

“FILOSOFIA EM PORTUGAL” E SEU ENSINO: TÓPICOS PARA UMA REFLEXÃO

Dr. F. da Gama Caeiro
Universidade de Lisboa-Portugal

I – A CRIAÇÃO DE UM NOVO ESPAÇO PARA A “FILOSOFIA EM PORTUGAL”

1. Tema dotado de forte complexidade e hibridiz de tratamento pois nele se inserem vertentes filosóficas e pedagógicas díspares e se conjugam realidades oriundas de campos diferentes como a cultura, a língua, a nacionalidade — importa abordá-lo partindo da situação concreta de um **aqui e agora**, da verificação inicial de uma vivência comum, para, no seguimento, tentar estabelecer o horizonte teórico da questão. Será este, com efeito, o suposto que permitirá alcançar a convergência temática, senão a coerência interna, de diversos percursos, que veiculam um conjunto de teoremas, ou seja, de proposições que necessitam de ulterior demonstração, ou explicitação (ou, pelo menos, de viabilidade da sua **mostração**), com vista a sugerir os termos de uma reflexão possível.

2. À partida, começaríamos por focar uma nota circunstancial — aparentemente extrínseca ao tema e, no entanto, inserida no seu mais íntimo cerne: o nível, o modo de tratamento da questão, supõe uma via abstractiva e teórica, mas que não se cinge a esta, antes visa uma realidade concreta, uma vivência específica — que é a nossa.

A filosofia destes “portugueses que somos”, tem a ver algo com as nossas condições de exercício da filosofia em Portugal, da afirmação filosófica **aqui e agora**: tem a ver com a construção dum projecto colectivo, e com a natureza, a relevância — perante a comunidade dos homens, a justificação do filosofar — e logo, porque de agir se trata, com o **ensino da filosofia** nesta comunidade concreta e circunscrita, **neste País**, ou o comunicável (objecto possível de comunicação) filosófico: logo, com a Universidade, com o ensino secundário, com a profissão de filósofo e/ou professor de filosofia em Portugal, e sobretudo, com a relação entre educação e filosofia, entre filosofia e língua portuguesa, ou entre **filosofia e Povo** português.

Óbviamente, o mero enunciado não pretende insinuar que se desenvolvam **aqui todos** estes aspectos, sob pena de se cair na mais estéril

das superficialidades: mas denuncia a premência vital desta problemática, explica a razão porque a "Filosofia em Portugal" já não é hoje entendida pela sensibilidade das novas gerações como **uma disciplina entre outras mais** do curriculum escolar, **um verbo de encher** que tenha de se cumprir por exigência académica, mas corresponde antes à descoberta, à invenção necessária, à reivindicação urgente dum espaço próprio, autónomo, livre e inalienável, que ultrapassa mesmo a Escola, espaço de exame e discussão dos problemas filosóficos e **vitais** (e aqui perde sentido o clássico dilema: "primum vivere...") que interpelam os homens deste tempo, quer no âmbito da pessoa, quer na dimensão do indivíduo inserido na colectividade nacional.

II – FILOSOFIA, CULTURA E NACIONALIDADE: RAÍZES E SENTIDO DE UMA CULTURA PORTUGUESA

3. Do anteriormente exposto, decorre que o tema " 'Filosofia em Portugal' e seu ensino" abrange em seu âmbito uma realidade multifária de onde sobrepõem três componentes: **filosofia, cultura e nacionalidade**.

Abordemos frontalmente o cerne da questão, por parecer que tal contribuirá para o esclarecimento teórico da **vexata quaestio** das filosofias nacionais: serão termos inconciliáveis e contraditórios, o carácter universal da filosofia, e a qualificação de nacionalidade que se lhe possa atribuir?

O problema é susceptível de ser desenvolvido numa dupla perspectiva, remetendo uma para a velha aporia do **Uno e do Múltiplo**, tão velha como o próprio filosofar — e outra, não menos fundamental, para a relação teórica entre filosofia e cultura.

O problema do uno e do múltiplo não parece se resolva simplesmente no plano de recíproca **exclusão**, ou sequer de **primado**, de um termo relativamente ao outro, — como, por exemplo, admitiu Manuel Antunes, ao conceber como "questão essencial: o primado da multiplicidade sobre a unidade ou da unidade sobre a multiplicidade; da particularidade sobre a universalidade ou da universalidade sobre a particularidade"¹. Mas os dois termos, em outra concepção gnosiológica, não só se não hierarquizam em uma relação de primado ou de predomínio, como se apresentam autónomamente compossíveis e simultaneamente conciliáveis, em um plano de radicalidade metafísica e epistémica. Torna-se aí necessário, como suposta condição, **distinguir previamente** para depois **unir e harmonizar**.

Situa-se aqui porventura a dificuldade radical, ao nível da discussão dos fundamentos, que impediu Manuel Antunes de chegar a uma

aceitação da legitimidade teórica das filosofias nacionais, não obstante a admissão, implícita ou explícita, ao longo da sua obra, dos principais pressupostos do mesmo filosofema.²

Será esta também a principal diferença que distancia esse autor de pensadores portugueses seus contemporâneos, como Álvaro Ribeiro ou José Marinho, que fundamentaram a possibilidade teórica das filosofias nacionais numa via de superação das aparentes antinomias do uno-múltiplo e do universal-particular.³

4. Avançaremos desde já esta tese, que nos serviu para a presente reflexão: **sem sacrificar o seu carácter uno e universal, a filosofia realiza-se no devir, na diversidade dos particularismos humanos**, sociais, culturais, linguísticos, duma comunidade. **Entre esses particularismos** — porque não aceitar essa realidade, no mesmo plano das outras? — **contam-se os que respeitam à nacionalidade.**

A dialéctica de Platão, visando solucionar os grandes problemas metafísicos do seu tempo, suscitados pelo heraclitismo e pelo eleatismo, sugere-nos modelarmente o intento superior de aparentes antinomias. Como é sabido, enquanto Heraclito acentua a dimensão dinâmica do múltiplo, não admitindo o uno e o universal — para Parménides, só existe o uno idêntico, caindo o múltiplo e o diverso sob a categoria do não-ser. A **diairesis** platônica, mediante o conhecido processo de explicitação ou de desentranhamento do conceito superior, para, através de sucessivas distinções lógicas, chegar ao conceito procurado — ajuda aqui à compreensão da famosa aporia.

Esta visão platônica permite descobrir uma dimensão nova e mais profunda da filosofia: a solução para o problema “filosofia universal **versus** filosofias nacionais” não reside em colocar aquela em termos dilemáticos ou alternativos, tal como também para Platão a solução se não situava na escolha entre posições que recíprocamente se excluam — ou seja, entre heraclitismo e parmenidismo, entre o idêntico e o diverso, entre o uno e o múltiplo, mas sim em admitir a solidariedade e intercomunicação das idéias.

Sintetizando um ponto que merecia maior desenvolvimento, se não exorbitasse deste estudo: quer no caso da metafísica platônica, quer nos termos do debate das filosofias nacionais, intervem idêntico dinamismo superior de internas antinomias.

5. Mas consideremos agora a Cultura. A nosso ver, a filosofia surge-nos, **em concreto**, como **expressão da vida espiritual duma Cultura**: no sentido de existir uma inteligibilidade, determinada numa anterioridade ao próprio acto de pensar. Melhor dizendo, esse mundo anterior surge-nos como um mundo de significações radicais, constituído anteriormente a qualquer reflexão. E também esse mundo ante-

rior — que possibilita a emergência duma singular maneira de saber — precede e determina igualmente a totalidade do mundo humano⁴.

Deste modo, a filosofia, que radica numa anterioridade constitutiva que é a cultura, apresenta-se-nos como uma **acção humana no seu contexto intracultural**; ela **faz**: é uma **atitude dinâmica**. Filosofar é assim **um dos modos de agir** do homem. Daí a **filosofia interdepende e co-existir com o mundo de relações que o homem estabelece, no seu meio social**, que é intrínsecamente **universal** e, ao mesmo tempo, **situado**, regionalizado, **onde cabe a dimensão do “nacional”**.

Corroborava o nosso aserto um estudo recente de Miguel Reale, em que o pensador brasileiro chama a atenção para a contextura cultural do acto filosófico, pois — observa ele — quando falamos em filosofias nacionais não nos referimos apenas às circunstâncias extrínsecas da nacionalidade daqueles que constituíram o pensamento básico do seu País, mas “admitimos a existência de certos valores ou opções que, por sua persistência e continuidade, assinalam distintas formas e **estilos de pensamento** atribuíveis a causas geográficas, étnicas, lingüísticas, assim como a conjunturas históricas ou, por outras palavras, a dado **contexto cultural**”.⁵

Não obstante a **universalidade de pergunta filosófica**, e da existência de respostas que pairam acima das diversidades histórico-sociais, constituindo como que “invariantes” ou “constantes” na produção especulativa, também por outro lado, segundo o filósofo brasileiro, existem inegáveis **diferenças** ou peculiaridades na maneira pela qual cada “cultura fundamental” e, no seio desta, cada “cultura nacional”, **situam os problemas da Filosofia**. Ou seja, como reconhece Miguel Reale, “há distinções inevitáveis nos estilos ou formas de filosofar, não digo quanto aos instrumentos metódicos, mas no que se refere à escala de prioridade na selecção dos objectos do discurso, certas preferências espontâneas por estes ou aquele outro campo de pesquisa, como resultado de situações mesológicas (**lato sensu**) e de circunstâncias de ordem histórica que condicionam a pessoa do pensador, e, mais do que isso, a comunidade dos que pensam no âmbito de determinado território”⁶.

Ao reflectir sobre este filosofema, M. Reale invoca no mesmo passo, pertinentemente, Giovanni Gentile, para o qual se apresenta como axioma lógico a asserção de que a universalidade não é anulamento, antes contém em si todas as determinações particulares — e daí concluir o filósofo italiano que o carácter universal da filosofia não podia excluir que ela fosse também nacional.

A observação do pensador brasileiro aponta aqui para uma distinção essencial a introduzir na questão, e que supõe o tratamento da filosofia dum ponto de vista fenomenológico em que a problemática, sem

deixar de ser universal, é passível de um entendimento formal que respeita ao sujeito concreto que exprime este pensar, ou seja, à distinção entre **filosofia** e **filosofar**.

Neste sentido, o conceito de Miguel Reale apresenta certa analogia com a reflexão de Delfim Santos, quando este distingue a **problemática** da **sistemática** filosóficas, abrindo assim caminho para se estabelecer a relação, na sua modalidade concreta, entre pensamento e comunicação, ou entre filosofia e linguagem — na expressão singular, entenda-se, do **idioma dum determinado homem, instrumento comum a uma determinada comunidade** humana: “a problemática filosófica não tem pátria, é alimento da situação interrogativa do homem; a sistemática filosófica não só tem pátria, mas também dono e é conjunto de respostas que só ao dono, ou a seus pares, pode servir⁷ .

Com efeito, o asserto de Delfim Santos, ao atribuir uma regionalização “pátria” à sistematização, no mesmo passo em que a nega à problemática filosófica, levanta uma dificuldade inerente, a nosso ver, à natureza do próprio filosofar.

A reflexão filosófica situa-se, sem dúvida, em um plano radicalmente originário, e por isso gerante, que confere as notas de universalidade e de generalidade à sua tematização e sistemática. Mas quanto ao questionamento, porque é “alimento da situação interrogativa do homem”, consideramos aí uma concreta circunstâncias que logo condiciona a pergunta a uma determinada espacio-temporalidade. Isto é, a própria problematização que o questionamento filosófico suscita e mediatiza, partindo duma certa conjuntura humana, projecta os dados constituintes e o horizonte noético da sua modalidade reflexiva na solução encontrada, ou seja, na sistemática filosófica. Já pertinentemente havia advertido o filósofo espanhol Oswaldo Market que “plantear un problema es incoar de algun modo la solución del mismo” — ou seja, questionamento e solução problemática interdependem, — não sendo assim possível aceitar a ablação introduzida por Delfim Santos. Se se admitir para a sistemática o atributo pátrio, forçosamente, mais ainda o aceitaremos para o próprio questionar.

A esta luz se entende melhor a já referida aporia do uno e do múltiplo, pois se o filosofar é atitude ou acção crítica predominante, mais do que pela resposta tende a ocupar-se, ou a preocupar-se, com o horizonte que torna possível essa pergunta. Por um lado, o filosofar, enquanto acto reflexivo sobre si próprio, elege-se a ele mesmo como objecto privilegiado, como realidade que funda, determina e unifica a sua reflexão — e teremos aí a dimensão do uno. Mas, por outro lado, e complementando a acepção anterior, o filosofar devém num **hic et nunc** em que esse sentido do geral e do gerante, do universal e do universalizante, do uno e do unificante, se revela, e decorre, e tem seu fundamento, na finitude duma espacio-temporalidade, sob o signo da diversidade — e aí surge o múltiplo.

O mesmo filosofema é contudo diversamente entendido pelo pensador brasileiro Antônio Paim, em uma interpretação que de algum modo inverte o sentido da distinção entre **problemática** e **sistemática** proposta por Delfim Santos.

Abordando idêntico tema em obra recente, Antônio Paim funda a legitimidade das filosofias nacionais na distinção dos diversos planos em que se desenvolve a filosofia, e nomeadamente na especial vigência e relevância dos **problemas** da história da filosofia, prevalecendo-se para tanto do pensamento de autores contemporâneos como B. Croce, R. Mondolfo e N. Hartmann, para além de Kant e Hegel.

Para Paim, — seguindo neste passo N. Hartmann, quando sustenta que o mais característico da fase contemporânea da filosofia consiste na primazia do **problema** que é assumida em detrimento do **sistema**, e em concordância também com Mondolfo, para quem os problemas, e não os sistemas, representam o **aprofundamento progressivo da consciência filosófica** — para o autor brasileiro, dizíamos, o reconhecimento da magnitude dos problemas no curso histórico da filosofia é o que permite solucionar satisfatoriamente a questão das filosofias nacionais. Estas, distinguir-se-iam umas das outras pela **preferência** que atribuem a **determinados problemas**.⁸

Se é inegável a legitimidade dum plano de conhecimento geral e abstracto que tenha por objecto o universal, — nomeadamente uma filosofia primeira e fundamental, instauradora do ser e dos entes, para além de outros modos possíveis de explicação e de compreensão integral e sintética do mundo e da vida — existe, sem prejuízo desse plano fundante de uma filosofia de âmbito geral e abstracto, um outro nível que considera a **filosofia no seu devir**, e que visa também as próprias **condições da criação da Filosofia** o filosofar do homem sujeito de tais ou tais pensamentos, do **pensar filosófico** situado, do seu **aparecimento como tal**.

Nesta segunda acepção, a zona filosófica primordial funda-se e estrutura-se no **filosofar** e no **ser concreto do homem-que-filosofo**: no filosofar, como acção *in fieri* do homem que pensa e se interroga num plano de questionamento que é o da radicalidade.

Surge aqui o homem na plena dimensão na historicidade, tomado como um ser-na-história, criador e ao mesmo tempo influenciado pela sua situação específica, pela interacção do meio ambiente, pelo passado comum das gerações que o antecederam, nomeadamente pelo universo uno e difuso do inconsciente colectivo: — esse homem singular e concreto, inserido numa dada circunstância, não será ele sujeito também, ao menos virtualmente, de um pensar filosófico?

A questão ganha nova acuidade, relativamente a uma reflexão filosófica sobre a Cultura, com os recentes desenvolvimentos proporcionados pela Hermenêutica — nomeadamente em aspectos ligados com a

produção do texto, a palavra, a narrativa histórica, a literatura enquanto criação de valores e como via mediadora da filosofia e da cultura. Vista a esta luz, adquire a devida densidade esta asserção de Ricoeur: "A filosofia é uma hermenêutica, isto é, uma leitura de sentido oculto no texto do sentido aparente. A tarefa dessa hermenêutica é mostrar que a existência só acede à palavra, ao sentido e é reflexão quando se procede a uma exegese contínua de todas as significações que se manifestam no mundo da cultura; a existência não acede a si — humana e adulta — senão ao apropriar-se do sentido que reside primeiramente "fora", nas obras, nas instituições, nos monumentos de cultura em que a vida do espírito se objectivou"⁹.

6. Não desejaríamos aqui entrar nos subtis meandros das numerosas definições de Cultura, bastando, para o efeito, partir de um conceito comum, implícito na grande maioria daquelas, inspirado ainda pelo ideal humanístico grego e romano, o qual se pode entender por "uma acção que o homem realiza quer no seu meio, quer sobre si mesmo, visando uma transformação para melhor"¹⁰.

Percebe-se logo que neste conceito, mesmo iludindo a dificuldade aporética do uno e do múltiplo, convergem duas dimensões de cultura — a unidade e a diversidade desta — : a **unidade**, fundada no homem, ser uno, apesar de todas as diferenças de desenvolvimento intelectual ou material, que faz com que um certo denominador comum universal torne perceptível **uma** cultura aos homens de **outra** cultura, por mais distantes que eles se encontrem no espaço e no tempo; e a **diversidade**, salientando o que cada uma destas tem de original, de criativo, de específico, de nacional ou simplesmente de regional. Pela primeira vez na evolução do género humano pôde falar-se de **uma** história universal. Arrastará consigo essa história a implantação de **uma** cultura universal progressivamente destruidora da personalidade das culturas nacionais e de grupos? ¹¹

Enfim, deve falar-se — perdoe-se o preciosismo de uma distinção que tem feito correr bastante tinta em "Cultura em Portugal" — cultura universal, de que o País participa — ou em "Cultura portuguesa", como específica e autêntica criação do povo português?

Jorge Borges de Macedo, ao pronunciar-se sobre este mesmo problema, observou pertinentemente: "Se formos ao fundo do conceito expresso na designação "cultura portuguesa", quer-se dizer a cultura concebida, elaborada e desenvolvida para uso, defesa, conforto e realização superior, plástica e literária, religiosa e conceptual, da população do Estado formado no século XII no extremo ocidente da Península, o que não significa recusa de antecedentes mais remotos".¹²

Cultura que se produziu, na sua génese remota e no seu progressivo desenvolvimento, numa faixa da Península Ibérica, dentro dum

horizonte geo-político determinado, com fisionomia própria, e que — servindo-nos ainda da feliz expressão de Borges de Macedo — “pode considerar-se como resultante de uma reelaboração e reaproveitamento inteligente, em novas condições locais, de recursos, quase sempre provenientes ou originários de outras áreas e aqui recriados ou explorados de uma forma altamente expressiva”¹³.

O problema das raízes conduz-nos, porém, a uma instância mais funda, ao pretender saber a partir de quando pode considerar-se a vigência de factores históricos agindo sobre a compleição, a **fisionomia espiritual colectiva**, o perfil histórico do povo português — ou seja, à luz da exigência crítica de rigorosa análise histórica: desde que momento começou a tornar-se ponderável a presença de um factor de natureza humana que, de modo mais ou menos duradouro, tenha incidido sobre o nosso verdadeiro modo de ser, sobre os traços típicos do carácter nacional português? Parece claro, desde já, que a resposta constitui algo de essencial para a colectividade, concerne à razão de ser portuguesa. A pergunta cifra-se, pois, em saber como somos, e, desde quando aquilo que fomos, como ser colectivo, no decurso do tempo, incide sobre nós, nos marca **aqui e agora**.

III — A FILOSOFIA E A QUESTÃO DA IDENTIDADE NACIONAL

7. Se a filosofia é factura humana em concreto contexto intracultural, e se no mundo de relações estabelecido pelo homem cabe a dimensão do circunstancial, do social, da nacionalidade, — importa então examinar como se configura essa realidade situada, ou seja, que consistência ou vínculo duradouro pode caracterizar e **identificar** esse **dado nacional**, a ponto de moldar mentalidades, ou de suscitar e estimular certo rumo de pensamentos e do próprio filosofar.

A chamada questão da “identidade nacional” tem suscitado, no passado recente, produções abundantes de pensadores, sociólogos, historiadores, políticos, em vários campos do saber, a ponto de ameaçar converter-se — como se afirmava no intróito do primeiro número (Dezembro 1983) da revista “Prelo” — que precisamente abria com um “Inquérito sobre a Identidade Nacional” — em “uma constante, porventura até mesmo um lugar comum da reflexão ou, pelo menos e se quiserem, da retórica dominante”.

Nesse mesmo número daquela revista, dois autores, Eduardo Lourenço e Borges de Macedo apresentaram, com independência um do outro, definições do conceito, necessárias para a clarificação do debate, em dois textos que desejaria aqui citar, por reciprocamente se completarem.

Borges de Macedo salienta o ingrediente do presente (sem contudo esquecer o contexto do passado), em termos de vivência e de projecto: "Entendo por identidade nacional uma coincidência mínima dos comportamentos, na percepção de que os problemas que é necessário enfrentar se especificam o conjunto nacional (que as soluções adoptadas não podem deixar de defender) e na certeza de que os projectos de vida colectiva se vão desenvolver no sentido de serem vividos, aplicados e verificados em comum. Impregnando a identidade nacional — que precisa envolver um conceito de presente — encontra-se, no magma que lhe dá legitimidade, o contexto insubstituível do passado, repositório das dificuldades e das soluções já concebidas, enunciado experiente das controvérsias e da unidade sempre recuperada. A identidade nacional constitui a apreensão actual da continuidade definida pelo percurso histórico da sobrevivência e exprime-se na convicção de que essa continuidade deve manter-se. É simultaneamente uma vivência e um projecto"¹⁴. Eduardo Lourenço, complementarmente, vê na identidade nacional o esforço de uma estruturação colectiva, no sentido de uma "afirmação de si": "Para todas as nações a "identidade" foi esforço e luta por uma estruturação, se cessar posta em causa, "afirmação de si" com tonalidades as mais diversas, tanto por causas ou motivos intrínsecos, como extrínsecos. Não há uma "essência" das nações fora desta luta equívoca para perenizar um "projecto" de existência autónoma, ou maximamente autónomo, sempre ameaçado, do interior ou do exterior, pelas contradições, antagonismos ou fraquezas dos elementos que a compõem. Neste sentido, uma nação está sempre em "crise de identidade" como se pode dizer que uma vida individual é ela mesmo "crítica" em permanência"¹⁵.

À luz desta concepção — no todo incindível e complexo que constitui a identidade **nacional**, está implícita a preservação, a reivindicação consciente da identidade **cultural**, como se conclui dos dois citados estudos — tese aliás sustentada por muitos outros autores.

Em parêntesis: as caracterizações propostas para a Filosofia entre nós, vêm a inserir-se neste contexto da identidade cultural, onde assume papel relevante o condicionalismo histórico específico do acto de filosofar.

O homem, a história, a localização geográfica da terra, são ingredientes que modelam a fisionomia colectiva de um povo. A atlanticidade, a circunstância de **finisterra**, têm sido factores marcantes, positiva ou negativamente, da história e da cultura portuguesas, caracterizadores da identidade nacional.

Foi a dinâmica própria dessas forças reciprocamente intervenientes que modelou, paulatinamente, ao longo dos séculos, a mentalidade e a cultura portuguesas, e tornou possível o aparecimento, desde cedo, de uma consciência de personalidade colectiva, expressa no pensamento e na acção, na Literatura e na História.

A cultura portuguesa tem carácter essencialmente expansivo e dispersivo, determinado em parte por uma situação geográfica que lhe conferiu a missão de estreitar os laços entre os continentes e os homens.

Este particular condicionalismo expansivo está patente na própria **feição prática da nossa actividade especulativa**, no sentido **dispersivo e não sistemático do pensamento**, conforme afirmou o Prof. Vieira de Almeida: "A filosofia na grande época da actividade marítima e de expansão é claramente o que poderíamos designar por **pragmatismo vivido**."

Não era a partir de uma teoria ou de uma concepção que a viva experiência do mundo, até então desconhecido ou mal conhecido, marcava e acentuava directrizes ao conhecimento; era a realidade mesma de esse conhecimento, que desmentindo antigas conclusões e tornando-as quase caricaturiais, reaparecia doutrinarmente no entusiasmo do saber objectivo e no desdém da fantasia especulativa"¹⁶.

O interesse filosófico destas expressões do pensar português "facilmente o compreenderá — acrescentava aquele professor — quem não esteja dominado pela ideia erradíssima de que a filosofia é um conjunto fixo de ideias, de atitudes ou mesmo de problemas, em vez de reconhecer que ela é **atitude**, se assim quisermos chamar-lhe, mas **atitude privilegiada** (e por isso pode notar-se) **de exame, de análise, de crítica, esforço de coerência no conjunto das idéias**".¹⁷

A par da situação geográfica e do ingrediente cultural, contribui para a individualidade e para o carácter expansivo da cultura portuguesa: a feição psíquica do seu povo, os seus modos de reacção próprios, as suas criações literárias e artísticas.

A exigência aqui, mais uma vez, é a de legitimidade da caracterização dum Povo, atribuindo-lhe certas qualidades e defeitos, com riscos de cair no impressionismo fácil, entre uma série de outros vícios. Mas não podemos, todavia, prescindir de uma imagem sobre os outros povos (lembramos a importância dos recentes estudos sobre "Imagem dos Povos"), e sobre nós mesmos, numa auto-gnose colectiva, que sempre praticamos, implícita ou explícitamente.

Portugal tem sido considerado, no seu passado, como encruzilhada de povos e ponto de encontro de culturas. Parece dispensável invocar aqui a longa comprovação histórica (verificável aliás já desde a Pré-História) dessa constante, que se casa com a situação de **finisterra**, de bolsa geográfica e cultural.

Esse condicionalismo influenciou a compleição psíquica do português na sua evolução histórica, mas, por sua vez, parece-nos evidente que o próprio temperamento do português explica muitas das feições da sua história.

IV – A FILOSOFIA E A LÍNGUA PORTUGUESA

8. Surge por fim a língua. Parece desnecessário salientar o espaço decisivo, prioritário muitas vezes, que em correntes do pensamento actual ocupa uma reflexão no âmbito da Filosofia da Linguagem.

No plano duma análise teorética, tendo em vista inquirir sobre a complexa teia de relações entre *significante* — *significado*, e onde se situa a questão de uma língua poder ser **irredutível a uma realidade extra-lingüística**, ou se aquela, pelo contrário, terá alguma justificação dada por uma certa **ordem natural das coisas, ou do pensamento** (melhor dizendo: se existe o **arbitrário** das denominações lingüísticas, como Saussure defende), neste plano, dizíamos, a Filosofia interroga-se e vem colocando um feixe de questões no âmbito da linguagem, de indiscutível relevância.

Assim, e a mero título exemplificativo, uma das correntes lingüísticas actuais vem sustentando que a articulação efectuada pela linguagem na realidade extralingüística não depende, propriamente, duma faculdade geral da linguagem, mas resulta, isso sim, duma decisão das línguas particulares, variável de língua para língua. Nesse sentido o método de análise dos “campos semânticos”, do alemão J. Trier, veio evidenciar que a articulação duma mesma região nacional pode variar segundo as línguas, ou fases históricas dessa mesma língua. Por outro lado, a revivescência da doutrina de Humboldt, segundo a qual as línguas exprimiriam “perspectivas do mundo” irredutíveis umas às outras, viu-se posteriormente reforçada com a tese do americano B. L. Whorf (1956) ao defender que cada língua, ou grupo de línguas, se encontra intrínsecamente associada a uma determinada representação do mundo.¹⁸

Uma vez situados no horizonte deste problema, importa formular algumas questões. A língua — concretamente, a língua portuguesa —, instrumento de que dispomos quando surgimos no mundo, que é veículo do nosso pensar — não deverá ela ser analisada no espaço disciplinar próprio que é o da “Filosofia em Portugal”? Não serão relevantes para a filosofia as virtualidades implícitas, certas vivências objectivadas e estratificadas numa certa sabedoria, um “thesaurus” conceptual desenvolvido, uma tradição lexical mais ou menos rica — para o trabalho de criação filosófica? E — no exame das relações entre pensamento e comunicação — o próprio problema da tradução, não só em nível teórico como no plano prático (de textos filosóficos para português, e, inversamente, de versões desta para outra língua) — não interessará liminarmente à capacidade de conceptualização de certa língua e à filosofia, como modos expressivos da filosofia?

Questões candentes, vastíssimas e complexas — que entre nós, mesmo em âmbito universitário, não parece até hoje terem suscitado

grande curiosidade — não deixam elas de conter elementos importantes para a formação do estudante de filosofia, do aprendiz de filósofo. Sem podermos por agora desenvolver esta vertente, seria estimulante determo-nos na meditação deste texto de M. Heidegger, sobre a comunicação do pensamento em filosofia (que teve por ensejo a tradução para francês de um dos seus livros): “Pela tradução, o **trabalho do pensamento encontra-se transporto no espírito de uma outra língua** e sofre assim uma **transformação inevitável**. Mas essa transformação pode tornar-se **fecunda**, pois **faz aparecer** sob nova luz a **posição fundamental da questão**. Dá ocasião para cada um se tornar mais clarividente e de discernir mais claramente os seus próprios limites, pois uma **tradução não consiste** simplesmente em **facilitar a comunicação com o mundo de uma outra língua**; ela é em si um **deciframento da questão levantada em comum**. Serve à **compreensão recíproca** em um **sentido superior**”¹⁹.

V — A FILOSOFIA E SEU ENSINO NAS FACULDADES DE LETRAS EM PORTUGAL

9. Enunciámos antes alguns tópicos atinentes aos aspectos específicos de natureza teórica (não todos, nem porventura os de maior relevância pedagógica) da disciplina de “Filosofia em Portugal”, como supostos da fundamentação de seu âmbito curricular. Examinar porém o **alcance e projecção** desse mesmo **ensino** nos aspectos didático, pedagógico, formativo, histórico-cultural e, primordialmente, filosófico, no quadro concreto do ensino universitário português — corresponderia, obviamente, a um desenvolvimento expositivo que demandaria, só por si, extensão idêntica ou até superior à do presente trabalho.

Com efeito, e para além dos aspectos específicos da disciplina, esse ensino decorre e inscreve-se nas condições gerais de actividade filosófica, da vida pedagógica e institucional da Universidade portuguesa.

Não se poderá considerar vetusta a tradição do ensino da “Filosofia em Portugal” (anteriormente ao Dec. 53/78, de 31 de Maio, tendo a denominação acrescida de “História da Filosofia em Portugal”) na Universidade portuguesa: inaugurada com a reforma de Cordeiro Ramos em 1930, nos termos de mero curso semestral, teria de aguardar mais de um quarto de século para, com a reforma de 1957 (Dec. nº 41.341, de 30-10-1957) se converter em disciplina anual.

Numa perspectiva histórica, terá de ser devidamente valorizada em momento a situar ainda na década de 40 — a acção pioneira dos fundadores e impulsionadores destes estudos, do ritmo das pesquisas histórico-filosóficas que os mesmos fomentaram (onde os trabalhos de base nesta

área se encontravam, praticamente, por fazer, ou importava fossem revistas), a organização de centros de estudo e institutos por aqueles estruturada e desenvolvida.

Sem esquecer outras contribuições de indelével valia científica, cumpre considerar, nessa primeira fase — circunscrita às Universidades de Coimbra e de Lisboa, únicas onde estão se ministrava oficialmente o ensino de Filosofia (pelo que não cabe referir Faculdades não estaduais, como a de Filosofia, em Braga, da Universidade Católica Portuguesa) — entre os primeiros caboqueiros, os professores Joaquim de Carvalho (seguido depois por Miranda Barbosa) em Coimbra, e Artur Moreira de Sá, em Lisboa. Foram esses, a nosso ver, os verdadeiros chefes-de-fila, os instauradores duma **escola** universitária oficial de estudos de "Filosofia em Portugal", que não mais deixou de produzir seus frutos, em medida crescente, até aos nossos dias.

Mas, no contexto geral da Universidade e não obstante modificações de certa monta ulteriormente introduzidas, é ainda o diploma de 57 o suporte legal da orgânica escolar, a espinha dorsal dos estudos na Faculdades de Letras até ao presente²⁰.

A reforma de 57 veio traduzir uma inflexão em novo sentido do trabalho filosófico nas Faculdades de Letras, com a autonomia do âmbito e a especialização dos estudos, e, bem assim, a criação de novas disciplinas como a "Introdução à Filosofia" (de carácter propedêutico), a "Ontologia e Antropologia Filosófica", a "Estética e Teorias da Arte", a "Axiologia e Ética" ou, ainda, a ampliação de cadeiras semestrais para anuais, como a (já antes referida) — a "História da Filosofia em Portugal".

Tudo isto representava, sem dúvida, uma mudança importante no horizonte traçado pelas reformas de 1911 e de 1930, e consagrava também um conceito diferente de Filosofia, presente na elaboração do texto legal.

Vale a pena reflectir na persistente tradição portuguesa de um ensino filosófico alheio a preocupações teóricas de natureza ontológica e metafísica, e até mesmo avessa à pura reflexão de natureza abstracta, a par do influxo que o positivismo exerceu no nosso meio.

A finalizar: com este gesto de rememorar as raízes — ainda que brevemente — pretende-se acentuar a natureza orgânica e viva da Instituição, que necessariamente supõe uma anterior realidade constitutiva, um vínculo essencial com o passado, que deverá aqui ser considerado como chave de explicação (embora não única nem exclusiva) para a inteligibilidade da situação presente.

NOTAS

(1) M. Antunes, *Do Espírito e do tempo* (Lisboa, 1960) p. 126.

(2) Examinamos mais largamente a questão em "A noção de filosofia na obra de Manuel Antunes. Em torno ao problema das filosofias nacionais" in **Ao encontro da palavra — Homenagem a Manuel Antunes** (Braga, 1986), pp. 9-42; remetemos o leitor para esse nosso estudo, que parcialmente aproveitamos agora em alguns passos. Cfr. tb.: F. da Gama Caetano "A historiografia das filosofias nacionais e seus problemas: a propósito duma obra recente", **Revista da Faculdade de Letras**, 3^a s., 14 (Lisboa, 1971), pp. 277 ss.

(3) Álvaro Ribeiro, aludindo às posições que refutam as "filosofias nacionais, quer na Antiguidade quer na Modernidade, para lhe opor a existência de uma só filosofia universal", contrapõe o argumento de que "a razão humana só unifica ou universaliza perante o plural ou o múltiplo da experiência que lhe vai sendo dada", in "Filosofia e Política": **A Filosofia Portuguesa — Inquérito**, Braga, 1972, p. 116. Por sua vez, José Marinho (em **Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo**, Porto, 1976, p. 7) pôde observar, com assinalável pertinência, que "as formas de filosofar dadas aos homens mantêm-se em variedade infinda, repetindo no entanto sempre algo de essencial através das idades. Tal como na diversidade imensa das formas de ser emerge uma un: cidade que vincula todo o múltiplo, ou um mais acessível idêntico em todo o diverso, assim também na filosofia e em todo o saber autêntico o análogo se vê. Em outro passo, com ironia de grande finura crítica, o mesmo autor (em **Estudos sobre o pensamento português contemporâneo**, Lisboa, 1981, p. 9) coloca nestes termos a pergunta da filosofia portuguesa perante a universalidade da filosofia: "Como é possível conciliar o sentido universal da filosofia com o conceito de uma filosofia radicada? O problema equivale a este se a ave tem asas, como se compreende que tenha pernas? "

Para ambos autores, significa esta tese que a circunstância portuguesa do pensar, com suas vivências próprias e condicionalismos específicos, não pode impedir ou prejudicar a pura reflexão sobre os temas universais da filosofia.

(4) O tema vem sendo amplamente desenvolvido pela reflexão filosófica contemporânea sobre a Cultura: Marx Scheler, entre outros, tratando das relações entre formas do saber e cultura, advertira que o saber humano, em qualquer grau que ele se coloque, é determinado por uma perspectiva radical de sentido que emerge de um mundo de significações últimas estabelecidas por uma cultura. Desenvolvendo alguns dos temas de Scheler, merece especial referência a análise do filósofo brasileiro Adolpho Crispa em **Mito e Cultura** (São Paulo 1975) 181-203, e **As Ideias Filosóficas no Brasil**, I (São Paulo, 1978) 11-21, que em parte sugeriu a presente reflexão.

(5) M. Reale, **O Homem e seus horizontes**, São Paulo, 1980, p. 112. Sublinhado nosso.

(6) M. Reale, *ibid*, 111-112. No mesmo sentido de Miguel Reale, o filósofo espanhol Manuel Garcia Morente, em **Idea de la Hispanidad** (Madrid, 1961) pp. 37-48, funda a identidade nacional numa concepção espiritualista do estilo coletivo da nação. Retomando a noção orteguiana que concebe a nação como criação humana essencialmente livre, Garcia Morente conferia-lhe todavia diversa amplitude: seria a do **estilo**. Trata-se, essencialmente, do estilo da vida individual, tornando extensivo como situação homogênea, isto é, como denominador comum da colectividade nacional. Seria a **fidelidade** a esse estilo o que melhor definia o carácter nacional — com suas fundas e necessárias implicações no âmbito da cultura e da filosofia.

(7) D. Santos "Actualidade é valor do pensamento filosófico de Leonardo Coimbra", sep. de **Studium Generale**, 3 (1956), p. 9; cfr. Tb.: **Obras Completas** (de Delfim Santos), II (Lisboa, 1973), p. 228.

(8) A. Paim, **História das Ideias filosóficas no Brasil**, S. Paulo, 1984, pp. 3-17. Vale a pena seguir um dos textos de Mondolfo em que Paim estrutura a sua valiosa reflexão, pelas achegas que oferece para o problema das filosofias nacionais: "Como sistema, é evidente que o pensamento filosófico, apesar da sua pretensão, sempre asseverada, de uma contemplação *sub specie aeterni*, não consegue na realidade afirmar-se senão *sub*

specie temporis, isto é, vinculado necessariamente com a fase de desenvolvimento espiritual própria da sua época e de seu autor, destinado a ser superado por outras épocas e outros autores sucessivos. Ao contrário no aspecto dos problemas que coloca, ainda subordinado sempre ao tempo de sua geração e desenvolvimento progressivo, o pensamento filosófico mostra-se não abstante como uma realização gradual de um processo eterno. Os sistemas, com efeito, passam e caem; mas sempre ficam os problemas colocados, como conquistas da consciência filosófica, conquistas imorredouras apesar da variedade das soluções que se intentam e das próprias formas em que são colocados, porque esta variação representa o aprofundamento progressivo da consciência filosófica.

Desse modo, a reconstrução histórica do desenvolvimento da filosofia aparece como o reconhecimento do caminho percorrido pelo processo de formação progressiva da consciência filosófica, vale dizer, como uma conquista da autoconsciência. Dessa circunstância se evidencia o erro de toda orientação anti-histórica dos filósofos e a necessidade da reconstrução histórica como fundamento e condição prévia da investigação teórica (in **Autoexposición sistemática**, 2ª ed., Buenos Aires, 1960, p. 31)". (9) P. Ricoeur, **Le conflit des interprétations** (Paris, 1969) pág.26.

(10) M. Antunes, "Cultura" in **Verbo – Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura**, 6 (1967), 579.

(11) M. Antunes, id., 581.

(12) J. Borges de Macedo, "Um desafio à cultura portuguesa" in **Democracia e Liberdade**, 2 (1977), 59.

(13) J. Borges de Macedo, *ibid*.

(14) J. Borges de Macedo, "Não temos o direito de desistir", **Prelo**, 1 (1983), p. 76.

(15) E. Lourenço, "Crise de identidade ou ressaca 'imperial'?" **Prelo**, 1 (1983), p. 16.

(16) Vieira de Almeida "Dispersão no pensamento filosófico português" in **Revista da Faculdade de Letras**, 2ª S., 9 (Lisboa, 1943) p. 176 e 177.

(17) *Id.*, p. 177.

(18) Benjamin Lee Whorf examinou, com efeito, alguns conceitos, como o de **tempo** e **mudança**, ínsitos nos falares das populações índias da América, os quais apresentariam notórias diferenças com os duma concepção indo-europeia, o que o levou a admitir que a estrutura da linguagem que usamos depende de (e influi sobre) o modo como compreendemos o nosso meio circundante, variando portanto a imagem do Universo de língua para língua. Reconhecendo assim que os níveis mais altos de pensamento (nomeadamente o científico) dependem da linguagem, afirma o A. em **Language, Thought and Reality** (trad. espanhola, **Lenguaje, Pensamiento y Realidad**, Barcelona, 1971, p. 278) que "um dos próximos passos, realmente importante, do conhecimento ocidental deverá ser o de uma reformulação, através do exame dos fundos da experiência lingüística, do seu pensamento, e, como consequência, de todo o pensamento".

(19) M. Heidegger, Prólogo à ed. de **Questions I [Qu'est-ce que la métaphysique? (...)]**, Paris, Gallimard, 1968. Sublinhado nosso.

(20) Para mais detido exame dos aspectos pedagógicos e do contexto histórico-cultural do ensino da Filosofia na Universidade portuguesa, remetemos para: F. da Gama Caeiro "Da Filosofia na Faculdade de Letras de Lisboa", **Revista da Faculdade de Letras**, (número comemorativo do Cinquentenário da Revista, Lisboa, 1983), pp. 16-43; *Id.*, na Mesa redonda "A Filosofia – nos 75 Anos da Faculdade de Letras" (em 28-7-86, a publicar em: **Revista da Faculdade de Letras**, 5ª série, nº 6, 1987); *Id.*, "Miranda Barbosa e a Filosofia em Portugal", **Biblos, In Memoriam do prof. Arnaldo de Miranda Barbosa**, 1987 (no prelo).