

OS HUMANISMOS E A SUA RE-LIGAÇÃO AO HOMEM

*Ernesto Candeias Martins**

Abstract/Resumo/Resumé. Na abordagem hermenêutica neste estudo ao humanismo, pretendemos destacar dois problemas fundamentais, resultantes da reflexão filosófica e educativa sobre esse conceito na modernidade: por um lado uma **perspectiva histórica** ao longo do pensamento filosófico, evidenciando os vários sentidos referenciais do "humanismo"; e, por outro, uma **perspectiva humana** propriamente dita, em que determinamos a possibilidade duma relação da "atitude humanística elevada" com o transcendente ("sobrehumano") e uma "atitude humanística fraca" com o "desumano", empapadas ambas atitudes com concepções filosóficas relevantes.

Introdução

Alguns pensadores actuais, de certos domínios da cultura, continuam a interessar-se pelo "humanismo", como um dever às exigências da "modernidade", aliás da "pós-modernidade", orientando os seus estudos analítico-interpretativos num sentido mais antropológico que filosófico ou sociológico, num subterfúgio de dar um novo significado ao "homem" no presente virtual de futuro. Sabemos que o "humanismo"¹ oferece cada vez mais equívocos e compromissos humanos, neste saber estar com o "outro", em nós próprios "em-sí-mismados" na Humanidade.

* Professor da Escola Superior de Educação Castelo Branco, Portugal.

¹ O poeta Ariosto (1474-1533) designa o nome de "humanista" ao tipo de intelectual formado na leitura dos clássicos, substituindo o de "auctorista" da Idade Média que significava aquele que ensinava a literatura latina antiga. O humanismo foi considerado como uma atitude consistente na estima às letras, no estudo e cultura clássica. O primeiro humanismo surge em Roma, imitando os modelos literários gregos misturado com o cultivo da "humanitas" que referia a expressão das virtudes, artes e filosofia. O homem necessita de alcançar a perfeição, de ser polido, afinado e despedido da sua espontânea erudição. Os humanismos posteriores, renascimento e neo-classicismo apresentaram o arquétipo da "humanitas" como humanização da sabedoria e da concepção autónoma do homem. Será no séc. XVI que se associa ao experimentalismo.

Ao longo da História do Pensamento Humano encontramos muitas versões ou significados referenciais do humanismo, todas elas religando cognitivamente o homem à sua existência, no lugar e no tempo. São exemplos de humanismos: Isócrates / Sofistas e em Sócrates, o humanismo dos estóicos e dos epicuristas, o humanismo cristão de S. Agostinho e S. Tomás, os humanismos de Maquiavelo, Erasmo, Luis Vives, Montaigne e Rabelais, Pascal, etc., incluindo os humanismos portugueses² (embebidos ou não de "saudosismo") de André de Resende, Francisco Sanches, Luis Verney, N. Clenardo, Damião Gois, Ribeiro Sanches, etc.. De todas elas parece persistir a noção de **sabedoria** no conhecimento humano, na consciência, na dignidade/responsabilidade de homem numa entranhável conexão com a "verdade" e com a "vida".

Trataremos, na nossa abordagem hermenêutica, de fundamentar histórico-filosoficamente o problema da relação dos diversos sentidos do conceito "humanismo" na sua **re-ligação antropológica** no tempo e no espaço onde surgiam. Metodologicamente, partimos como objectivo primordial de analisar histórica e comparativamente as suas distintas contribuições ao

²As primeiras manifestações do humanismo português despontam no séc. XV com a educação de D. Afonso V (mestre Estevão Nápoles e Mateus de Pisa). A ida de bolseiros para o estrangeiro, intensificado em Paris, Bordeus, Salamanca, Lovaine e Itália, faz que os estudantes liguem o humanismo inicialmente à corrente italiana (Aires Barbosa, Sá de Miranda). O Colégio das Artes foi uma instituição moderna de ensino preparatório, na época do humanismo (Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra e o de Alcobaça, ministrando aos estudantes os conhecimentos propedêuticos necessários ao ingresso na Universidade.

Os principais humanistas neste séc. XVI foram: André de Resende entusiasta de Erasmo na sua obra literária; N. Clenardo com grandes conhecimentos em linguas clássicas expresso na "Epístola aos Cristãos"; Damião de Góis embebido com humanismo cristão e pelos estudos clássicos. João de Barros com a sua gramática e "Cartilha" para ensinar a lêr e a escrever; Diogo de Teive; Luis de Camões, etc. Alguns destes humanistas afastaram-se do humanismo europeu, influenciados pelos descobrimentos e pelo experimentalismo científico. A Universidade menteve-se alheia aos descobrimentos (excepto Pedro Nunes, etc.), expressando-se melhor pela '**Cursus Conimbricensis**' dos jesuítas.

O Humanista como intelectual esteve desligado da técnica produtiva, não desenvolveu e sistematizou o experimentalismo, de modo que o germe de "humanismo científico", como o designa António Sérgio, não surgiu em Portugal.

Para ampliar este ponto referimos por exemplo:

- CEREJEIRA, M.G. (1949): **O Renascimento em Portugal - Clenardo e a sociedade portuguesa do seu tempo**, Coimbra: Coimbra Ed.;
- HISPANO, P. (1961): **Livro sobre a conservação da saúde**, Porto: Ed., M.H. Rocha Ferreira;
- SILVA DIAS, J.S. (1969): **A Política cultural da época de D. João III**, Coimbra: Publ. da Universidade de Coimbra;

pensamento humano, com uma dimensão eclética nas ideias que sucessivamente irão emergindo no discurso.

A primeira objeção à problemática surge da pergunta:

O que é ou o que foi o “humanismo” no pensamento humano?

Detectamos logo à partida dois sentidos do termo: um sentido lato que o coloca fora do tempo, unido a uma concepção autónoma do homem (lugar no mundo, o destino, as problemáticas da existência humana, etc.) que se insere no esforço valorativo (clássico) da cultura e um sentido restrito que o situa na época, num período determinado da História, da sociedade, etc. Nos “humanismos” chamados clássicos destacamos três coordenadas que justificam a sua própria origem e serão desenvolvidos no primeiro ponto:

- 1) o princípio helénico da livre indagação intelectual;
- 2) o princípio romano da universalidade do Direito;
- 3) o princípio cristão do valor sobrenatural da pessoa humana;

O texto divide-se em quatro pontos, sendo o primeiro uma abordagem histórica dos humanismos desde o período clássico até ao humanismo existencialista e marxista deste século. Seguidamente, no segundo ponto, relacionamos o “humanismo” com as suas dimensões de desumanidade (científico-tecnológica, ideológica, nacionalismos, cultural, etc.) e com o transcendente. No terceiro intentaremos apontar alguns indicadores necessários a uma desejada formação humanística no âmbito educativo.

Nas nossas reflexões finais pretendemos referir a intenção dos humanismos em construir um “homem novo”, mais digno como pessoa e cidadão que faça frente às problemáticas humanas, numa “re-ligação” mais forte à sua própria realidade. O humanismo autêntico apresenta umas notas de incompatibilidade que sintetizamos em quatro pontos:

- a) com a metafísica: valoriza-se uma ideia de totalidade transpessoal (alienada), em que o homem é considerado um simples **instrumento sem dignidade** (exemplo: o idealismo hegeliano);
- b) com qualquer teoria do conhecimento que desconfie do **valor da razão**, como veículo de conhecimento da verdade (SANTOS, 1982: 318-338);
- c) com a antropologia que reduz o homem aos seus instintos e às suas incapacidades de realizar acções correctas ou com êxito pessoal e social;
- d) com qualquer doutrina política, jurídica e social que assente numa antropologia pessimista que impeça a realização dos pressupostos básicos da **liberdade** e da **dignidade humana** (COLES, 1978: 12-360).

Estes elementos químicos ontológicos originam, a nosso ver, duas considerações primordiais: um princípio consensual entre a não separação da **consciência dos valores humanos** e as **infra-estruturas da própria**

existência (Merleau-Ponty, 1960: 287); o abandono do **individualismo** para um plano de **atitudes responsáveis do homem** com os “outros”, com a **história** e com a **cultura** (Concílio Ecuménico Vaticano II, 1979).

Parece fomentar-se educativamente uma nova **consciência social** nas gerações vindouras, criando-se uma **abertura comunicativa com o “outro”**, no respeito à formação pessoal e social de cada ser, como pessoa e cidadão.

Vivemos a difusão de falsas doutrinas e ideias, redutores da esperança humana à simples transformação de estruturas, como se este processo transformador nos leve a uma novo homem mais feliz. Não desprezamos a importância dessas “estruturas” na realidade humana, pelo contrário, mas qualquer alteração deve-se fazer no “interior dos homens”, sabendo que tem no “Ser Absoluto” (Deus) a alegria e a graça que nunca nos abandona. As duas questões fundamentais resultantes dessa transformação pretendem, por um lado, com o estudo da **dignidade humana** e da respectiva análise das suas consequências no processo formativo do homem e do humanismo, com doutrina, ter um **estilo** próprio caracterizador dos homens na sua cultura, no seu tipo de educação (reformas educativas), nos tipos de relações interpessoais e comunicativas, no desenvolvimento científico e tecnológico do progresso, etc.

O homem é uma essência aberta, na sua inteligência, à orbe do aperfeiçoamento e da “substantividade” (Zubiri, 1986: 65-102) como animal de realidade. S. Agostinho afirmava que devemos procurar como procuram os que estão procurando, e procuremos como encontram o que ainda têm que procurar, porque o homem que acabou, não fez mais que começar. A vida não é apenas um sistema de urgências, prioridades e decisões, é sobretudo um esforço constante por encontrar a verdade da realidade, isto é a “re-ligação constitutiva do homem” à sua realidade social (convivência) educativa, cultural e moral (actos/acções, deveres,...), como problema teológico deslocada para Deus, religião e na cultura histórica.

1 - O Humanismo ao longo da História do Pensamento

A dificuldade hermenêutica de abordarmos os humanismos deve-se à imensa literatura que dispomos sobre o tema e às paixões com que foi estudado e interpretado até à actualidade pelos diversos pensadores. Contudo, o humanismo sempre foi bastante aceite por qualquer movimento ou corrente filosófica, científica, política ou ideológica, etc. (Mañero, 1963: 65-89). J.

Ferrater Mora admite mesmo que o termo chegou a uma ambiguidade, porque na actualidade significa uma tendência a uma “ideal humano” com a confusão que entranha a multiplicidade dos ideais humanos. Se o “humanístico” refere-se ao “humanismo”, então devemos expôr as suas principais características desse movimento. Parece haver uma certa equivalência entre o “humanismo” e as “humanidades” devido a esse “estilo humanista”³ dessas características.

Quando falamos de humanismo referindo-nos ao movimento cultural, de limites imprecisos, que alcançou o seu apogeu nos séculos XV/XVI. Os seus precursores foram Petrarca e Caluccio Salutati, mas o seu desenvolvimento pela Europa deve-se a Lorenzo de Valla (1407-57), Marsílio Ficino (1433-99), Rodolfo Agrícola (1422-85), Pico della Mirandola (1463-99), A. Nebrija (1444-1522), J. Reuchlin (1455-1522), Erasmo (1463-1536), T. Moro (1480-1535) e J. Luis Vives (1492-1540).

A) O Humanismo Clássico: Renascentista e cristão:

Os romanos acreditavam que as letras humanas **gregas eram expressão da** “humanitas”, como ideal de formação determinada nas virtudes, artes e na filosofia (oratória/retórica). O humanismo começou por ser, assim o cultivo da “humanitas” no aperfeiçoamento do homem. O renascimento e os filósofos neoclássicos limitaram-se a seguir esse arquetipo composto por duas notas constitutivas: a exaltação do humano enquanto tal (dignidade humana) e a crença que esse aperfeiçoamento requer como modelo formativo das “humanidades” (Ibañez-Martin, 1989: 20-68).

No renascimento, o humanismo teve uma viragem, já iniciada na escolástica, do **teocentrismo** ao **antropocentrismo**, traduzida na mudança de perspectiva e não por um desentendimento de Deus. Aqueles humanistas pretendiam perfilar um “homem” que fosse a harmonia das essências cristãs e de tudo o que havia de perene no pensamento e nas formas clássicas gregas e romanas. As essências cristãs debruçam-se nas fontes bíblicas e na patrística, tendo nas figuras de Erasmo e Luis Vives o empenho singular.

³ O “estilo humanista” procedeu essencialmente do latim (“humanitas”). Kant afirmou que a **humanidade** significava por um lado o sentimento universal de simpatia e por outro a faculdade de comunicar-se o homem universal e interiormente. Hoje em dia um “estilo humanista” refere-se mais ao amor da **liberdade** e **para o homem**, distinguindo os meios e os fins para a sua consecução, além da cultura/educação.

Este pensador de origem espanhola manteve o “nervo expesso” de Sêneca, impregnado por uma transfusão cristã de profunda religiosidade no seu sentir intelectual. Enquanto Maquiavelo escrevia o seu “Príncipe”, ele improvisava os colóquios de “Christi Jesu Triumphus”, o “In Pseudo-Dialécticos”, o “De tradentis disciplinis” e o “Pai-Nosso”, insistindo (plano sociológico, psicológico, educativo e político) em remediar os vícios e valorizar as virtudes humanas. Este pragmatismo não calibra a verdade pela eficácia, mas expressa a **fidelidade** à verdade, à autenticidade pura, num esforço pela dignidade humana e equilíbrio das suas potências, sem dissolver a fama à honra nem a honra das virtudes. Talvez, ouvíssemos dizer a alguns medievos estas afirmações:

- Se não superas aos outros em virtudes, qual será então o teu prestígio na vida?

- Se gozas de prestígio no saber, porque não moderas melhor a tuas paixões ou sentimentos?

O movimento humanista renascentista difundiu-se em oposição mais à lógica/física que à escolástica (Garin, 1968: 271). Estes humanistas consideravam bárbaros aos sábios da Idade Média, por escreverem mal o latim, mas a sua superficialidade levam-os a reduzir o problema a uma questão de “**erudição**”. Mesmo afirmando um antropocentrismo, que prescinde da transcendência, considera-se um **humanismo total** (na vida) (Dresden, 1968: 43-76).

Qual foi a atitude do cristianismo frente ao humanismo?

O cristianismo aceitou-o na afirmação de uma ordem superior ao humano (Sobrenatural/Absoluto) e na ordem da graça. S. Agostinho embebendo-se de platonismo e S. Tomás de Aquino de aristotelismo revelam a “*gratia non tollit naturam*” ou de “**humanismo cristão**”, numa estima pelo ser humano e pela sua dignidade, em que o sobrenatural se eleva sobre o natural.

A reação contra o humanismo renascentista, preparada por G. de Occan e produzida contra o humanismo cristão de S. Tomás, faz surgir pouco a pouco um “**anti-humanismo**” luterano (nega as virtudes naturais e a ordem total da moralidade, em que a salvação depende apenas da graça sobreposta à natureza, isto é exterior a ela). Este “**anti-humanismo**” é versus “**anti-classicismo**”, por negar a articulação da natureza e a graça. Todo o “natural” é desvalorizado (Gilson, 1973: 42-48). O catolicismo (Contra-reforma) através dos jesuítas fizeram um humanismo mais consciente e “humanista” (sentido pedagógico da: “*ratio atque institutio studiorum*”), S. Francisco de Sales um “humanismo de devoção”, S. José de Calasanz um “humanismo educativo popular”, etc.

O humanismo clássico entra numa crise gerada pelas discussões e problemáticas à volta do “**ensino humanístico**”. As características ou os perigos principais eram:

- 1) afirmar a **dignidade humana** dentro da “humanitas” (oposição entre “humanitas” e “nobilitas”);
- 2) preocupar-se pelos problemas humanos, mas com soluções antigas;
- 3) consciência de crise cultural que movia o homem a procurar novas respostas no âmbito da sabedoria prática;
- 4) diversos usos do sentido “prático”, que levava o homem aos prazeres terrenos ou a uma condução da vida para o céu;

Todas parecem legítimas para qualquer cristão, mas apresentam imensos perigo de desviação, devido por exemplo a que uma exaltação exacerbada da dignidade humana e da beleza do viver humano pode degenerar um hedonismo sensual ou egocentrismo, ou que a bondade do criado e a força criativa humana poderem transformar-se num naturalismo ou divinização panteísta.

As problemáticas entre o “antigo” e o “moderno” começam a dissociar os elementos constitutivos do humanismo clássico: acreditar ou não no ideal da “humanitas”. Os clássicos tinham um conceito limitado de homem (imitador do passado), numa concepção conservadora oposta ao humanismo progressista que acreditava na “invenção/ciência” para o progresso ou futuro do homem (polémicas nos finais do séc. XVIII) até se confundir no séc. XIX com o marxismo.

B) O Humanismo marxista e existencialista:

Alguns filósofos a meados deste século propunham quatro classes de humanismos (Jaeger, 1981: 586), segundo o modo como entendiam o “**homem superior**” e os meios para alcançá-lo (esta diversidade já provém de Protágoras/Sofistas e Platão): o **humanismo planetário**, o **humanismo democrático progressista**, o **humanismo marxista ou socialista** e o **humanismo existencialista**. Este último era considerado como um humanismo da “existência” e da “liberdade” em que o homem conquista a sua própria “natureza/essência” pela existência concreta.

O humanismo marxista e existencialista são “anti-clássicos” por razões sociológicas e de filosofia da história. A forma clássica de “existência” consistia numa espiritualidade da “**cultura de ócio**” e não na divisão do trabalho, em que o importante era o “**otium**” desde o trabalho. Esta perspectiva

exigiu como pressuposto sociológico, que alguns homens (escravos e oprimidos) tivessem a tarefa desumana do “trabalho” em prejuízo de outros que se entregavam ao “ócio/prazer” e à “teoria”. Enquanto o humanismo clássico teve uma dimensão desumana (a escravidão, incluindo a da mulher), a filosofia do séc. XX mostra a legitimidade da separação da **teoria e da práxis**. O homem vive no mundo e a sua maneira de viver está sujeita às necessidades e às tomadas de decisões sobre preocupações humanas. O cuidar de si mesmo leva-o a utilizar a “teoria” como reflexão do que pretende e do “como/porquê?” deve actuar, por isso é teórico porque é prático. A teoria é uma forma da práxis, em que a sua separação é artificiosa. Assim o homem dedicou-se à “contemplação” em vez de enfrentar directamente a vida e a realidade, procurando soluções admissíveis.

A. Comte em 1844 no seu **“Discurso sobre o Espírito Positivo”** manifestava que a problemática teológica, caduca à medida que o homem se emancipa, em que o culto a Deus vê-se substituído pelo culto à Humanidade. O reconhecimento de uma ordem divina seria limitar o desenvolvimento humano. O próprio Proudhon no **“Sistema das Contradições Económicas”** de 1923, proclamava como principal dever do homem consciente e livre o fazer desaparecer da sua consciência a ideia de Deus, uma vez que a existência deste era hostil ao progresso natural. Não iremos analisar esta indigência mental, porque se a ideia de Deus é uma simples ficção humana já se iria evanescendo, mas se não o é, serão em vão as tentativas, mesmo que admissíveis, de suprimi-la, porque existirá em nós pela “revelação”.

A mudança de “autonomia moral” plasmada na denúncia da divindade como obstáculo ou ficção, personificada nos nossos sonhos (inconsciente), incomoda as nossas energias ou pulsões. Neste ponto de vista psicoanalítico passamos a uma vertente de humanismo antiteísta com diversas atitudes típicas de um Marx, Nietzsche, do existencialismo de Sartre, de Heidegger e das correntes literárias derivadas (Aranguren, 1957:31-80).

Nietzsche, no **“Crepúsculo dos Deuses”**, critica o cristianismo por ser oposto à vida e à essência da “humanitas”, por conspirar contra a saúde, a beleza, a coragem e o de ter forjado uma moral de escravo em que a “virtude” seria o recurso triste do ressentimento e da impotência dos fracos para com os fortes. A sua filosofia trágica indica que até que Deus não “morra” nas consciências humanas, o homem viverá com os seus valores e normas, dependendo das proibições estranhas.

A dialéctica glacial de Sartre pretendeu enfrentar um ateísmo radical em que o homem procura, independentemente de Deus, o sentido e a orientação da sua existência. O autor de “Les Mouches” supera a mentalidade

fraseológica de fraude da axiologia e da normatividade no pensamento transcendente do homem. O seu humanismo substitui o refinamento pela "náusea", implicando o homem como árbitro do seu destino na fidelidade a si mesmo, sem normas e barreiras à liberdade (Sartre, 1959:24-57). Surge, assim a polémica pelo seu carácter individualista, entre o existencialismo e o marxismo. Chega-se a afirmar que o existencialismo no seu grau extremo de perversão do pensamento burguês é incapaz de sentir a solidariedade humana e a liberdade (ARANGUREN, 1957: 29-46).

Mas, qual é o humanismo proposto pelo marxismo?

Na sua tese de doutoramento ("**Diferenças na Filosofia da Natureza em Demócrito e Epicuro**"), Marx exalta a figura de "Prometeu", como a encarnação da rebeldia humana contra os deuses. Posteriormente, influenciado por Feuerbach nega toda a consistência à idéia de Deus, como puras mistificações de nostalgias humanas, com a pretensão de eliminar esses "fantasmas religiosos" (cristianismo).

Certamente que com a religião e a moral, corre perigo a "verdade" e a "justiça eterna", mas eliminar esses "fantasmas" implica extinguir a moral universal. Esta é a dimensão marxista da **liberdade de consciência** (liberalização radical). Pondo de lado o absoluto divino, ganha categoria de absoluto um objectivo histórico: forjar um homem novo ou uma era da redenção do homem pelo homem, de modo a transformar as estruturas econômicas e sociais com a "**moral de classe**" ou a "**reciprocidade de consciências**" (solidariedade do proletariado pela revolução). H. Lefèvre, nesta perspectiva, insiste que o homem dominando o seu destino, poderá resolver os problemas do conhecimento, do amor, da felicidade, da morte, etc. (Rahner, 1968: 57-95). A. Camus refere-se, também, a este método, traçando um programa de ateísmo, em que o "religioso" desempenha uma função psicológica de fé e de esperança no próprio homem.

A dialética ou o oportunismo dialéctico do marxismo encarregou-se de reduzir as contradições mais súbtis nos equívocos da ideologia e da "praxis". Com a caída do marxismo no leste da Europa, vemos que o seu erro não estava essencialmente no materialismo dialéctico, mas no **idealismo** de promessa de um homem novo isento dos lacres impostos pelos meios de pressão/opressão. Toda esta ânsia de um mundo melhor suscita a simpatia humana e a generosidade juvenil (maio de 68, movimentos estudantis na década dos 70/80, movimentos ecológicos e pacifistas, etc.), mas as contradições internas entre o ódio e o hedonismo provocam diversas dialécticas que originam decepções, tal como refere G. Marcel no "**Être et Avoir**": a objeção mais grave contra o marxismo justifica-se como uma luta

pelo triunfo, no qual se dilui lentamente, ficando ocupada por um hedonismo vulgar (Etcheverry, 1955: 49-86). Os exemplos nos ex-países comunistas da oposição dos jovens e da população ao comunismo quando das revoltas do triunfo da democracia (desproporção entre a parte crítica e a construtiva do marxismo), são bem evidentes. Talvez, alguns homens tenham que manter a (des)esperança lúcida, quase patética tipo “Sísifo” de Camus, que negue os deuses e afirme as rochas, em que a luta para alcançar a cumbre (autorealização e bem-estar) lhes enche o coração. Talvez grande pecado contra a vida seja a esperança em outra vida, traduzida numa passiva resignação.

Voltando ao humanismo existencialista, este opõe-se aos outros humanismos, incluindo o cristão, devido a que estes consideram a “humanitas” como a sua visão “anti-humanista” (angustia niilista) desidealiza e emprobrece o valor humano, afirmando que o homem é um “**arquetipo**” que deve ser aceite pela sua própria condição real.

Será que esta concepção de “homem” que recusa todos os arquetipos (passado/futuro), reduzido categoricamente à exaltação do “humano”(semelhante ao anti-humanismo), devemos considerá-lo como “**humanista**”?

Sartre (1959: 24-71) admitia que o homem deve renunciar a Deus (nega a sua existência) ou a todas as classes de deuses, fechando-se em si, tornando-se imanente e antropocêntrico (processo oriundo do renascimento), criador de valores. O autor de “Le Diable et le bon Dieu” indica que o homem faz-se e pode fazer-se no que deseja e, de modo livre.

Merleau-Ponty (1965: 52) assombrado pela diversidade de tipos humanos, horrorizado pelas guerras, a fome e as desgraças humanas, diz que o “homem” não explica nada, porque não é uma força, mas uma debilidade do coração de ser, e que mesmo livre está angustiado pela responsabilidade de ser (o homem seria liberdade).

A História do Pensamento humano mostra a dinâmica e a evolução própria das ideias. Sartre pensava que podia suprimir a natureza humana apostando por um humanismo apologético da liberdade. Outros pensadores (Levy-Strauss) apostam pela reintegração da “**cultura**” à “**natureza**”, numa procura constante de estruturas ou leis normativas universais, dependentes das condições físico-químicas e biológicas.

Parece-nos que a pretendida unidade do humanismo e a consideração do homem como “supremo”, são teoricamente erradas. Uma coisa é manter a dignidade da “natureza humana” entre o “criado/servo” e outra é polemizar a não existência de Deus. Qualquer filosofia imanentista converge tudo no

homem e na sua realidade (Santos, 1982: 309-315), excluindo o transcendentalismo religioso. Deste modo, o humanismo não se parece com a Filosofia imanentista.

Do exposto, salta-nos à mente as seguintes questões:

Vivemos ainda hoje a "crise" do humanismo clássico? Deverá um "novo humanismo" romper como o "antigo"?

Nos princípios deste século, K. Jaspers (1937: 20-58) dizia que ao falar de "humanismo" ou o vinculamos com a tradição ou criamos uma idéia independente, nova ou então actualizamos com a época. O novo humanismo dos nossos dias deve enfrentar-se com outras problemáticas, como a assimilação das novas tecnologias, os avanços científicos, as questões do meio-ambiente, de justiça social e dos direitos humanos, a sida, a fome, a pobreza, o multiculturalismo, dos nacionalismos, da segurança cidadã e da moral cívica, etc. Ortega y Gasset (1972: 45 ss) sugere-nos que para ver melhor o que somos hoje, temos que ir às nossas origens grego-latinas. Qualquer "novo humanismo" terá que levar uma "re-ligação" humana à realidade, mesmo com resíduos do "antigo", devemos saber melhor projectar o nosso porvenir humano.

Algumas inspirações mal interpretadas de humanismo levaram-o ao ateísmo, da mesma maneira que as atitudes religiosas mal entendidas podem conduzir ao desumanismo, ao desprezo para com o "outro" como tal. Deus não se limitou apenas a falar pela boca dos profetas, encarnou-se e viveu como um ser humano, na figura de seu filho Jesus. Sendo assim, extraímos dois aspectos importantes para o "humanismo":

- 1) que a **natureza humana tem capacidade para ser assumida por Deus**, gozando de dignidade própria;
- 2) que as circunstâncias e as ânsias em que se desenvolve a **existência humana** implica conjecturas de ordem social e econômica, político, cultural, religioso e da salvação dos homens, "des-religando" o homem de ser o "outro" nele próprio.

2 - Humanismo versus Desumanidade

Analizamos historicamente o sentido de alguns "humanismos", pretendemos, agora saber qual a relação do "humanismo" com as expressões de "desumanidade" ou "inumano" e com o "sobrenatural" ou "transcendente".

2.1 - A “Desumanidade” no Humanismo

O humanismo admite uma certa caracterização literária, ética e intelectual, tal como foi referido nos “humanismos antigos”, fundado na estima da “humanitas” ou na “dignidade humana”, assim como em humanismos posteriores. O crescente sentido ético e moral do humanismo reveste-o de “humanitarismo”, em que a luta (o terror e a violência) pela justiça social, bem-estar e felicidade do homem é uma batalha por um humanismo “**humanitarista**”. Alguns “humanismos”, como por exemplo o marxista, apelam à violência e ao terror com a roupa de humanismo que leva a âmbitos de “desumanidade”.

Qual a relação existente entre “humanismo” e “desumanidade”?

A corrente marxista de um Merleau-Ponty ou de Sartre pretendeu estender o humanismo democrático/liberal e socialista, impregnado com críticas sociológicas, ao humanismo “antigo”. Recordamos que o pressuposto sociológico e existencial deste era a escravidão ou a violência (ontológica), apresentando-se como uma negação da sua identidade e da própria condição humana.

Uma redução ontológica deste tipo provoca como consequência imediata a aceitação natural da “**desumanidade**” e da respectiva violência. O exercício habitual desta leva à perda da consciência prática (a escravidão na Grécia). Toda a sociedade constituiu-se pela luta de classes ou pela imposição político-ideológica e econômica (colonialismo, os imperialismos, etc.). O humanismo democrático/liberal fundou-se desde a violência, mas tentou racionalizá-la e institucionalizá-la (Habermas, 1968: 20-66). Trata-se de uma violência recebida, cuja justificação residia na tradição e na incorporação normal da existência político-social, isto é, violência **da** que se vive, **na** que se sustenta o presente, mas **estabelecida desde o passado** (Merleau-Ponty, 1965: 13-42).

Nas sociedades modernas, segundo as críticas existencialistas e marxistas, o humanismo parece-se ao “antigo”, em que os privilégios de uns homens sobre a opressão de outros é feita com uma **violência estabelecida e juridicamente protegida** (normatividade da acção humana com a boa consciência de ordem moral dos favorecidos).

As argumentações deste “humanismo revolucionário” dirigem-se à idéia que não há regime político e social que não utilize a violência (este é o ponto de partida dos regimes). Todas as boas vontades humanas contra a não-violência, ao pacifismo e à liberdade, traduzem-se politicamente numa “**violência instituída**” pelos poderes políticos (aparelho de Estado) e dos

meios de comunicação social. Mesmo, assim o próprio “humanismo realista” tem vantagem, na sua sinceridade, sobre o “humanismo idealista”.

Essa violência “revolucionária”, hoje em dia institucionalizada pelo poder ou organizada por outras forças, nega o “arquetipo” e o “classicismo”, colocando os ideais humanos num futuro nada nítido. É que desembocamos numa problemática de “humanismo de futuro” frente ao “humanismo do passado” (situação política na Rússia) que desorienta o homem e a Humanidade.

Será a violência, como afirmam os marxistas e os existencialistas, inseparável da condição humana?

Pensamos que qualquer inclinação humana não é aceitável de facto, mas é um **fazer ético-moral** de lutar contra a própria violência, por isso foi costume apresentar a violência como inscrita na condição humana, o que originou um “anti-humanismo” em determinadas épocas. O humanismo significou e significa o contrário de “desumanidade”.

Possivelmente, todos os humanismos fundem-se sociologicamente sobre a “violência” ou de formas de violência, determinando que esse “**novo humanismo**” deva renunciar a todo e qualquer tipo de violência. Certamente, que isto implica uma cumplicidade com a própria violência constituída. K. Jaspers chegou a dizer que ou “(...) ...escolhemos a estabilidade aparente, terrorista, caótica, uma escravidão imutável ou então conseguimos a via das reformas profundas, caminhando até a uma autentica liberdade” (Jaspers, 1937: 29).

Esse verdadeiro e ansiado “humanismo novo” deve ser mais humanitário, sendo o que historicamente lute sem violência contra todas as violências estabelecidas ou que se venham a estabelecer institucionalmente, seja no âmbito político-social, econômico, cultural, étnico, nacionalismos, meios de comunicação, etc.

A contraposição ao “humanismo” não indica de modo algum a defesa do “desumano” ou inumano”, mas abre ao homem outros panoramas (Heidegger insere-se na questão metafísica do “ser-no-mundo”), como a “lógica dos valores/cultura”, da “razão”, das artes e das ciências, da dignidade humana, do mundo e de “Deus” (Heidegger, 1964: 46-53).

2.2 O Humanismo Transcendental

Afirmava Heidegger que indicar o “ser-no-mundo” como característica fundamental da “humanitas” do “homo” humanus”, não significava que o

homem seja unicamente um "ser mundano" no sentido cristão de costas para Deus e totalmente desligado da "transcendência" (Heidegger, 1964: 50). O "transcendente" seria o "ente", causa primeira de todos os entes, para além dos sentidos (Deus pensado como causa primeira). Qual seria então a relação do humanismo com esse "absoluto"? Talvez, tivéssemos que perguntar previamente se existe algo transcendente ao homem.

O marxismo erguido de uma escatologia intra-humana, em que exige que o "homem humano" seja conhecido e reconhecido na sociedade (o "homem social" é o "homem natural" para Marx), nega a "transcendência", isto é nega a "Deus", tal como o existencialismo constitutivamente ateu. O humanismo marxista substitui a religião de Cristo por um messianismo do proletariado numa realidade transpessoal. O existencialismo na boca de Satre (1959: 18-57) chegará a afirmar que ou estamos sobre um plano ou então apenas existe o homem. Heidegger (1964: 17-28) replicará que ou estamos sobre um plano ou então apenas existe o "ser" ("ser-no-mundo" na sua substantividade de ser histórico). Todo o processo arrasta-nos a um humanismo antropocêntrico.

Em vez de negarmos a "transcendência", podemos negar o humanismo, por exemplo como o fez Lutero ao propôr formas de existência que evidenciara a graça divina e subjugasse a natureza humana. A "graça divina" seria uma visita espontânea e incompreensível que desce humanisticamente aos seres que merecem menos (criminosos, pedadores, marginais, etc.).

Jaspers (1937: 32 ss) nas suas análises antropológicas descobre que "ser homem" no mundo é **sobrepassar-se sem cessar**, significando que frente ao humanismo imanentista há uma abertura (do "ser") às possibilidades humanas que desemboquem numa "transcendência". A relação filosófica com o "transcendente" é imediata, recusa intermediários, repousa na liberdade do homem para a humanidade e da sua própria natureza humana de ser.

Mas, não será na "encarnação" ou em Cristo (exigência do Pai no Filho, pela graça) que encontramos o verdadeiro "humanismo"?

Heidegger expressa as suas reservas ao "humanismo" como tal, porque todo e qualquer humanismo ou se funda numa metafísica ou é fundamento de uma metafísica. Esta recai na análise do "Dasein" histórico, em que a essência do homem é essencial para a verdade do "Ser" (Heidegger, 1964: 17-46).

O ponto de partida é o **homem** (o "ser"), sendo talvez aceitável na actualidade um "humanismo", já que não seja para descobrir nas conjecturas do mundo de hoje os componentes sobrenaturais. A solução parece ser a de

um "humanismo cristão" que insida na saúde da "alma humana", cuja história da humanidade está no marco da história sagrada. Teologicamente parte desde cima e filosoficamente desde baixo, convergendo na clássica articulação do conceito de "humanitas" do "homo humanus" e de cristianismo. O poder criador do homem vem-lhe precisamente do Criador. Pode haver limitações humanas, devido ao modo como o homem compreendeu e penetrou na "encarnação", mas o esforço por compreender cada vez mais a mensagem inesgotável do "Pai" pelo "Filho" dê uma "humanismo potencialmente aberto".

O humanismo não seria sinónimo de antropocentrismo, nem de imanentismo ou ateísmo, o verdadeiro humanismo intenta descobrir os seus componentes transcendentais (seja a essência do "ser" de Heidegger, a "transcendência" de Jaspers, "Deus nos teístas, Jesus Cristo, Deus feito Homem da fé cristã) pela essência do "ser" ao justificar a sua existência (Coles, 1978: 9-33).

A teologia reivindica a vivência de deus como uma fortaleza na orientação do homem (RAHNER, 1968: 16-48). Neste sentido, K. Barth propõe uma mensagem cristã fundamentada num "humanismo de Deus", que exigiria uma resposta total e um compromisso na responsabilidade humana (o homem vem de Deus e caminha até Ele): o homem existe num livre encontro com ele próprio e na relação vivida entre ele e o "outro". Por outro lado, Rahner (1968: 62-84) enunciou as condições dessas possibilidades humanas da manifestação do "absoluto", através da palavra ou da estrutura ontológica do "ouvinte dessa palavra". O homem pode ser infiel, mas Deus é fiel e, essa fidelidade divina salva a esperança humana, porque ele sendo a fonte do ser do homem, o humanismo restabeleceria o vínculo do ser humano ao divino, sem se cair nas pretensões de uma obra humana autônoma que fosse um puro "espelhismo".

A distinção religiosa entre a "natureza" e a "graça" tem lugar na decisão compreensiva da própria "**graça**", da qual surge toda a existência. Talvez, o homem não possa viver sob o olhar do "outro", mas atribuir a Deus o papel de "outro" é erróneo, porque sendo Deus não pode ser esse "outro" frente ao homem, devido conceder-nos liberdade e dignidade. Deus pela "**chamada do amor**" converte o homem em "**pessoa**" e quanto mais intenso fôr essa chamada, mais "ELE" é válido à nossa vida.

A análise da estrutura do ser humano como "pessoa" tem assim tendência a uma abertura ao sagrado, fruto da "**re-ligação**" originária e fundante e na qual o homem constitui a sua vida (substantividade de ser), numa procura da presença de Deus na sua intimidade, nas relações pessoais

e existenciais (ZUBIRI, 1944). Esta análise remete-nos a algo que está para além dele, isto é, no homem há algo mais que ser homem. Esta procura exige uma formação pessoal e social, através de uma educação humanística.

3 - A Estrutura da Formação Humanística no Homem

Alguns pedagogos ou filósofos da educação afirmam que o conceito de "formação" significa o processo de aperfeiçoamento da forma espiritual do homem incluindo os termos "educação" e "ensino". Após a II Guerra Mundial na Alemanha surge um conceito de "formação" distinto do "humanismo Clássico", relacionando todas as dimensões e valores humanos fruto da convivência, responsabilidade e de superação, de contradições e conflitos da vida. As mudanças culturais e político-sociais actuais fizeram mudar a "formação", devido também aos avanços científico-tecnológicos. Pelo menos, referindo-nos a algumas das formulações do "ideal de formação" aparecido apartir dos anos 60 com as filosofias do "positivismo lógico", "existencialismo" e da "escola de Fankfurt" (ciência crítica da educação).

A essência da "formação" aparece na **discussão pedagógica da relação entre o homem e o mundo**. Por isso, a teoria da formação humana como disciplina científica consta da: discussão dos seus supostos antropológicos, da descrição do processo formativo e dos seus factores e ainda da definição dos próprios conteúdos da "formação" pessoal e social.

Todo o processo formativo permanente do homem realiza-se na esperança de um aperfeiçoamento intencional até à plenitude (autorealização pessoal e social), necessitando de veículos informativos de educação formal/não-formal, no âmbito do ensino e da instrução. Na actualidade os "meios informais e não-formais" têm cada vez mais peso nesse processo, principalmente mais as ciências e tecnologias que as humanidades.

Evidentemente, não nos vamos debruçarmos sobre "assuntos ou disciplinas curriculares" de maior interesse formativo nas Reformas Educativas, nem da influência dos educadores nos educandos, nem da formação contínua dos futuros formadores (Martins, 1991: 113-134).

O "humanístico" dessa formação refere-se simultaneamente ao humanismo e às humanidades, apesar de estas estarem a perder terreno (Chanan, 1974: 198-205). Caberá ao tipo de "educação e ensino" e aos "meios educativos" nas instituições Escolares a função de proporcionarem a desejada plenitude de formação humanística no homem. Apresentamos três dimensões fundamentais para a conseguir:

- a) **possuir um conjunto de conhecimentos** que possam enriquecer a nossa existência, de modo a não vivermos como estranhos no mundo, com os “outros”, pretendendo melhores atitudes e comportamentos morais;
- b) **formação do “juízo”** (inteligência crítica) numa “arte” pelo gosto da vida prática, do discernimento de caráter, moral de lucidez, da responsabilidade, construindo uma personalidade autêntica como “pessoa” e como “profissional” (Valett, 1977: 23-46);
- c) **exercitar algumas virtudes e valores pessoais e sociais** num cultivo contínuo com outras dimensões humanas, que identifiquem o próprio homem no saber fazer.

Dita formação tem algumas consequências positivas para o homem:

- i) facilita-lhe a necessária tarefa de superar os receios entre os saberes científico-tecnológicos, tomando consciência dos seus contributos e virtualidades para o seu “caráter”, do conhecimento e da realidade onde vive (harmonia entre os saberes educativos) (Patterson, 1973: 23-59);
- ii) determina influências benéficas no “trabalho/profissão”, em que o contributo das ciências e das novas tecnologias é orientado ao “bem-estar social” salvaguardando os limites ambientais (ecossistema);
- iii) facilitar a sua incorporação consciente no multiculturalismo e pluriculturalismo, consciência de uma moral cidadã e ética ecológica e ambiental nas questões do “meio-ambiente”, de modo a procurar soluções ou resolver dificuldades da vida com uma compreensão dos problemas humanos (justiça, pobreza, fome, etc.). Viver responsabilmente “re-ligado” intelectivamente à sociedade, à família, à comunidade, usando a “liberdade” pessoal para intentar resolver problemas numa orientação a um melhor futuro das gerações;
- iv) a formação humanística deve implicar uma resposta positiva diante da vida: animar a cultivar-se para alcançar uma melhor existência, ensinando a respeitar todas as investigações/pesquisas dirigidas a satisfazerem as **necessidades**, motivar a análise das condições sociais e laborais, educar-se permanentemente de modo a integrar outras diversas tarefas formativas à sua formação pessoal e social, etc. (Simpson, 1976: 122-148).

Por conseguinte, o objectivo dessa formação humanística radica num **tomar consciência** das novas tecnologias, das novas profissões, no despertar curiosidade por outras áreas do saber, pelas questões humanas e ambientais, pela justiça social, pela esperança, etc., num **“fazer-se, fazendo-se continuamente”**. Todos os homens possuem uma profunda aspiração até à salvação (Merleau-Ponty, 1969: 47), radicada livremente em Deus e aberta infinitamente aos “outros”. O educador com as suas funções (educadora e

instrutiva), numa missão de dar testemunho da "transcendência", o mostrar com a sua linguagem e acção pedagógica que Deus pode salvar-nos, que "Ele" nos ensinou sem erros (por Jesus) como devemos "viver e saber morrer".

Cada vez mais se exige que o homem saiba perder a vida para salvá-la, isto é que lute e procure nos seus dolorosos esforços os frutos mais elevados para ele, para os "outros" e para a sociedade este esforço serão resultado de uma **dignidade** e ao estilo humanista, representado na plena **liberdade**, na **harmonia dos valores/virtudes**, das **atitudes** e **bens culturais** do **amor** e da **esperança**.

4 - Uma Análise de Reflexão

O humanismo historicamente entendido, pertence ao estudo da "humanitatis", surgido em Roma na engrenagem com o helenismo, aparecendo posteriormente no Renascimento (Rotenstreich, 1963: 10-26) dos séc.s XIV/XV (contraposto ao "homo barbarus"). Sob a designação de "humanismo" existe o esforço do homem, re-ligado à sua existência, de ser livre para a "humanidade", de modo a encontrar nele a sua **dignidade humana**. Assim, variou o "humanismo", segundo a concepção de **liberdade** e de **natureza**, os caminhos da sua realização. Os humanismos marxistas e existencialistas (Sartre) não requeriam uma volta à Antiguidade e o cristianismo debruçou-se sobre a saúde da "alma". Parece, segundo Heidegger que todo o "humanismo" é metafísico, isto é, fundamenta-se numa metafísica (pergunta pela verdade do "Ser"). Daí, que todas as espécies de "humanismos" até à actualidade pressupõem a **essência do homem**.

Mas, onde está esse **homem novo** que prometiam certos "humanismos"?

Provavelmente, ainda não houve **festival racionalista** ou homens ainda estão de luto pela "morte de Deus", como dizia Nietzsche. O horizonte da aurora está livre, apesar dos momentos actuais nebulosos, mas que pode o homem navegar na proa sem que ninguém o detenha nas suas ousadias a "mar aberto" na Humanidade.

Parece que entrou algum vacío no homem para transformar os seus modos de viver ou de vida. Esta está longe de qualquer teoria que possamos estabelecer. Ao longo dos séculos o homem evidenciou-se pela sua força da "verdade" nua e crua, em que a verdadeira liberdade vem de cima. Julgou-se saber mais de "humanismos" que do próprio "homem", mas os primeiros passam e o "homem" fica esperando, talvez porque sabe que Deus espera (sem desesperar) por ele.

Neste mundo actual, onde a grandeza e a salvação humana têm pouca importância, é a noção de **"humano"** que urge restaurar, sem utopias, na re-ligação à sua essência de "ser". Platão introduziu o termo "conversão", pela teoria da reminiscência, na viragem da alma na "vida humana" e a Patrística aceitou-o. O **"homem novo"** renasce das cinzas da humanidade cansada, consumida, avançada científica-tecnologicamente, aterrorizada pela violência/guerras, nacionalismos, pelas questões de justiça social e do "meio-ambiente", etc. Merece ser resgatado do anonimato, da tristeza, da falsa alegria e felicidade, de modo a possuir uma vitalidade que converta a "morte" no trampolim da esperança.

Utilizamos no nosso discurso o termo **"re-ligação"**, no mesmo sentido e contexto de Zubiri (1982: 43-87) o da **possibilidade da experiência do homem como tal existência** (essência do ser). Este filósofo espanhol denunciou que um sector da filosofia deste século previa um momento em que o homem na sua intimidade acorde do seu sonho encontrando-se com Deus, pois no fundo do seu ateísmo não fez outra coisa que estar com Deus. A verdade humana não se conquista, resulta da nossa interrogação intelectual à **"realidade"** (Zubiri, 1944: 35), da exigência nas certezas das ciências e dos saberes. Sendo assim, o homem encontra-se sempre **"re-ligado a Deus"**, não para fugir do mundo, dele próprio ou dos "outros", mas para amparar-se na **"essência do seu ser"**.

O humanismo oferece-nos ainda hoje alguma garantia, talvez nos despersonalize ou nos aliene essa "re-ligação", contudo devemos reflectir para além da "Razão", se a infidelidade à graça nos desvirtuou a Humanidade. O sentido da vida humana é a biografia na actividade constituinte do nosso viver. Dela emana a ilusão e a esperança de uma autorealização (optimização) pessoal e profissional/social, com a respectiva necessidade de uma ontologia da "pessoa integral" em que a **educação ou a formação** joga um grande papel para as novas consciências que sejam um **"homem novo"**, ressurgido da penumbra do passado recente.

Bibliografia

- ARANGUREN, J. L. (1957): **Hacia un nuevo humanismo**, Madrid: Ed. Guadarrama.
- BORRACCINI, S. (1969): Humanisme scientifique et humanisme chrétien, in: **Études franciscaines**, 19: 52, 367-382 p.

- CHANAN, G. (1974): Objectives in the humanities, in: **Educational research**, 16, 198-205 p.
- CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II (1979): *Constituições, Decretos, Declarações - Sinopse* (2a ed.), Braga: Ed. A. O.
- COLES, R. (1978): The humanities and human dignity, in: **Change**, 10: 2, 9-63 p.
- DRESDEN, S. (1968): **Humanismo e renacimiento**, Madrid: Editorial Guadarrama.
- DUNLOP, F. (1980): Human dignity and direct awareness, in: **Journal of philosophy of education**, 14: 2, 169-180 p.
- ETCHEVERRY, A. (1955): **Le conflit actuel des humanismes**, Paris: PUF.
- ERASMO, (1973): *Elogio da loucura*. Trad. M. Gonçalves Tomás, Lisboa: Publ. Europa-América.
- FERRATER MORA, J. (1973): Humanisme, in: J. Ferrater Mora (Dir.), **Diccionario de filosofia**, B. Aires: Ed. Sudamericana.
- GARIN, E. (1968): Que "humanisme"?, in: **Revue internationale de philosophie**, 22: 85/86 (fascículo 3-4), 263-275 p.
- _____. (1972). **O renascimento** - H. de uma revolução cultural. Trad. Ferreira de Brito, Porto: Col. Universitas.
- HABERMAS, J. (1968): **Technik und Wissenschaft als Ideologie**, Frankfurt: Suhrkamp.
- HEIDEGGER, M. (1964): **Lettre sur l'humanisme**, Paris: Aubier
- IBAÑEZ-MARTIN, J. A. (1989): **Hacia una formación humanística**, Madrid: Herder.
- JAEGER, W. (1981): **Paideia. Los ideales de la cultura griega**. Trad. J. Xirau & Roces, 6a.reimp. México: F.C.E.
- JASPERS, k. (1937): **Existenzphilosophie**. Frankfurt: Hans Saner.
- MAÑERO, S. (1963): **El humanismo, tema de nuestro tiempo**, Madrid: C.S.I.C.
- MARTINS, E.C. (1991): A formação permanente dos professores dentro do sistema educativo, in: **Inovação**, Vol. 4 (1), 113-134 p.
- MERLEAU-PONTY, M. (1965): **École de la philosophie**, Paris: Gallimard.

- Ibid., (1965): **Humanisme et terreur**, Paris: Gallimard
- Ibid, (1969): **Signes**, Paris: Gallimard
- MULLER, M. (1959): La crisis de la formación, in: **Perspectivas pedagógicas**, 11:3, 313-321p.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1972): **El hombre y la gente**, Madrid: Espasa-Calpe.
- PATTERSON, C.H. (1973): **Humanistic education**, London: Prentice Hall.
- PITTAU, M. (1972): **La scuola disumanistica**, Cagliari: Ed. Sarda Fossataro.
- RAHNER, K. (1968): **Humanismo y teología em occidente**, Salamanca: Sígueme.
- ROTENSTREICH, N. (1963): **Humanism in the contemporary era**, Haia: Mouton.
- SANTOS, Delfim (1982): Obras completas, vol. 1: **Da Filosofia**. 2.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- SARTRE, J.P. (1959): **L' existencialisme est un humanisme**, Paris: Nagel.
- SCHWARTZ, S. (1970): **Teaching the humanities selected readings**, London: MacMillan.
- SIMPSON, E. L. (1976): **Humanistic education: an interpretation**, Massachussets: Ballinger Publ.
- TIERNO GALVÁN, E. (1964): **Humanismo y sociedad**, Barcelona: Seix-Barral.
- VALETT, R. E. (1977): **Humanistic education: developing the total person**, London: Mosby.
- WEGENER, C. (1978): **Liberal Education and the modern university**, London: University of Chicago.
- WILLERS, J. C. (1975): Humanistic education: concepts, critaria and criticism, in: **Peabody journal of education**. 53: 1, 39-44p.
- ZUBIRI, X. (1944): **Naturaleza, H., Dios**, Madrid: Ed. Nacional.
- Ibid, (1982): **Cinco lecciones de Filosofia**, Madrid: Alianza Editorial.
- Ibid, (1986): **Sobre el hombre**, Madrid: Alianza Editorial.
- WILLMANN, W. (1948): **Teoria de la formación humana**, Madrid: C.S.I.C., Instituto de S. José de Calasanz.