Como estamos longe do processo platónico, consistente na cesura, na dicotomia, em divisões insanáveis! Tendo como campo de aplicação a natureza e a história, e na criação incessante de objectos, de formas, de significações, na **práxis** está o homem todo e todos os homens numa complexidade incindível e totalizante.

Poderá escrever-se, sem qualquer receio, que a **práxis** é a esfera do humano, visando o (ou em pleno) acto criativo e transformador e portanto onde o plano teórico-consciente adquire posição indispensável na unidade dialéctica. E a todos os níveis: pois não é verdade que “sem teoria revolucionária não há movimento revolucionário” (27)? Afirmações intemperantes e tumultuárias têm procurado arredar a teoria do momento inicial da prática. Ora, se é verdade que a teoria, encerrada em si mesma, não goza de um poder determinante sobre a realidade objectiva, a **práxis** é humana, assume carácter antropológico e crítico porque, integrando nela a teorização, é fonte de sentido e horizonte de compreensão do real. Estamos no mundo, interrogando, construindo, agindo e sabendo. A **práxis** não poderia assim suprimir uma actividade teórica, antes a supõe como inalienável capacidade humana de transcender o âmbito do experiencial.

A história não goza de uma continuidade tranquila, idílica e umbrosa. Avança qualitativamente por rupturas, suprimindo (sob um vendaval de **novitatis voluntas**) e superando (com inteligência e liberdade). Há cento e tantos anos (o tempo de Marx) a hora pertencia à luta de uma classe explorada (desprezada por muitos daqueles que diziam seguir aquele Homem-Deus que a si mesmo se chamou “filho do operário”). Era a exaltação da prática revolucionária, da existência e do concreto, em detrimento dos fumos especulativos, da essência, do abstrato. Marx, fiel às necessidades mais prementes do seu tempo, acentuou por vezes o papel da prática, dando ao olvido a relação complexa da teoria com a prática. Ele próprio se afirmou consciente de que lhe era dado participar numa viagem da História: “Não mudamos as questões seculares para questões teológicas; transformadas as questões teológicas em seculares. A História dissolveu-se na superstição, ao longo de muito tempo; nós agora reduzimos a superstição à História” (28). E no atinente à relação prática-teoria não escondeu palavras de impressionante vitalidade e audácia: “Sem dúvida, a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, o poder material tem que ser abatido através de um poder material. Simplesmente, também a teoria se transforma em poder material quando se apodera das massas” (29). **A arma da crítica não pode substituir a crítica das arma** – na realidade, a Marx interessava, sobre o mais, transformar praticamente a sociedade injusta onde uma classe vegetava oprimida, rejeitando ao mesmo tempo o essencial da gnosologia hegeliana. “Marx e Engels transferem o centro dos interesses filosóficos da **prática** como realização da essência racional autónoma do homem para a **práxis** como prática social material” (30). No entanto, a unidade do subjectivo e do objectivo que Fichte situara no “eu absoluto” criador e Schelling na “razão absoluta” e Hegel na “Ideia absoluta”, o marxismo coloca-o na **práxis** onde o subjectivo e o objectivo cabem... integrais e superados!



### 3. DA PRÁXIS À RUPTURA E PROJECTO

A razão pura, teórica, apostada na lógica implacável de uma razão fundante de si mesma, absorvera, quase completamente, o que a práxis tem de específico. Desde que Aristóteles, no Livro A da **Metafísica**, afirmara que o homem por natureza tende para o saber, logo se concluiu que ele encontraria a realização plena na vida teórica. São Tomás de Aquino escreveu, no **Proémio ao Comentário à Metafísica**: “Todas as ciências e artes se ordenam para um único fim que é a perfeição do homem, isto é, a sua felicidade”. E ainda: a ciência mais intelectual é aquela que “versa sobre os objectos de maior inteligibilidade” (31). São Tomás de Aquino inclina-se para a hipótese de subordinar todas as ciências à filosofia primeira, ou metafísica, e esta à felicidade e perfeição do homem. Com Descartes a filosofia deixa de especular sobre o ente enquanto ente, como Aristóteles pretendia, para debruçar-se sobre o homem enquanto ser pensante. Com o prestígio imparável das ciências da natureza e da matemática, Kant faz resultar o conhecimento da aliança de uma intuição com o conceito ou categoria a priori do entendimento. A intuição dá o conteúdo e a categoria a necessidade e universalidade. Enfim, o homem buscava compreender-se num mundo que não era o seu, dado que não se abria até aos horizontes de uma experiência total. Dissociada a experiência da razão (no plano ontológico, com Descartes; no plano epistemológico, com Kant) o homem denunciava o estancamento das nascentes criadoras que a **práxis** oferece.

Só que a **práxis**, quer preleccionada nas Universidades, quer cravejada nos programas partidários, têm-na concebido, com exclusividade, em termos de rendibilidade e de produção. Ora, este carácter constitutivo da actividade humana não deve levar-nos à renúncia de encontrar outras formas e modalidades em que a mesma se desentranha. Se a **práxis**, conforme o adverte o pensar marxista, é principalmente produção e luta de classes, ao ângulo de visão daqueles que se apostam em contraditá-lo, não vai muito mais além. Frequentemente, esconde-se em tocas que nem o marxismo institucionalizado visita. Tenha-se em conta que, num mundo descentrado de uma fundamentação radical da vida, também no **Ocidente** dito **cristão** se pretende resolver os problemas humanos “como se resolve uma linha de transmissão”, na expressão feliz de Gustavo Corção, no seu livro **A Descoberta do Outro...**

Mas nas próprias fileiras marxistas (e sem negar o cerne do **novum** que em Marx se perfila) tem havido quem se preocupe em ultrapassar (integrando-a) a visão **produtora** do homem e da vida — entre outros motivos para que a produtividade se encontre efectivamente ao serviço do Homem e não ao serviço dos tentáculos exploradores e alienantes, vistam eles as roupagens que vestirem! Onde reside a flagrante actualidade da mensagem de Ernst Bloch senão fazer da **utopia** uma categoria filosófica,

um estímulo à prospecção dos possíveis? Será, por isso, menos “filósofo da revolução” como o acusam alguns de peculiar sensibilidade? Afigure-se-me o contrário, pois o que se respira, na sua obra principal, **Das Prinzip-Hoffnung** (o princípio-esperança), ou noutro, **Thomas Münzer, als Theologe der Revolution** (Tomás Münzer, como teólogo da revolução), ou mesmo no seu primeiro livro, surgido em 1918, **Geist der Utopie** (Espírito da Utopia) e afinal em todos os seus escritos, senão a possibilidade de transgressão pela Esperança contra o racionalismo ambiente? A fome, para este lucidíssimo analista do humano, é o primeiro momento da “consciência antecipadora” e a “energia elementar da esperança”, pois que a forma “não é apenas um facto sócio-económico, mas uma das características da antropologia. Ao tomar consciência da sua fome, o homem compreende-se imediatamente como ser a quem falta o essencial e, por conseguinte, projectado para um futuro sempre renovado onde tem a certeza de poder satisfazer-se. Compreende-se como ser de carência, imperfeito, inacabado” (32). E ao anelar por um futuro melhor, todo ele vivendo de um dinamismo de transformação da sociedade injusta, o homem não se queda tão-só pelas dimensões do **trabalho** e da **economia**, visto que há uma dimensão espiritual na pulsão da fome. No homem, a fome é tanto fisiológica e material como psicológica e espiritual. Não é verdade que o excesso de bens materiais mais escravizam do que libertam o Homem e, por consequência, pode morrer-se de **fome**, rodeado de iguarias?

**Ser prático é ser com.** Transformar implica os outros ou, por outras palavras, supõe uma **relação dialógica recíproca**. E é nesta relação do eu-tu (ou do **eu-transcendência**) quando o homem renuncia ao isolamento, ao egoísmo e aceita um diálogo onde não há mais a relação **sujeito-objecto** porque se assume a relação **sujeito-sujeito**, que o homem encontra a possibilidade de transformar e transformar-se. A pessoa vive numa tensão entre o **ser-em-si** e o **ser-para-o-outro**, mas quem duvida que, na relação **eu-tu** se inicia uma abertura nova e originária, baseada na “virgindade de toda a revelação” (33)? Quem não sentiu ainda que o **ser** do homem, ao pedir o **encontro-com-o-outro**, alia a máxima individualidade com a máxima universalidade, quero eu dizer: caminha (sem delas abdicar) para além das necessidades materiais e morrendo de uma **fome** que nenhum pão do mundo pode sossegar?

O homem não está ordenado linearmente a qualquer produção (**poiésis**), senão que é actividade que só se basta numa **práxis** portadora consigo de um contrapeso de esperança, sonho e poesia, que lhe permita ser livre entre as rodas dentadas da máquina impessoal da tecnologia e da massificação. Por isso, da **práxis**, essa **totalidade global** (34), como lhe chamou Armando Castro, é sempre de esperar:

- uma **ruptura** com um mundo e um tempo sem finalidade, que esgota a esperança no espaço limitado do próprio crescimento;

— um **projecto** em que os fins não se deduzem tanto do passado ou do presente, porque o homem só o é verdadeiramente quando pela fé se transcende.

A religião, que Rodolfo Otto estudou, servindo-se dos instrumentos da crítica histórica, não é só o **numinoso** e os dois aspectos em que se desdobra (o **mysterium tremendum** e o **mysterium fascinans**) ela é também um elemento estrutural da consciência, porque não há ser humano que possa viver absolutamente des-sacralizado. O homem precisa (e procura) **estabilidade, confiança e nítida referência a normas arquétipas ou a valores** — que a razão, exibindo-se com rópia, acoiará de ambíguas, mas que o homem não considera, em alternativa ao que **está-aí**, como coisas periféricas ou secundárias. O **homo religiosus** é o homem que se procura, para além do que se vê, porque se encontra em constante desacordo com o mundo da circunstância. É o homem que se sente religado ao **sagrado**, ao **divino** e, por consequência, sempre re-começa!

O ser **práxico** faz, com amplitude, a síntese objectivo-subjectivo (frente à antinomia materialismo-idealismo) que nos permite compreender, na complexidade e no todo, o interior dos seres, o sentido que os move, a unidade que os mantem. O **ser práxico** (ser de carência e de necessidades) não foge da práxis social e material; não se conforma com a terra para os ricos e o céu para os pobres; não discreta pomposamente sobre os direitos do homem, sem se preocupar com as condições sociais que ao homem permitem viver com honra e dignidade; não inventa fogueiras expiatórias para o corpo prostituído e confessa-se rendido e distribui louvores, diante do corpo coisificado no trabalho — o **ser práxico** faz a síntese e, portanto, ao considerar-se uma tarefa a realizar ultrapassa os determinismos do conhecimento científico e abre-se à emergência desmedida da subjectividade, onde a transcendência, se é um atributo de Deus, é também um atributo do homem. O **ser práxico** faz e interroga, pergunta pelo real e pelo u-tópico, numa perspectiva onde cabe, com carácter de indispensabilidade, como diria Roger Garaudy: “um feixe de projectos, de possíveis, de esperança, de liberdade” (35).

Roger Garaudy, aliás, no seu habitual tom, menos magistral e mais especulativo, fervoroso e estimulante, merece aqui especial chamada. O seu **iter** espria-se pelos lugares mais inesperados, numa atitude de coerência exemplar, de adesão plena a uma transcendência, a uma realidade maior, que já se antevê, num tempo, qual o nosso, de transição, isto é, de crepúsculo e de aurora. Crepúsculo da **libido sentiendi**, da **libido sciendi**, da **libido dominandi**; aurora, porque em radical transformação. O diálogo que Garaudy sustenta com filósofos não marxistas, desde o seu livro **Perspectives de L’Homme** (1959), não deverá entender-se como mero valor metodológico, mas com significação de princípio: o diálogo representa a forma por excelência civil de confronto humano; sem diálogo, não há

interdisciplinaridade, progresso cognitivo, desenvolvimento humano. Roger Garaudy foi marxista-leninista-estalinista. Bazofiava então convicções ortodoxas (veja-se **La Théorie Matérialista de la Connaissance**, PUF, 1953). Cedo sujeitou a sua ortodoxia a graves desvios, no entender de alguns, nomeadamente quando o XX Congresso do Partido Comunista da URSS (1956) o desperta do sono dogmático. Afinal, no marxismo, o estalinismo fora uma célula que se malignizou, afinal (o que é pior) a “verdade” desentranhara-se em toda a sorte de crimes e de sucessivos traumatismos.

Acumulou então, no trato com filósofos da estirpe de um Teilhard de Chardin, de um Blondel, de um Mounier, de um Gabriel Marcel, argumentos persuasivos para abranger, nos seus estudos, não só o homem produtor, mas sobre o mais o homem criador. A subjectividade transforma-se no tema seu preferido, ou seja, passa a realçar a iniciativa do homem como criador de si mesmo e da história, ao mesmo tempo que, na sedução do renovo e na euforia do risco, faz da criação artística o ponto mais alto da criatividade humana. Daí que, neste período, publique as suas principais obras de estética: **Du surréalisme au monde réel: l’itinéraire d’Aragon** (1961); **D’un réalisme sans rivages** (1963); **Pour un réalisme du XXe. siècle** (1967). Historicamente, o problema da subjectividade coloca-se, com particular acuidade, nas épocas de crise, em ambientes de expectativa pânica, quando ao patriotismo contemplativo do Passado se antepõe a procura de um Futuro que restaure em plenitude o **novum** que o desenvolvimento exige e a cultura conduz; e que se empenhe numa visão e construção do amor como experiência do Absoluto. Emergência da subjectividade descobre Garaudy no surgimento do cristianismo, quando o Império Romano se desmorona com fragor (veja-se **De l’anathème au dialogue. Un marxiste tire les conclusions du Concile**, 1965). A liberdade, em Cristo, não é tanto a consciência da necessidade como a participação no acto criador.

A ruptura oficial com o Partido Comunista Francês evidencia-se nos livros **Toute La Vérité** (1970), **Garaudy par Garaudy** (1970), **Reconquête de l’espoir** (1971). E uma vez mais o anima a convicção de que o marxismo deve fugir do fatalismo e da rigidez estalinistas e haurir, em com-córdia e sim-patia, o que há de melhor nos valores cristãos, arrancando do princípio que o marxismo ficaria mais pobre, se Santo Agostinho, Santa Teresa de Ávila ou Blaise Pascal se lhe tornassem estranhos. A partir daqui acordam nele a **ruptura e o projecto** — duas palavras que saem a terreiro, constantemente, nos seus escritos, de 1972 em diante. Os seus livros **L’Alternative** (1972), **Danser sa Vie** (1973), **Parole d’Homme** (1975), **Le Projet Espérance** (1976), **Que dites-vous que je suis?** (1978), **Appell aux vivants** (1979), **Il est encore temps de vivre** (1980) e **Promesas del Islam** (Barcelona, 1982) — visam restituir um rosto à esperança dos homens, através da “emergência da **subjectividade**” e da sua “dimensão fundamental e mais irrecusável: a **transcendência**” (36). Pela transcen-

dência, "Deus é uma dimensão do homem, Deus entra na definição do homem como destruidor de limites e fronteiras, como abertura permanente à invenção do futuro" (37). Em suma, aludir à existência de Deus significa dizer que: o homem ultrapassa infinitamente o homem; o seu futuro não resulta apenas de causas e condições já existentes, porque "a vida humana não é uma evolução necessária, não é o desenvolvimento duma essência (...) mas abertura ao irredutivelmente novo" (38). A **transcendência** é a "presença do futuro do homem", a "descoberta de novos possíveis" (39). E, ampliando Ernst Bloch, escreve: "o possível faz parte do real" (40)!

No tempo em que verbalizava ordens partidárias, pintava a "teoria do reflexo" em jubilosas cores; agora o conhecimento é, ao mesmo tempo, para ele, **reflexo e projecto**, mas conferindo prioridade ao sujeito cognoscente, ao seu **projecto**, à sua construção de modelos. A noção de **modelo**, que ele tão claramente explicita nas obras *De l'anathème* au *dialogue*, *Marxisme du XXe. siècle* e *Le grand tournant du socialisme*, implica a união indissolúvel do reflexo e do projecto e desmonta as certezas do dogmatismo, dado que "o homem é antes do mais um projecto" (41) Por conseguinte, "o fundamento teórico de uma revolução já não pode ser, a partir de agora, uma lei de correspondência das relações de produção e das superestruturas políticas (...) mas uma lei de **transcendência** que exige procuremos os nossos fins (...) numa sabedoria infinitamente mais vasta, que nos permite pensar com os homens de todos os outros continentes, o conjunto das nossas relações com a natureza, com os outros homens, com a totalidade sempre aberta dos possíveis do nosso futuro" (42).

As noções garaudianas de **subjectividade** e de **transcendência** conduzem a **ruptura** com o determinismo fatalista, o dogmatismo e a auto-suficiência e convidam o homem, pelo **projecto** à boa nova libertadora de que tudo é possível, desde a força da solidariedade e a convergência para a comunhão até uma aposta nas possibilidades criadoras, de cada homem e de todos os homens, no amor e para o amor. De facto, sem amor "um homem ou uma sociedade podem funcionar, mas não podem existir" (43). A **práxis** em Garaudy como em Ernst Bloch, une a teoria à prática, a emancipação pelo progresso material à libertação pela **utopia** (E. Bloch) e à fé vivida de um **projecto**. Concebendo a liberdade do homem como independência, Marx concebe a emancipação como luta, pela independência ou, de acordo com Engels, dominação sobre as forças da Natureza e da Sociedade. Porém, o aparelho técnico-científico e o aparelho burocrático, que a humanidade vem construindo, visando (repete-se) a dominação sobre as forças da Sociedade e as forças da Natureza, transformaram-se em intocável **fetiche** e em poderoso **moloch**, exigindo um novo tipo de libertação que, sendo material e epistemológico (a produção do **novo** dá a medida da fecundidade de uma problemática) não deixe de ser também **subjectividade**

a caminho da transcendência. Hoje, o ser **práxico** tem de acentuar uma concepção de fé, não como ópio, mas como fermento de **ruptura e projecto**. Caso contrário, crucificamos o Homem na cruz dos interesses do Ter e do Poder...

Circulou, até há pouco, a ideia que a ciência progredia, de modo linear e acumulativo, como num edifício se coloca teijolo sobre teijolo. Na realidade, o desenvolvimento da ciência desafia a pacatez do continuísmo, porque de um momento para o outro é o surpreso despertar de uma revolução. E revolução acontecida, no pensar de Feyerabend, porque certas regras vigentes, na metodologia científica, se transgrediram. Com efeito, a actividade, nas ciências, supõe também a fabulosa aventura de uma **ruptura** e de um **projecto**. Ao invés, ficaríamos condenados aos parâmetros do dogmarismo, ou até do já visto, do já conhecido. Não há **saber**, se o submergimos num pré-saber de critérios inamovíveis. O desenvolvimento da ciência precisa de **heréticos** com a coragem para inaugurar novos métodos e novas teorias. Não foi Galileu um **herético**, para os empertigados cardeais que o julgaram? Também aqui a subjectividade assume lugar de relevo, pois que a ciência hodierna, se acaso Jean-François Lyotard tem razão, “é um modelo de sistema aberto no qual a pertinência do enunciado provém de ele dar origem a ideias, isto é, a outros enunciados e a outras regras de jogo” (44). A homogeneização opõe-se à subjectividade — que é heterogeneidade por excelência! Depois de Heisenberg ter formulado o **princípio da incerteza** e demonstrado que a subjectividade do observador intervém directamente no que se observa, não há lugar para arredar do conhecimento científico os conceitos de **subjectividade** e de **transcendência**, entendida esta como invenção da verdade por revelar!

Ao evocar-se a presença da subjectividade, no conhecimento científico, não se pretende torná-lo tributário de qualquer tipo de idealismo. O que se pretende referir é que o homem, porque ser problemático e problematizante, deixa na observação, na hipótese, na experimentação, na lei, as marcas da sua elaboração pessoal. Nunca se está diante de factos ou dados **brutos** — “os instrumentos não são senão teorias materializadas. Daqui resultam fenómenos que trazem, por todos os lados, a marca teórica” (45). Imre Lakatos arroja luz sobre este assunto. Para ele (que explica a evolução e o progresso da ciência pela substituição de **programas de investigação**), “um programa de investigação diz-se progressivo quando o seu desenvolvimento teórico se antecipa ao seu desenvolvimento empírico” (46). E assim o sujeito cognoscente e o objecto cognoscível se fundem numa cultura. Em todo o conhecimento, existe uma dimensão antropológica. Talvez seja a partir daí que a ciência actual haja de **reaprender a aprender**...

A vida é dissemetria, desequilíbrio, **ybris**, ou seja, dinamismo, tensão ininterrupta. A vida não se confunde com o ser parmenídeo,

estático e permanente, é, por assim dizer, **dialéctica tensional**, desafia os equilíbrios que, levados até ao paroxismo, constituem sinal de morte e não de vida. Nada tem a ver com **in medio, virtus**, com a lógica monolínear e autocrática. E é a subjectividade, não sujeita ao complexo sócio-discursivo da autoridade das **comunidades científicas** (ou de quaisquer outros poderes), em sintonia com uma prática dialecticamente racionalizada, a representá-la melhor. Não se defende, desta forma, a velha **actio sequitur** esse (a acção segue o ser), nem se aceita a lógica formal que negligencia as contradições em que o real se desentranha. O que se rejeita é uma vida monodimensional, monística e monopolista; o que se denuncia é um **fazer e um saber**, irreductíveis às noções de **subjectividade** e de **transcendência**. Estes cansados de reduzir o **Outro ao Mesmo**, pela sua supressão ou violação. A **subjectividade** rompe a **Lógica do Mesmo**, porque se diz **Diferente**. O dogmatismo e o terrorismo (com tantos prosélitos fervorosos) constituem o derradeiro grito de desespero da razão monológica e monárquico-hierárquica. O reconhecimento da subjectividade consagra a indispensabilidade do diálogo, do **Outro**, da diferença — rumo a um Futuro que não será mais a Eternidade imobilista e passiva, a verdade inalteravelmente absoluta, mas a Liberdade sinónimo de Criação e que, por isso, diferencia, pluraliza e personaliza!

#### 4. CONCLUSÃO

Nesta análise crítica persiste uma ideia fundamental: a **práxis é ruptura e projecto, tanto ou mais do que reflexo!** O marxismo nasce num tempo de colossais desigualdades económicas, na Europa, entre as classes sociais (a encíclica **Rerum Novarum** testemunha-o, de modo insuspeito). O **Capital** de Marx analisa, em profundidade, a produção, o trabalho, a mercadoria; centra-se preferentemente no progresso material. Mas, em muitos países onde se multiplicou e distribuiu a riqueza, onde se introduziu o conceito igualitário de justiça social, onde se intensificou a rentabilidade, onde se rejuvenesceu a velhice e prolongou a existência — nesses países, onde se embalsamaram os homens na esperança de um paraíso, próximo ou longínquo, de bem-estar físico e de fartura económica, não é verdade que se deixaram empalidecer a fé e a esperança e a **neurose noogénica** (V. Frankl) proveniente de uma vida vazia de sentido, se estabeleceu pondo em causa a saúde mental das pessoas? ...

Dá a transformação do existente, a **práxis**, não deva definir-se exclusivamente como um modelo de passagem linear da fome à abundância ou (**quantum satis**) materiais. Sem cair nos extremos feuerbachianos da prioridade absoluta da teoria sobre a prática, nem desligar o **possível** da situação objectiva sócio-económico donde emerge — a **práxis** terá doravante (aliás, na esteira do pensamento conflitual de Hegel, Kierkegaard,

Marx, Nietzsche, Lenine, Freud e do profetismo judaico-cristão) de ser **ruptura** com o Mundo que só administra os meios e **projecto** de um Mundo que engloba a definição dos fins. A dialéctica subjectiva desagua assim na transcendência, no termo da autosuficiência, no acto criador que nos transporta ao amor e ao sonho. No nosso tempo, a hipertrofia do **reflexo** sobre o **projecto** gerou, por lógica imparável, o dogmatismo político e religioso. E há que, na **práxis**, redescobrir a função profética que é, ela sim, o encontro com Deus, na História!

A pedagogia tradicional assinalava a soberania do sujeito, atribuindo à racionalidade uma indiscutível superioridade sobre os restantes elementos que compõem a chamada "natureza humana". Só que o **ser prático**, enquanto **ruptura** e **projecto**, sabe-se menos **razão** e mais **emoção**. O homem é um **animal racional** ou um **animal afectivo**? A própria cultura decorre, com carácter de exclusividade, da racionalidade humana? E por que não da afectividade e da corporeidade? ... Se a educação visa a libertação do Homem, na comunidade, o sentimento, o palpitar do **coração** (no sentido pascaliano do termo) assume também papel de relevo. De acordo com as exigências da pedagogia hodierna, há que respeitar os educandos, como sujeitos, onde matéria, vida e espírito se imbrincam e condicionam mutuamente.

Por outro lado, educar é **ser-com**. E não deve ter-se em conta, unicamente, as qualidades intelectuais do educando, importa que também o educador se distinga pelas qualidades do coração. Como o referia Júlio Fragata: "o educador precisa sobretudo de ter bom coração, que saiba calar com amor, repreender com amor, promover com amor. Uma inteligência, sem verdadeiro amor, não pode ser clarividente, nem eficaz". Na sua forma habitual, o discurso burguês é legislador, ético e pedagógico. Trata-se de um discurso político da classe dominante que apela exclusivamente à **razão**, e menos à subjectividade, porque se é pela **razão** que ela convence, é pela **razão** que ela esquece os **conteúdos** e se detém analiticamente sobre os **métodos**. A **razão**, sobranceira ao tempo e prevalecendo sobre os condicionalismos sócio-económicos, evita as roturas, as contradições e surge arrogantemente **idealista** (anti-histórica), **formal** (anti-dialéctica) e **académica** (a-política). Para ela, a cultura transmite-se, não se renova e recria!

"Segundo o senso latino da palavra, **ratio** — razão — foi entendida como a obra realizada por **reor** — contar, calcular — adentro do contexto das relações jurídicas dos membros de uma sociedade. **Razão** é a conta que se presta de um serviço de que se foi incumbido (...). A **razão** não só não sabe atribuir aos homens senão funções, como não é capaz de ver no homem outra coisa que não sejam funções". Ora, educar não é só racionalizar ou inteligir, é também o desenvolvimento da **omnilateralidade**, entendida esta como consequência do "homem integral" (Aristóteles) e,



por conseguinte, como virtualidade para o homem vir a ser o que não é. E, neste caso, há que imaginar e criar: isto é, não só **reproduzir** (repetir), mas também **produzir** (criar) conhecimentos.

Como ser **práxico**, o homem é tanto um **ser normado**, como um **ser normativo**. Desde que se aceite a ideia que o real só é racional só é real, não surpreende que a pedagogia descambe nos exageros intelectualistas. Entretanto, porque não se reabilita tão-só o **ser do Homem**, através do **ter**; porque "para se fazer algo de grande é mister estar apaixonado" (Saint-Simon); porque sem a imaginação mergulhamos no lodaçal do quietismo; porque a corporeidade tem razões que a razão não entende; porque o homem viveu séculos sem raciocinar, nos termos da ciência indutiva — a pedagogia deve orientar-se estimulando, sobre o mais, a criatividade. "Educar (disse-o Ortega) é educar, no presente, vidas futuras". Com isto, não se esquece que superar corresponde a negar e negar equivale a conversar. Mas sublinha-se que o acto pedagógico, se se isola no racional a-temporal (ao feito carteciano), deixa de mergulhar sadiamente na História — mergulho catalizador de imaginação, ousadia e coragem, donde se divisa a **rotura e projecto!**

## BIBLIOGRAFIA

1. Cfr. MAGALHÃES-VILHENA, V. de — **Le Problème de Socrate; Le Socrate historique et le Socrate de Platon; Socrate et la Légende platonicienne**, PUF, Paris, 1952.
2. BARATA-MOURA, José — **EPISTEME — perspectivas gregas sobre o saber. Heraclito-Platão-Aristóteles**, dissertação de Doutoramento em Filosofia, apresentada à Faculdade de Letras de Lisboa, 1979, p. 584.
3. HEGEL, G. W. F. — **La Phénoménologie de l'Esprit**, T. I., Aubier Montaigne, s/d., p. 17.
4. ENGELS, F. — **Anti-Duhring**, Éditions Sociales, Paris, 1963, p. 56.
5. HEGEL, G. W. F. — **Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse**, 1 T., Vorbegriff & 81, Zusatz 1; TW, vol. 8, 1830, p. 174.
6. MARX, K. — **Le Capital**, t. 1, "Postface de le deuxième édition allemande", Editions Sociales, Paris, 1975, p. 29.
7. Cfr. LENINE V. I. — **Matérialisme et Empiriocriticisme. Notes critiques sur une philosophie réactionnaire**, II, 5, Oeuvres, Vol. XIV.
8. SARTRE, J. P. — **Situações — III**, Publicações Europa-América, Lisboa, 1971, p. 128.

9. LEFEBVRE, H. — **O Marxismo**, Livraria Bertrand, Lisboa, 1974, p. 36.
10. KANT, I. — **Kritik der reinen Vernunft transzendental e Dialektik**, 2. B., 2. H., 2. A.; A. p. 421; B. pp. 448-449.
11. MARX, K.; Engels, F. — **Die Heilige Familie oder Kritik der Kritischen Kritik**, K. IV, Kritische Randglosse Nr. II; MEW, Vol. 2, p. 37.
12. CASTRO, A. — **Ensaio sobre Cultura e História**, Editorial Inova, Porto, 1969, p. 49.
13. MONOD, Jacques — **Le hasard et la nécessité**, Seuil, Paris, 1970, p. 43.
14. Idem, ibidem, p. 51.
15. Idem, ibidem, p. 184.
16. Idem, ibidem, p. 195.
17. SARTRE, J. P. — **Critique de la raison dialectique**, Gallimard, Paris, 1960, p. 124.
18. POPPER, K. — **A sociedade aberta e seus inimigos**, Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1974, p. 89.
19. Idem, ibidem, p. 90.
20. POPPER, K. — **The poverty of historicism**, Oxford University Press, 1972, p. 12.
21. POPPER, K. — **Conjectures and refutations**, Henley, Routledge and Kegan Paul, London, 1972, p. 343.
22. KOSIC, Karel — **Dialéctica do Concreto**, Dinalivro, Lisboa, 1977, p. 11.
23. HENRY, M. — **Marx — I — Une philosophie de la réalité**, Gallimard, Paris, 1976, p. 12.
24. ANTUNES, M. — **Do Materialismo Dialéctico**, in **Brotéria**, Lisboa, Março de 1977, pp. 270-271.
25. IN ANTUNES, M. — ob. cit., pp. 271-272.
26. TORGA, M. — **Diário — X**, Coimbra Editora, Coimbra, 1968, p. 129.
27. LÉNINE, V. I. — **Que faire? Les questions brûlantes de notre mouvement**, I, d; Oeuvres, vol. 5, p. 376.
28. MARX, K. — **Escritos de Juventude**, tr. de Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 1975, p. 31.
29. MARX, K. — **Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie**, Einleitung; MEW, vol. 1, p. 385.
30. MAGALHÃES-VILHENA, V. — **A Teoria, Força Material**, in **Ideia e Matéria (comunicações ao Congresso Hegel — 1976)**, Livros Horizonte Lda., Lisboa, 1978, p. 28.

31. IN PIRES, Celestino — **Crise da Metafísica**, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Faculdade de Filosofia de Braga, Janeiro-Março de 1973, pp. 6-7.
32. FURTER, Pierre — **L'espérance selon Ernst Bloch**, in *Révue de Théologie et de Philosophie*, Suíça, Maio de 1965, pp. 286 e ss.
33. FERREIRA, Vergílio — **Para Sempre**, Bertrand, Lisboa, 1983, p. 226.
34. CASTRO, A. — **A Teoria e a Prática no Acto Cognitivo**, in *Motricidade Humana (Ciência e Filosofia)*, ISEF/UTL, 1985, p. 44.
35. GARAUDY, R. — **Parole d'Homme**, Ed. Robert Laffont, Paris, 1975, p. 157.
36. Idem, *ibidem*, p. 222.
37. Idem, *ibidem*, p. 250.
38. Idem, *ibidem*, pp. 250-252.
39. Idem, *ibidem*, p. 77.
40. GARAUDY, R. — **Alternative**, Ed. Robert Laffont, Paris, 1976, p. 137.
41. GARAUDY, R. — **Le Projet Espérance**, E. Robert Laffont, Paris, 1976, p. 188.
42. Idem, *ibidem*, pp. 189-190.
43. GARAUDY, R. — **Parole d'Homme**, *ob. cit.*, p. 29.
44. LYOTARD, J. F. — **La condition post-moderne**, Minuit, Paris, 1979, pp. 103-104.
45. BACHELARD, G. — **Le Nouvel Esprit Scientifique**, PUF, Paris, 1971, p. 16.
46. LAKATOS, I. — **Historia de la Ciencia y sus Reconstrucciones Racionales**, ed. Tecnos, Madrid, 1974, p. 25.
47. FRAGATA, Júlio — **"Direitos Fundamentais da Educação"**, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Janeiro-Junho de 1983, Braga, p. 12.
48. ENES, José — **Linguagem e Ser**, Estudos Gerais, Série Universal Imprensa Nacional — Casa da Moeda, Lisboa, 1983, p. 72.