

Maria de Lourdes  
Sirgado Ganho

O essencial sobre

**DELFIN SANTOS**

Maria de Lourdes  
Sirgado Ganho

O essencial sobre  
**DELFIN SANTOS**

IMPRESA NACIONAL-CASA DA MOEDA

## INTRODUÇÃO

O estudo que apresentamos, acerca da figura de Delfim Santos, inscreve uma dupla intenção. Por um lado, dar a conhecer, no sentido de uma sua vulgarização, o contributo de um homem que se debruçou atentamente sobre a cultura portuguesa, que a meditou tantas vezes nas suas raízes e que, ele próprio, mediante a sua obra, promoveu. Figura de relevo no panorama cultural português contemporâneo, deixou-nos uma obra de índole diversa que a edição das *Obras Completas*, por parte da Fundação Calouste Gulbenkian, deixa entrever e permite que o configuremos como um humanista (no sentido da promoção dos valores humanos), um filósofo, um pedagogo, enfim, um homem de cultura e da cultura. Este estudo visa apresentar uma visão global da sua obra, capaz de dar conta da real importância do seu legado cultural.

Ora, o valor ou fecundidade de uma obra, seja ela filosófica, literária ou de outro tipo, mede-se, em parte, pelo poder de actualidade que assume. No que respeita ao pensamento filosófico, a sua actualidade deriva de uma concepção que joga com a temporalidade e intemporalidade da filosofia. Só assim podemos compreender que a leitura

de Platão ou de Aristóteles seja, para nós, tão actual como a de um pensador contemporâneo como Jean Nabert. A filosofia nega-se a si mesma quando recusa o seu passado. Se a obra de um filósofo deve dar conta do presente, na medida em que este é sempre solidário com o momento epocal em que se vive e assim sendo faz-se eco dessas preocupações, de qualquer modo, esse presente vem enformado pelo passado, porém, numa atitude de apropriação pessoal, que confere autenticidade à reflexão filosófica, e projecta-se num futuro, pelo poder que possui de dizer alguma coisa, para lá das fronteiras do tempo em que se inscreveu.

Ao filósofo compete a tarefa de dar um contributo, particular é certo, para a compreensão do homem, dos fenómenos da sua vida interior, bem como do modo como se relaciona com o mundo e com o que o transcende. A filosofia é sempre um esforço de fundamentação, a partir de um diálogo, de interrogações, que têm a sua origem nas perplexidades que emergem ao longo da existência.

À filosofia e ao filósofo não podemos pedir soluções, ou respostas acabadas, esse não é o seu destino, mas tão-só linhas de realização, caminhos orientadores do pensar e existir. A reflexão filosófica é solidária de uma compreensão do homem, na totalidade das suas dimensões, consistindo a tarefa do filósofo em dar um contributo para essa busca do sentido do humano. Ora, a obra de Delfim Santos inscreveu-se num determinado tempo e espaço, dando conta de um presente e de um passado e sendo capaz, ainda hoje, de ser uma espécie de luz orientadora para os nossos dias.

Nesse sentido, iremos interpretar o seu pensamento a partir daquilo que consideramos ser o essencial, dando conta do seu contributo filosófico e pedagógico que, em nosso entender, permite compreender melhor a sua figura, de que iremos traçar o perfil intelectual. Nas *Obras Completas* surge-nos uma tripla participação da sua obra, que se reparte por variados sectores que vão da literatura ao cinema, da pedagogia ao direito, da filosofia ao interesse pela ciência, teatro, poesia, mas que em termos de «arranjo» ou, se se quiser, de arquitectónica se dividem em três grandes temas — Homem, Cultura, Filosofia. De facto, podemos considerar que são estes os núcleos centrais à volta dos quais se organiza o seu pensamento, na medida em que a pedagogia, sem dúvida uma das suas áreas de actuação, se inscreve no domínio do filosófico, como tão bem pôs em evidência Cristiana de Soveral Paszkiewicz, na sua obra intitulada *A Filosofia Pedagógica de Delfim Santos*.

Ora, a nossa meditação tem como objectivo, na sua essência, procurar compreender a reflexão deste autor, surpreender o ritmo próprio, peculiar, da sua aproximação filosófica, sem esquemas mediadores, sem ver a sua filosofia como saída de outras filosofias. Importa-nos valorizar, mediante um processo clássico de tematização, a história da formação do seu pensamento, assim como nos preocupa estabelecer os núcleos de significação de cada uma das obras que analisámos e que posteriormente interpretámos numa perspectiva mais global.

Filósofo para quem «o autêntico filósofo não é aquele que se compraz em fazer discípulos, mas em fazer de cada um discípulo de si próprio» (*Obras Completas*, I, 502), posicionou-se sempre perante o acto filosófico numa atitude de autonomia, de processo libertador. O acto de filosofar, verdadeiramente, não se aprende, antes é uma experiência interior que afecta o eu na sua integralidade. Se invoca, porém, certa autonomia na reflexão filosófica, isso não significa que enjeite as influências sofridas, quer enquanto aluno na Faculdade de Letras do Porto, especialmente o magistério de Leonardo Coimbra, quer a sua concepção relativamente às filosofias que se difundiam no estrangeiro, com especial relevo para o contacto estreito com as filosofias de Nikolai Hartmann, Martin Heidegger e Edmund Husserl, relativamente às quais o seu pensamento revela certa filiação.

Conforme menciona Francisco da Gama Caeiro, no pensamento de Delfim Santos entrecruza-se a experiência adquirida em Portugal e no estrangeiro. Porém, «Filosofia não se ensina e nunca a filosofia fez um filósofo» (*OC*, I, 264) e isto porque a *docta ignorantia* que exprime a atitude filosófica por excelência não é uma técnica que se comunique, antes um dom daquele que sabe meditar no silêncio. Esta é a «aposta» de Delfim Santos que guiará constantemente a sua especulação acerca dos dados da experiência que considera dignos de uma interpelação e que acabaram por se constituir como os centros da sua reflexão.

De um ponto de vista metodológico, seguimos o seguinte critério organizativo: numa primeira parte, «Apresentação da obra», necessariamente mais longa, expusemos a sua obra, a partir daqueles estudos que nos pareceram ser mais significativos e que melhor caracterizam o seu pensamento. Colocámo-nos, então, numa atitude mais descritiva que hermenêutica. O objectivo consistiu em determinar os núcleos de significação dos estudos que analisámos mais pormenorizadamente; numa segunda parte, «O itinerário filosófico», mais breve, procurámos detectar, numa atitude hermenêutica, o movimento próprio do pensamento deste autor. E foi precisamente neste sentido que o interpretámos como um pensamento existencial, não sistemático, preocupado em afirmar o estatuto autónomo da filosofia frente a outras áreas do saber, especialmente do saber científico.

Filosofia eminentemente antropológica, Delfim Santos, no entanto, nunca deixa de entrever a abertura metafísica, sendo nesse sentido que José Marinho se refere à sua ontofenomenologia.

A esta questão liga-se uma outra, que constantemente ressoa na sua especulação, ou seja, o problema do uno e do múltiplo, perplexidade sempre presente, velho problema que retorna sempre, com o qual Platão e Aristóteles já se tinham debatido, e que no nosso autor surge veiculado pela tematização de um pensamento categorial.

Se, porém, podemos falar em abertura metafísica, porque esta está, efectivamente, presente, isso não significa

que, na economia da sua obra, a questão antropológica não seja a essencial. Com efeito, é uma sua preocupação constante apontar para uma analítica existencial: a questão da existência coloca com toda a acuidade a da transcendência, mas a sua tematização recai, inequivocamente, em termos fenomenológicos sobre o *sendo*, ou seja, o homem na sua situação de ser-aí, o ser-no-mundo que está em comunicação com a φύσις, os outros e consigo mesmo. Estar no mundo é relacionar-se, é coexistir: «não há vida sem coexistência» (OC, I, 253).

Ser é co-ser, numa atitude livre, dado que a liberdade é fundamento da existência, sendo aqui que se enraíza a possibilidade de a angústia se instalar, a partir da tensão existencial, devido ao facto de se abrir ao homem a possibilidade de se realizar autêntica ou inautenticamente.

A nossa apresentação do pensamento de Delfim Santos, a partir da lição dos textos, irá, pois, no sentido de mostrar as coordenadas essenciais da sua meditação filosófica, apontando para a sua concepção de filosofia integral, que se manifesta na tensão entre concreto e universal.



## I. APRESENTAÇÃO DA OBRA

Delfim Pinto dos Santos nasceu no Porto em 6 de Novembro de 1907 e faleceu em Cascais em 1966. Em 1931 conclui o curso de Ciências Históricas e Filosóficas na Faculdade de Letras da Universidade do Porto com a média final de dezoito valores. Eram professores catedráticos, nesta altura, na referida Faculdade, os professores Newton de Macedo e Leonardo Coimbra, considerando-se Delfim Santos, indiscutivelmente, discípulo deste último.

Em 1935 recebe da Junta de Investigação Nacional uma bolsa que lhe permite deslocar-se à Áustria para, em Viena, estudar com professores de reconhecido valor internacional, como, por exemplo, M. Schlick e K. Buehler. Além disso, e neste ambiente vienense, assistiu a cursos e conferências de E. Husserl, Frobenius, Heisenberg e Piaget.

Em 1936, em Berlim, assiste às lições de N. Hartmann sobre metafísica do conhecimento, que iriam ser decisivas para a sua formação, assim como às lições de pedagogia de E. Spranger.

Em 1937, em Londres, ainda seguindo o plano de estudos que a sua situação de bolseiro implicava, assiste aos cursos de J. Macmurray e trabalha na Aristotelian

Society. Em Cambridge seguiu os cursos de Moore e de Broad.

Como relatório e síntese final deste período enquanto bolsheiro temos a sua obra *Situação Valorativa do Positivismo* (1938), onde apresenta uma reflexão acerca da problemática filosófica das ciências, exercendo aí uma crítica construtiva ao positivismo da Escola de Viena.

Em 1937 regressa a Portugal, mas logo em seguida parte para a Alemanha como leitor de Português na Universidade de Berlim. Aqui, e devido às funções que lhe tinham sido incumbidas, desenvolve uma acção eficaz em prol da cultura portuguesa, com a organização de conferências e trabalhos de seminário, acerca da poesia, da filosofia, dos descobrimentos portugueses, da evolução histórica da literatura portuguesa. Entretanto, nesta sua estada na Alemanha, continuou a frequentar os seminários de N. Hartmann, estudando o pensamento de Platão, Aristóteles, Kant, Hegel, Schelling, Kierkegaard e Nietzsche.

Em Friburgo tomou contacto directo com a filosofia de M. Heidegger, que muito o iria influenciar e por essa via estar presente nas suas tematizações filosóficas.

Em 1939 apresenta a obra *Da Filosofia*, reflexão central na sua produção filosófica, determinante para uma caracterização do seu pensamento. Meditação rigorosa, alimentada no contacto com os textos da fenomenologia e do existencialismo, nela se expressa, vigorosamente, o seu esforço reflexivo.

Em 1940 doutora-se em Portugal, na Universidade de Coimbra, com a apresentação da dissertação *Conhecimen-*

*to e Realidade*, sendo arguentes da tese Joaquim de Carvalho e Vieira de Almeida. Esta sua obra, conjuntamente com *Da Filosofia*, é uma das mais significativas para uma compreensão da sua concepção filosófica, e coloca-se na linha de uma filosofia do conhecimento, entendendo a filosofia mais como hermenêutica que como explicação.

Em 1946 apresenta como dissertação para concurso a professor extraordinário da Secção de Ciências Pedagógicas da Faculdade de Letras de Lisboa, a tese *Fundamentação Existencial da Pedagogia*. Nesta obra procura determinar o fundamento autónomo da pedagogia, já que se atendermos ao que é a História da Pedagogia encontramos-nos perante a dependência metodológica desta última, frente aos métodos das outras ciências. Assim, como modelo pedagógico defende uma pedagogia existencial, concedendo um papel relevante à experiência e à aprendizagem.

Em 1948 é nomeado professor agregado e em 1950 concorre a professor catedrático da Secção de Ciências Pedagógicas. Na introdução à obra de Delfim Santos *Da Filosofia*, Joel Serrão refere-se à mágoa que aquele sentiu ao longo da sua carreira académica por nunca ter conseguido ser, verdadeira e efectivamente, professor de Filosofia, nem no liceu nem na Faculdade de Letras de Lisboa, onde sempre foi tão-só docente na Secção de Ciências Pedagógicas.

Com efeito, a sua acção no «velho casarão do Convento de Jesus», onde estava sediada a mencionada Faculdade, situou-se sempre no âmbito da Secção de Ciências

Pedagógicas. Deste modo, foi responsável, entre 1943 e 1947, como assistente, pelas disciplinas de História da Educação, Organização e Administração Escolar, Moral, História da Filosofia Antiga. Em 1947 como professor extraordinário e, mais tarde, em 1948 como professor agregado, regeu as disciplinas de Pedagogia e Didáctica, História da Educação, Organização e Administração Escolar (cf. Francisco da Gama Caeiro). Em 1950, por unanimidade, ocupa o lugar de professor catedrático da mencionada secção. Eis, em breves traços, os momentos essenciais da actuação académica de Delfim Santos e que, em meu entender, ajudam a uma compreensão do seu itinerário filosófico, da sua aposta na filosofia.

## 1. SITUAÇÃO VALORATIVA DO POSITIVISMO

A referência que iremos fazer a esta obra insere-se numa preocupação mais vasta de enquadrar o pensamento do nosso filósofo, e isto a partir das suas coordenadas essenciais. Nesse sentido, este seu trabalho é significativo da sua posição filosófica, atenta a uma defesa daquilo que podemos considerar como a autonomia do discurso filosófico. Redigido em 1938, este estudo tem como objectivo fundamental «situar o positivismo no seu próprio lugar e valorizá-lo referentemente à esfera de realidade a que diz respeito como teoria» (OC, I, 53). Valorizá-lo significa, neste contexto, mostrar o que lhe é próprio, mas, simultaneamente, situá-lo e limitá-lo.

Delfim Santos pretende levar a bom termo tal tarefa exercendo, num primeiro momento, um esforço de compreensão do positivismo como fenómeno, mas a partir do próprio positivismo. Num segundo momento, porém, propõe-se praticar «uma crítica positivista ao próprio positivismo» (OC, I, 53-54), ou seja, com os conceitos com que esta teoria joga, mostrar as dificuldades que uma hermenêutica do fenómeno positivista faz ressaltar. E não só as dificuldades que surgem, mas até perplexidades, aporias.

Contudo, e como clarificação inicial, convém desde já chamar a atenção para o facto de o nosso filósofo entender por positivismo o neopositivismo da Escola de Viena e do Grupo de Cambridge, considerando D. Hume, B. Russell e L. Wittgenstein, respectivamente, como os seus precursor, preparador e fundador. Como o pensador refere, esta obra surge como relatório da sua actividade em Viena e Cambridge (cf. OC, I, 55).

Deste modo, Delfim Santos vai situar-se no âmbito de uma procura de compreensão desta corrente filosófica que surge com uma concepção de filosofia modelada pelos valores da ciência, importando e adoptando a sua terminologia, conferindo uma atenção muito especial ao factual, que deve ser convertido em enunciados portadores de sentido e submetidos a uma verificação, o que implica, necessariamente, a desvalorização da metafísica porque não se submete aos critérios que os conceitos acima mencionados trazem consigo.

Na sua génese, o positivismo surge como reacção à filosofia dogmática e discursiva, concebendo o momento

filosófico segundo o modelo de ciência de base experimental que cada vez mais afirmava o seu império, centrando-se na atenção ao facto e alimentando a crença de que a ciência espelha, na sua estrutura, a própria estrutura do real.

Porque o universo pode ser sempre explicado recorrendo aos factos mais elementares de que é a progressiva complexificação, não é outorgado, no real, um lugar para o mistério do ser, para a obscuridade da metafísica, na medida em que o facto é aquilo que é transparente e critério para a verdade. A uma tal concepção corresponde o recuar da filosofia à medida que a ciência avança nos seus processos explicativos. A pergunta pelo sentido do ser deixa de ter sentido, deixa de importar por já não constituir uma questão, porque o que interessa é o que provém da certeza da verificabilidade, da verdade da experimentação. Esta a visão do positivismo francês, de Comte e dos seus continuadores.

O positivismo da Escola de Viena já não se fundamenta na metodologia das ciências experimentais, como acontece em França desde Comte, mas no processo lógico da expressão ou tradução dos factos experimentais, daí a sua caracterização como «empirismo lógico», que coloca no centro da sua preocupação a questão da determinação do estatuto da ciência, enquanto tradução de um facto num enunciado, que seja compreensível e possua sentido e cujo critério nos vem dado pela máxima objectivação. A física continua a ser, no entanto, o «sistema de referência». Daqui se segue, também, que imediatamente é invalidado o ponto de vista metafísico, já que este não é possuidor de sentido, porque

não é possível encontrar um critério que o verifique e o torne compreensível (cf. *OC*, I, 74). Para o «empirismo lógico», o sentido é a possibilidade lógica de verificação.

Contudo, e insere-se aqui uma crítica e um limite do próprio neopositivismo, esta identificação de sentido e verificação não salvaguarda o ponto de vista positivista e isto porque estes dois conceitos não são redutíveis ao momento epistemológico (cf. *OC*, I, 90-91).

Delfim Santos, deste modo, e situando-se no plano da compreensão desta corrente filosófica que, como Bertrand Russell afirma, toma como problema central e essencial da filosofia a «lógica da relação» e cujo modelo é a matemática, chama a atenção para o facto de o positivismo construir a sua teia de conceitos a partir de três noções fundamentais: verdade, sentido e verificação. Mas a intenção do nosso autor neste momento consiste em aceder a uma «discussão dos pressupostos teóricos do positivismo» (*OC*, I, 55), para mostrar que este postula a sua própria superação e que, ao negar a metafísica porque obscura e da ordem do não verificável, introduz no seu seio uma metafísica. Tal afirmação significa que o ponto de vista metafísico nunca é definitivamente afastado e isto adentro das próprias teses positivistas.

Wittgenstein, por exemplo, pretendeu, aliás em sintonia com os seus pressupostos, apresentar sempre soluções definitivas, que excluíssem o domínio da metafísica, na medida em que esta se situa no âmbito do não-sentido: «Sempre que não for possível exprimir realidade em claros

termos de racionalidade atingimos a região do não-sentido» (OC, I, 108).

Se a metafísica é do domínio do não-sentido, porque não é verificável, como é possível que o positivismo se apresente como teoria acerca do real, se uma teoria também não pode ser submetida à verificação? Encontramo-nos perante uma perplexidade que ressalta do facto de o positivismo, enquanto teoria, apresentar um «conceito impreciso de realidade» (OC, I, 144), subordinado a uma concepção monista dessa mesma realidade, e este último aspecto implica sempre um ponto de vista pobre e reduzido, não dando conta daquilo que Kant viu como uma dificuldade real e que se deve tomar em consideração, ou seja, a heterogeneidade do diferente.

No final de contas, aquilo que o positivismo não compreende é que nem tudo no real é susceptível de ser explicado a partir do seu ponto de vista e da sua metodologia, por outras palavras, a visão monista da realidade que apresenta não é capaz de exprimir, adequadamente, o que cada domínio da realidade tem de regional.

Se atendermos, por exemplo, ao conceito de experiência, o positivismo pode dar conta desta quando nos referimos a uma experiência exterior que pode ser verificada empiricamente, mas quando se trata de experiência interior o seu modelo já não a explica adequadamente.

Retomando a tese de que o positivismo, *malgré soi*, implica uma metafísica, Delfim Santos sugere-nos o seguinte: se o positivismo tem a pretensão de tudo explicar e



interpretar a partir da sua visão monista, então é porque está a trabalhar com a pressuposição da «unidade substancial do real». Ora tal pressuposição funciona como fundamento metafísico do próprio positivismo. Tal pressuposto o nosso filósofo não o aceita porque se coloca em oposição radical a qualquer concepção monista da realidade, porque arbitrária. Se há unidade, para Delfim Santos, esta «só pode ser considerada como unidade orgânica e não como entidade» (OC, I, 171).

Assim, e para concluir acerca da apresentação desta obra e da intenção que lhe subjaz, podemos avançar com a tese de que Delfim Santos nos apresenta o actual positivismo como funcionalmente logístico, mas devendo o seu modelo de conhecimento à física e ao estudo das relações do mundo exterior. Mas, então, se o positivismo não é teoria da ciência nem é actividade científica, qual o seu espaço próprio? Diz-nos o filósofo: «Praticamente o que devemos aos diferentes positivismos são clarificações das ciências que eles já encontraram formadas, embora nem sempre arrumadas» (OC, I, 173).

Com o neopositivismo, assistimos, por consequência, à superação das teses do positivismo clássico e isto porque não é possível encontrar um critério único para todas as ciências. Mas, se o neopositivismo pressupõe e implica uma metafísica, tal como Delfim Santos demonstrou, ela nunca poderá ser uma metafísica dedutiva que considera que a partir de princípios se tem a possibilidade de atingir a realidade, como alguns positivistas pretendem.

## 2. DA FILOSOFIA

Nesta obra, Delfim Santos apresenta-nos, de uma forma não sistemática, a sua aproximação peculiar à filosofia. É aqui que nos encontramos, sem dúvida alguma, perante aquelas questões que se constituíram como fundamentais para o seu pensamento.

Obra central e essencial para uma hermenêutica da sua posição filosófica, tal como José Marinho e Francisco da Gama Caeiro tiveram oportunidade de referir, e cuja opinião partilhamos, *Da Filosofia* cumpre, simultaneamente, duas funções: se, por um lado, nos mostra em filigrana as grandes preocupações filosóficas do nosso autor, por outro, e embora à luz das suas pressuposições, esta sua meditação aparece-nos como uma inequívoca e clara defesa do estatuto autónomo da filosofia, porque esta não é ciência, do mesmo modo que não é religião, ainda que com elas esteja relacionada. O que distingue a filosofia dos outros saberes é o facto de se colocar a um outro nível interpretativo, perspectivando o real de um outro modo, usando uma metodologia que lhe é própria.

Como refere Platão no *Banquete*, através das palavras de Diotimia «nenhum deus filosofa». Uma tal afirmação faz recair no homem a responsabilidade do acto de filosofar, ligado à procura do sentido para a sua existência, à sua busca incessante da verdade, ao seu desejo de formulação de um fundamento que o justifique, enquanto homem e independentemente de qualquer interesse utilitário.

Filosofar é uma atitude do homem, mas de muito poucos, porque requer um acto de coragem, implica um risco, é uma atitude que envolve sempre a liberdade como acto difícil e libertador, que não tem por objectivo «servir para um fim», sendo de algum modo do domínio do gratuito. Como Martin Heidegger afirmou «com a filosofia não se pode fazer nada», mas devemos acrescentar, para clarificar a questão, não se pode esperar da filosofia nada de rentável, ou de lucrativo, ou de eficiente.

A filosofia é, na sua essência, um perguntar, um querer saber, acerca de si mesmo e do mundo, mas enquanto processo existencial que tem o seu ponto de partida na vida do espírito. Porque uma definição do que é a filosofia é sempre redutora, não encontramos, nesta obra, uma sua definição mas tão-só uma aproximação com vista ao entendimento do seu estatuto próprio.

Assim, e com o objectivo de determinar o que entende Delfim Santos por filosofia, somos levados a referenciar os seus núcleos de significação. Como primeiro problema, ou, se se quiser, como um dos núcleos temáticos desta reflexão, o qual não sendo central é, no entanto, relevante e propedêutico para um melhor posicionamento da questão, temos a articulação entre filosofia e ciência, mostrando que a cada uma delas corresponde um objecto e um método diferentes, atribuindo à filosofia o conceito de conhecimento existencial e à ciência o de conhecimento essencial, a que correspondem regiões da realidade diferentes: o conhecimento essencial é o do «ser das coisas»; o conhecimento

existencial é o do «sendo». A filosofia, por conseguinte, não caminha no sentido da ciência.

Se assim é, então a filosofia acaba por aparecer como uma «manifestação da antinomia entre o espírito e a natureza» (*OC*, I, 236). E eis-nos perante um dos «nós» do seu pensamento, absolutamente central e clarificador: «O primeiro e principal interesse da filosofia é, pois, a constatação das aporias, das perplexidades do pensamento em frente da realidade ou em frente de si mesmo» (*OC*, I, 243).

Aporia, perplexidade, admiração, como atitude de ruptura, de cisão, é o momento que marca o início da filosofia, que conduz à «especulação filosófica». Mas esta perplexidade vai-se centrar na interrogação acerca do «sendo», isto é, vai procurar compreender o homem enquanto ser situado, ou seja, aquele que traz consigo um mundo e o revela. Existir, como forma de estar no mundo, é também um coexistir, donde a preocupação do nosso filósofo em acentuar a relação entre vida do espírito e comunicação.

Delineados estes três núcleos temáticos, que representam um percurso, encontramos-nos com o movimento da sua filosofia, que chama a atenção para o facto de a atitude filosófica ser diferente da atitude científica, e não se poder deixar modelar por ela. Aprofundando o sentido da atitude filosófica, para Delfim Santos, ela faz ressaltar as aporias da realidade, mostrando a «inadequação entre pensamento e realidade, facto que o conduz, a fim de evitar tal questão, a tentar, não a adequação entre pensamento e realidade, mas a procurar a «determinação ontológica da realidade».

de» (OC, I, 265), e isto a partir de uma determinação da região da realidade que lhe diz respeito.

### FILOSOFIA E CIÊNCIA

Como já tive oportunidade de referir, filosofia e ciência são saberes de nível diferente, a cada um corresponde um modo peculiar de conhecer e de perspectivar o saber. Embora a preocupação de Delfim Santos, nesta obra, consista em determinar que tipo de saber é o filosófico, sente a necessidade de chamar a atenção para o facto de a filosofia algumas vezes ter sido tentada a modelar o seu saber pelos critérios do saber científico, como no caso do positivismo, facto que em filosofia tem sido algumas vezes repetido, erro que há que evitar: «Procurar reduzir o existencial ao essencial tem sido sempre a finalidade da ciência e muitas vezes da filosofia, quando esta é animada pela busca de universais» (OC, I, 230).

O método científico quando «imitado» pela filosofia desvia os filósofos da própria filosofia, fá-los procurar soluções para as perguntas feitas, esquecendo que a filosofia não é da ordem do solucionismo, o qual implica a identificação entre «conhecer e explicar». A filosofia também não é uma construção, pelo que a ideia de progresso não se lhe pode, verdadeiramente, aplicar porque esta é uma categoria da técnica.

Mas então o que é a filosofia? Sem nos interrogarmos directamente acerca do que ela é para Delfim Santos, tentaremos uma aproximação mediatizada pela questão do

destino da filosofia enquanto procura de fundamentos para todo o saber humano, projecto que a coloca em «contacto directo com as antinomias resultantes de inexplicável encontro do homem com o universo» (OC, I, 224).

A tal procura do saber correspondem os «sistemas dos filósofos» enquanto modo peculiar de interpretar as contradições da experiência. Desta maneira, caberá a cada um de nós, comentadores da filosofia, ou seus historiadores, não trairmos o espírito da atitude filosófica, isto é, ao olharmos cada sistema filosófico não devemos procurar nele soluções porque a filosofia «quando procura soluções deixa *eo ipso* de ser filosofia» (OC, I, 241). E é por tal razão que o *problema* ou o *problemático* em filosofia são tratados de um modo diferente da sua imposição científica: um problema matemático é diferente de um problema metafísico.

### UMA FILOSOFIA APORÉTICA

Como noção central nesta meditação de Delfim Santos, temos o conceito de *aporia* e isto porque a *aporia* é, na sua essência, de nível filosófico. A *aporia* dá conta, de uma maneira adequada, da tarefa filosófica, na medida em que a filosofia como atitude eminentemente interrogativa e crítica constata a aporeticidade do real ao referir a radical inadequação entre pensamento e realidade. Esta inadequação mostra que ao nível reflexivo não é possível encontrar soluções filosóficas, tão-só apontar caminhos, linhas de realização, equilíbrios formais, muitas vezes tensões. Por

esta razão, a filosofia é sempre tarefa a fazer-se, a renovar-se. A aporia está, precisamente, ligada ao início da filosofia, dando conta do desacordo entre o real e o pensamento, tal como Platão, Aristóteles e Heraclito tão bem viram (cf. *OC*, I, 243).

Um tal desacordo suscita o esforço reflexivo, a procura de uma adequação, sendo a resposta de cada filósofo uma tentativa de aproximação à verdade, não uma tentativa de solução e de redução dessa diferença entrevista. Referindo-se à *Metafísica* de Aristóteles, Delfim Santos remete-nos para o facto de esta mostrar o desinteresse do seu autor pela solução, mostrando que o propósito do filósofo peripatético em apresentar uma teoria da realidade nada mais significa que a procura incansável de uma «visão descritiva dessas mesmas dificuldades» que o pensamento encontra perante a natureza (*OC*, I, 244).

São estas dificuldades, que atestam a diferença, que se podem ligar à questão da *admiração ou perplexidade*, já que «admiração é verificação de diferenças» (*OC*, I, 248). Se assim é, o filósofo deve ter no seu horizonte que não pode explicar a realidade como totalidade a partir de um único ponto de vista, ou de um conceito único, que valorizaria em detrimento de outros: por exemplo, com o conceito de vida não é possível explicar a consciência, pois isso seria reduzir esta àquela, num empobrecimento de ser. Na linguagem de Leonardo Coimbra, isso seria cair no vício «cousista». Então, o que há a fazer é não perder o ponto de vista adequado a cada região da realidade.

Este erro em que muitas vezes a filosofia acaba por cair é analisado pelo nosso autor atentamente, vejam-se como exemplo paradigmático os parágrafos sobre *Explicação por Evolução e Sentido Histórico da Evolução*, onde o conceito de evolução é analisado como conceito redutor de realidades que estão para além da sua possibilidade de compreensão: «Mas a evolução pode ser um critério explicativo útil à compreensão de estados sucessivos, dentro do mesmo género, e não uma 'extensão' ilimitada de explicação através de todos os géneros e de todas as regiões da realidade em busca de qualquer demonstração de monofiletismo» (OC, I, 260).

Por monofiletismo Delfim Santos quer significar a procura incessante de uma unidade conquistada à custa de reduções arbitrárias, submetendo o diferente a um princípio ou conceito insuficiente. Mais uma vez, na linguagem de Leonardo Coimbra, estamos perante um «cousismo na filosofia».

Há, então, que superar este «cousismo» mantendo a radical heterogeneidade da realidade conferindo à filosofia um estatuto muito preciso: «À filosofia competirá sobretudo a 'situação' crítica dos princípios de conhecimento adequados a cada uma dessas regiões heterogêneas e competir-lhe-á, também, formular uma teoria das categorias» (OC, I, 250), estabelecendo a categoria própria a cada região previamente determinada.

A aporia nasce, exactamente, deste equívoco que o «cousismo» denuncia: « projecção ilegítima de modos de conhecimento que, conquanto válidos em determinadas esferas ou sectores da realidade, são inadequados na transposição



para quaisquer outras» (OC, I, 265). Por isso, para o nosso autor, o dualismo é superior, no que diz respeito a uma compreensão da realidade, ao monismo.

### A DIMENSÃO EXISTENCIAL

A filosofia tem caído muitas vezes no erro de considerar a realidade a partir de um critério monista; como exemplo temos a redução do existencial ao essencial sem tomar em atenção que há que manter a diferença entre conhecimento essencial e existencial, sendo que: «Um e outro têm o mesmo valor, com a condição de, sempre e em todos os casos, se manterem distintos» (OC, I, 230).

Quando, por exemplo, dirigimos o esforço reflexivo para o homem e para uma sua compreensão como ser espiritual, na sua condição de ser-no-mundo, podemos considerar que a «ideia de homem» (nível do conhecimento essencial) não basta para o compreender no seu dinamismo, no seu ser integral. O homem vivo, concreto, que age no quotidiano só é plenamente compreensível a partir de um conhecimento existencial, de tal modo que não é possível a redução do existencial ao essencial, porque, no fim de contas, um tal reducionismo é injustificável. Mas, a que corresponde o conhecimento existencial, por outras palavras, qual o seu domínio? No entender do nosso autor, o conhecimento existencial é conhecimento do «sendo», ou seja, na palavra alemã e tal como Martin Heidegger a determinou, do «*Dasein*», o «ser-aí». No fim de contas, o homem como o ser-outro, ou devir.

Delfim Santos chama, portanto, a atenção para a problemática da existência, que com grande acuidade se colocou na época contemporânea, tendo-se enraizado no filosofar. No entanto, esta atenção à existência faz ressaltar uma dificuldade, ou seja, «a dificuldade na predicação do conceito de existência» (*OC*, I, 263).

Se é esta a dimensão mais importante e que o nosso autor revela como tarefa prioritária a dilucidar, não é aquela que na economia da obra em apreço é mais analisada. A problemática da existência e da analítica existencial, colhidas na lição husserliana e heideggeriana, não serão aqui desenvolvidas mas tão-só mencionadas, sendo necessário, relativamente a uma procura do que Delfim Santos entende por filosofia existencial e determinação do que é o homem como ser-em-situação, uma análise de outros estudos seus.

Em *Da Filosofia* fica-nos, apenas, a chamada de atenção para aquilo que do ponto de vista de uma filosofia existencial mais preocupa o pensar, a saber: a questão antropológica esclarecida pela luz ontológica, de tal modo que se a filosofia se abre a uma descrição, e aqui a fenomenologia é uma dimensão essencial do seu pensar, não deixa de ser verdade que a fenomenologia se abre em ontologia, sendo este o momento fundante e orientador de toda a especulação filosófica. Para corroborar esta afirmação, temos como exemplo paradigmático o capítulo «Sentido da prima philosophia», onde tal problemática é sugerida mas não tematizada.

Como conclusão acerca desta meditação de Delfim Santos acerca do que é próprio da tarefa filosófica, poderíamos

dizer que, para este filósofo, a filosofia tem como objectivo primeiro compreender o homem e o mundo, tomando em consideração que não é possível encontrar um único princípio explicativo envolvendo ambos. Por esta razão, e porque o monismo tem de ser afastado como visão redutora, propõem-nos um conhecimento categorial a partir de uma determinação prévia das regiões da realidade. A filosofia será, então, um conhecimento «especial» sobre a realidade, mas este é, fundamentalmente, enquanto conhecimento do homem, conhecimento existencial, daí a importância atribuída à «situação». Porém, nesta reflexão não nos encontramos com a menção das categorias que explicam o homem, aqui apenas nos são dadas sugestões que, no entanto, em estudos muitas vezes de menos relevância, irão ser devidamente aprofundadas e que em lugar oportuno por nós serão referidas.

### 3. CONHECIMENTO E REALIDADE

Publicada em 1940, como o seu autor refere, é uma obra que pretende introduzir a uma teoria do conhecimento, movendo-se num registo de clara «inspiração alemã e fruto do contacto directo de alguns anos com as novas correntes filosóficas representadas por Nikolai Hartmann e Martin Heidegger» (*OC*, I, 277), embora nalguns aspectos não haja, efectivamente, um acordo entre as suas posições filosóficas frente a este problema da articulação entre conhecimento e realidade e a concepção filosófica dos autores acima mencionados. De certo modo, poderíamos dizer que há em

Delfim Santos recolha de inspiração, mas não estamos perante um seguir servil dos caminhos por eles trilhados. Será, então, ao nível das *fontes* que se deve compreender a utilização das sugestões provindas da filosofia de Nikolai Hartmann e de Martin Heidegger, as quais, no entanto, num momento posterior, serão efectivamente superadas por uma posição original, forjada no encontro da sua meditação aristotélica com a da fenomenologia.

Como questão metodológica prévia à discussão da problemática em foco, Delfim Santos sentiu a necessidade de estabelecer o sentido em que utiliza o conceito de *realidade*, distinguindo-o do conceito de *real*. Tal distinção provém de uma dificuldade muito concreta das línguas latinas, e por isso também da língua portuguesa, em distinguir, efectivamente, estes dois conceitos. Pelo contrário, a língua alemã tem essa possibilidade: assim, utiliza *Wirklichkeit* para designar o *ser real* e o *ser ideal*, e *Realität*, no sentido restrito de real enquanto parte da realidade. Porque a língua portuguesa é levada a identificar e a utilizar indiferenciadamente *real* e *realidade*, o nosso filósofo tem a preocupação de determinar rigorosamente o âmbito do uso destes conceitos, fazendo coincidir o conceito de *Wirklichkeit* com o de *realidade* e o de *Realität* com o de *real*. Deste modo, a *realidade* corresponde o sentido de *ser real* e *ser ideal* e será esta determinação que estará presente no posterior desenvolvimento da articulação entre realidade e conhecimento.

Como núcleo de significação da obra, Delfim Santos apresenta-nos a questão a debater do seguinte modo: como

é que é possível estabelecer e determinar a articulação entre a manifestação da realidade e a apreensão pelo sujeito dessa mesma realidade, por outras palavras, como é possível conhecer? A fim de tematizar esta problemática, estabelece um inequívoco e claro diálogo com a tradição filosófica, especialmente a antiga e a moderna, na medida em que nelas está presente, com maior acuidade, tal preocupação. E por isso chama ao diálogo Protágoras, Platão, fundamentalmente Aristóteles, Berkeley, Descartes, Leibniz e Kant, socorrendo-se também do contributo da fenomenologia, matriz sempre presente na sua meditação. A sua invocação destes autores insere-se na estratégia de mostrar o contributo de cada um deles para a questão aqui em jogo.

Neste diálogo com a tradição filosófica, coloca-se o autor de sobreaviso e, portanto, numa atitude crítica relativamente ao valor a atribuir às classificações das diferentes atitudes filosóficas, mostrando que elas possuem um valor «restrito», «epocal» e «local» (cf. *OC*, I, 297). Assim, toma em linha de conta que «A mutação de temas de reflexão de cada época e o esforço de fixação terminológica dos historiadores da filosofia são tendências inconciliáveis e originárias de confusões e pseudoproblemas» (*OC*, I, 279).

Mas, então, que é conhecer? A partir do diálogo com a tradição filosófica, Delfim Santos pode considerar que «Uma análise aprofundada do problema mostra que a relação do conhecimento é possível, não entre idênticos, mas entre diversos» (*OC*, I, 306). Contudo, tal consideração implica que não é possível, à partida, afirmar a adequação entre

realidade e conhecimento, do mesmo modo que universo e homem se apresentam como irreduzíveis. É precisamente por esta razão que num primeiro momento analisa o fenómeno do conhecimento (I parte da obra) e num segundo momento faz uma análise do que entende por realidade (II parte da obra), mostrando que esta última não é redutível, absolutamente, ao momento gnosiológico. Desta sua afirmação ressalta, pois, a necessidade de estabelecer os limites da relação conhecimento-realidade, privilegiando o conceito de verdade, na medida em que o problema do conhecimento surge aqui como mediador entre o da realidade e o da verdade.

### A TEMATIZAÇÃO DO CONHECIMENTO

O conhecimento é relação e um dos pólos dessa relação é o sujeito. Contudo, é necessário, para melhor ser compreendida a sua função no conhecimento, determinar o sentido do uso do termo. Assim, depois de afastar uma visão monista do sujeito, em que a possibilidade do conhecimento é, totalmente, reconduzida à subjectividade como estruturadora do princípio de identidade, o filósofo tematiza as diferentes perspectivas gnosiológicas inerentes à distinção *sujeito-empírico* ou *sujeito-transcendental*, mostrando que quando o filósofo privilegia o sujeito empírico como «suporte do conhecimento» acaba por colocar-se numa perspectiva psicológica, enquanto a consideração do sujeito transcendental conduz a uma compreensão da filosofia como «descoberta das essências ou das ideias

que permanecem no sujeito transcendental». Se o sujeito-empírico valoriza e promove o empirismo, o sujeito-transcendental valoriza o formalismo e o logicismo.

Este dualismo, presente ao longo da história da filosofia, quanto à função do sujeito no processo cognitivo é já um «avançar» no caminho da solução, dado que o erro fundamental foi superado, isto é, não admitir uma visão monista quanto à consideração do sujeito ou do objecto como fundamentais na elaboração do conhecimento. O autor interroga-se se «terá a escolha de ser exclusiva» e se não poderão estas duas tendências ser complementares (OC, I, 302)?

Só com Kant, segundo o filósofo, foi quebrada esta «monotonia pendular», que mostra muito claramente que o conhecimento, tal como os medievais o propunham, enquanto *adaequatio rei* não é possível. Simultaneamente mostra, também, a impossibilidade de desvalorizar algum dos aspectos que concorrem para a elaboração do conhecimento, ou seja, razão e real. Há, então, que reter a instância crítica, ainda que Delfim Santos se não vá deter nela.

Mas, se não é possível aceitar a tese da *adaequatio rei*, na medida em que o conhecimento é relação entre diferentes e esta *adaequatio rei*, exigiria ao homem algo que é incompatível com a sua condição humana, exigiria um *intellectus absolutus* fundamento da total adequação (cf. OC, I, 304), isto não significa que a instância cognoscitiva não procure, exactamente, uma progressiva adequação dos princípios do conhecimento aos princípios do ser, ainda que se não possua um critério para averiguar em que medida a estrutura cognoscitiva corresponde à instância ontológica.

Além disso, e relevante para compreender esta problemática, adentro das preocupações filosóficas de Delfim Santos, é a importância que o nosso autor confere à descrição, distinguindo o explicar do descrever. Deste modo, pensamos que se pode considerar que a instância descritiva é fundamental para o nosso filósofo e isto porque conhecer não é explicar: «Explicar tem em si visivelmente o sentido de exteriorização, de movimento de dentro para fora. Conhecer, intuir, ver, pelo contrário, o sentido de fora para dentro» (*OC*, I, 289).

O conhecer releva, então, fundamentalmente, da «visão», sendo a «discriminação» o momento preparatório para esta «visão» que deve ser tão precisa, quando possível, do fenómeno em si mesmo. Se assim é, então, a instância crítica por excelência é aquilo a que Platão chamava discriminação, ou seja, preparação para a visão do fenómeno «em si mesmo» e «tal qual é».

Para Delfim Santos, efectivamente, tal concepção do conhecimento é essencial e poderíamos dizer, sinteticamente, que o conhecer corresponde à procura da determinação, tão rigorosa quanto possível, do fenómeno, de tal modo que se está perante uma investigação do que as coisas são «enquanto assim são» (*OC*, I, 291), tendo presente, contudo, a dificuldade de acordo entre a possibilidade de apreensão do sujeito e a manifestação da realidade. É, precisamente, considerando esta dificuldade que, como síntese da sua posição filosófica frente a este problema, temos o «§ 20 — Descrição fenomenológica», onde considera que o conhecimen-



to realiza «o sentido da adequação entre o ideal e o real», de tal modo que o conhecimento é sempre relação entre diferentes, sendo tarefa do filósofo e da filosofia procurar os pontos de contacto, os acordos entre esses pólos diferentes, permanecendo, tão-só, como mítica nostalgia de unidade, que o pensamento, em seu entender, já superou, qualquer tentativa de considerar a possibilidade de uma identidade essencial entre os dois termos da relação.

Que podemos entender por realidade? Pela análise que Delfim Santos faz do fenómeno do conhecimento, podemos aceitar que estão lançadas as bases para uma sua concepção que pressupõe a realidade como momento essencial dessa relação. Contudo, e como o nosso autor nos diz, há que determinar «o que devemos considerar realidade». Avançando num esclarecimento deste conceito, afirma-nos que a realidade é um «estofo» a partir do qual algo se pode tornar objecto. Ora, a esta questão liga-se a da sua manifestação, ou seja, o «estudo preliminar das possíveis formas de manifestação da realidade» (*OC*, I, 281). Neste aspecto chama a atenção para Husserl e para o sentido da sua fenomenologia enquanto «estudo das formas de aparecimento da realidade».

### *A TEMATIZAÇÃO DA REALIDADE*

A realidade é, para o nosso autor, fundamentalmente, o que aparece. E esse seu «aparecer», enquanto é uma apresentação, tem a ver com «O problema da substância e dos universais, da existência dos géneros e dos indivíduos, são

problemas em íntima conexão com o problema da determinação da realidade e de seus modos de manifestação» (OC, I, 294).

Deste modo, e em sintonia com as suas preocupações filosóficas, o problema da realidade tem de ser compreendido à luz da temática das regiões da realidade. Ora, esta problemática implica directamente o problema do conhecimento, de tal modo que a cada região da realidade deverá corresponder um princípio de conhecimento, pelo que o verdadeiro conhecimento é sempre conhecimento categorial e a cada região da realidade deve corresponder uma ou mais categorias, mas só aquelas que se adequam, efectivamente, a essa região do real. Por exemplo, a categoria da quantidade é aquela que determina o conhecimento matemático, contudo, outras regiões da realidade não poderão, em circunstância alguma, ser conhecidas a partir desta categoria.

As categorias possuem, então, a função de estabelecer uma relação. Elas não são reproduções «adequadas» das propriedades dos objectos, o que significa que não existe uma coincidência entre o sujeito na sua função cognoscitiva e a realidade, podendo, antes, ser considerada, fundamentalmente, uma coordenação de determinados elementos do ser fenoménico com o ser em si das coisas, facto que garante a objectividade do próprio conhecimento.

Está afirmada, por esta via, a relação entre pensamento e realidade, mas tendo em atenção que o «pensamento

é intencionalidade» e que, portanto, pressupõe sempre algo. O conhecimento, deste modo, aparece-nos como um acto de transcendência para o mundo real e ideal. Para Delfim Santos, «o momento essencial do conhecimento é a 'transcensão'» (OC, I, 315). É clara, aqui, a influência de Nikolai Hartmann, como aliás o nosso autor referencia e isto relativamente à sua concepção objectivista das categorias.

Para compreender bem a função mediadora das categorias é fundamental o «§ 32 — Equação entre *ratio essendi* e *ratio cognoscendi*», onde o filósofo afirma que as categorias asseguram uma correspondência fundamental entre a *ratio essendi* e a *ratio cognoscendi*, de tal modo que é possível afirmar que «Entre a unidade da razão e a pluralidade do real manifesta-se uma relação de ordem mutual» (OC, I, 321). E em sintonia com Nikolai Hartmann afirma a pluralidade regional da realidade mostrando que a cada região da realidade corresponde uma ou mais categorias. Então, se assim é, pode ser expressa «a convicção de que a determinação das categorias do conhecimento e da realidade é o trabalho preliminar para o bom resultado do labor filosófico» (OC, I, 322), mas tendo em atenção que existe uma diferença entre os princípios do ser e os do conhecer. Esta é, inequivocamente, uma das pressuposições deste seu estudo, tal concepção está claramente ligada ao problema das «regiões da realidade» que, como Francisco da Gama Caeiro afirma, «requer a recíproca correlação do óntico e do lógico».

Como modo de conclusão acerca desta sua obra, e a partir de tudo quanto até agora foi exposto, ressalta claro que a realidade, enquanto considerada como «estofa», não pode ser identificada com o objecto, ou seja, com o pólo correlativo do sujeito. Uma das formas de manifestação da realidade é o objecto, de tal modo que podemos dizer que ela é aquilo a partir da qual o objecto pode emergir. Delfim Santos sustenta, assim, a tese *realista*, que afirma a existência de um mundo exterior e independente do sujeito que conhece. A sua principal intenção, porém, ao tematizar a articulação entre conhecimento e realidade inscreve-se na sua preocupação em mostrar, mesmo no processo do conhecer, o horizonte mais vasto e englobante do plano ontológico. Porque o conhecimento corresponde a uma das manifestações da realidade, ele tem um alcance limitado. E é precisamente, enquanto ligado a esta limitação do conhecimento, que podemos compreender a sua tematização do problema do irracional, que o nosso filósofo problematiza no § 29, o qual se coloca em termos metodológicos, perspectivando-o gnosiologicamente, sem lhe atribuir um alcance ontológico.

Na realidade, há sempre algo que está para além do cognoscível, porque só se conhece o que se constitui como objecto e a realidade, propriamente, é transobjectiva, havendo que postular uma outra via de acesso. Tal concepção coloca um conceito de realidade não redutível ao plano gnosiológico e abre a uma sua determinação mais vasta e afirmativa de outros momentos, tais como o ontológico, metafísico e axiológico.

Esta sua tese de doutoramento apresenta-se, portanto, como uma teoria do conhecimento, mas sofrendo, por um lado, a influência da lição aristotélica, por outro, o magistério de Nikolai Hartmann. Assim, preocupa-se em mostrar a insuficiência da clareza e distinção para o conhecimento da realidade, que também exige adequação e intuição. Além disso, tematiza a questão da relação do momento gnosiológico com o momento ontológico, de tal modo que o lógico se enraíza no ontológico, ou seja, o conhecimento tem sempre um alcance metafísico.

#### 4. DELFIM SANTOS E A FILOSOFIA PORTUGUESA

Como seu contributo mais relevante para a compreensão da tradição filosófica portuguesa, temos o estudo *O Pensamento Filosófico em Portugal*, redigido com o objectivo de ser integrado numa obra mais vasta de colaboração e com o título *Portugal*.

Por imposição de espaço, vê-se constrangido a traçar muito brevemente, e por tal razão sem grande profundidade, o quadro conceptual em que cada filósofo, por ele mencionado, se movimenta. Como afirma, à maneira de introdução ao tema que se propõe desenvolver, não é possível apresentar um itinerário filosófico em Portugal, fundado numa interpretação a partir da noção de continuidade, mas tão-só mencionar aqueles filósofos que, desde o início da nacionalidade até aos nossos dias, se distingui-

ram na filosofia, por uma qualquer razão, quer no estrangeiro, quer em Portugal. Assim, numa perspectiva diacrónica, começa o seu estudo com a figura de Pedro Julião (Papa João XXI), filósofo e teólogo, central para uma compreensão do movimento escolástico, e termina o seu roteiro de filósofos com uma evocação de Leonardo Coimbra, seu mestre, que considera «A figura de mais relevo nos princípios do novo Século» (*OC*, I, 453).

De uma maneira muito sintética, referencia dezanove autores, que se desenham como «homens notáveis», mas que em Portugal, ou nunca foram reconhecidos como tal, caindo no esquecimento, ou então aparecem como figuras isoladas sem impacto real sobre a cultura e sociedade portuguesas. E a razão de tal situação reside, na sua essência, na falta de «preparação pedagógica da Nação», que não é capaz de acompanhar e repensar o contributo destes homens, integrando-o na dinâmica cultural do País (cf. *OC*, I, 437-438).

Precisamente, em função desta sua preocupação pelo mostrar quanto estes pensadores podem e devem influir dinamicamente na vida social e cultural portuguesa, temos, em meu entender, como contributo mais determinante para a compreensão da Filosofia Portuguesa, as suas reflexões sobre a época contemporânea, sendo de relevar três estudos, significativos do seu posicionamento frente a esta problemática, a saber: *Silvestre Pinheiro Ferreira, Leonardo Coimbra e o Sentido da sua Contribuição Filosófica, Destino da Filosofia em Portugal*. Curiosamente, Silvestre

Pinheiro Ferreira e Leonardo Coimbra aparecem-lhe, respectivamente, como as mais notáveis figuras dos séculos XIX e XX portugueses.

No que diz respeito a Silvestre Pinheiro Ferreira, Delfim Santos releva a importância da sua filosofia, actualmente desconhecida e que, em muitos aspectos, aponta para sintonias com a sua própria concepção filosófica. Assim, ao traçar o perfil espiritual e filosófico de Pinheiro Ferreira, o nosso autor acaba por realçar, em termos metodológicos, a preocupação pela «clareza nocional» (OC, I, 489), o seu aristotelismo, que lhe permitia afirmar uma ontologia subordinadora da lógica, fundada na distinção de três categorias estruturadoras do real: as categorias da *substância, qualidade e relação*, sendo a segunda a mais importante, pois é dela que todos os conhecimentos derivam. Esta concepção ontológica não é monista, como se pode depreender, e tal facto ajuda a compreender também a sua real simpatia por este filósofo, cujo mestre de pensamento foi, inegavelmente, Aristóteles, o autor que tão bem conheceu e de cujo conhecimento «é testemunho a sua tradução original das Categorias de Aristóteles». Como já tivemos oportunidade de mencionar, também para Delfim Santos Aristóteles é um dos seus mestres de pensamento.

Como último motivo de ligação a Pinheiro Ferreira temos o facto de ambos se configurarem com pedagogos, além de o nosso autor o considerar «o primeiro português influenciado pelas ideias do seu ainda contemporâneo Pestalozzi».

Perfila-se, assim, uma aproximação forjada em preocupações comuns, uma simpatia que não é redutora das diferenças que inevitavelmente se delineiam entre homens de séculos diferentes, uma idêntica procura de valorização da cultura portuguesa, quer mediante uma sua vulgarização em círculos estrangeiros, quer através de uma sua fundamentação filosófica.

Leonardo Coimbra é, por sua vez, o Mestre, aquele de quem recebeu directamente o magistério e a formação, enquanto aluno na Faculdade de Letras do Porto, mas relativamente ao qual também divergiu, nesse distanciamento saudável entre mestre e discípulo, forjado na maturidade da sua peculiar visão do que é a filosofia e das suas referências filosóficas próprias, aspecto que não é compatível com servilismos intelectuais de qualquer espécie, antes afirmação clara da autonomia e liberdade no modo de trilhar os caminhos que a aventura do seu pensar constitui.

No artigo «Homenagem a Vieira de Almeida», Delfim Santos refere exactamente este aspecto, «Vale mais a compreensão das diferenças que o acordo no idêntico e comum» (*OC*, II, 333), sendo este o modo mais verdadeiro de a amizade se sedimentar.

Leonardo Coimbra permanece, porém, tal como para muitos outros da sua geração, vivida no Porto e no contacto directo com a criatividade do filósofo de Lixa, o mestre incontestado: neste se incarna o pensador autêntico, a figura do filósofo cujo exemplo é estimulante seguir. Delfim Santos, nesta sua reflexão acerca do sentido do



contributo filosófico de Leonardo, vai debruçar-se, fundamentalmente, sobre a obra *Razão Experimental* e centrar o seu esforço de interpretação na mostraçãõ do conceito de filosofia implicado neste estudo, procurando distanciá-lo e situá-lo, relativamente aos filósofos invocados por Leonardo Coimbra, como por exemplo, Kant, Bergson, Spencer, Comte, avaliando e tematizando o posicionamento deste pensador frente aos outros de quem, de algum modo, recebeu a lição, mas que ao limite recusou: «Digamos desde já que à atitude negativa ante as filosofias de Kant, Comte, Bergson e Spencer prefere a exposição positiva da concepção de Leonardo: a filosofia e prática da experiência possibilitada pelo exercício real da liberdade» (Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*). Eis-nos perante a dignificação do homem, mediante a liberdade enquanto possibilitante da verdadeira realização humana. E aqui Leonardo Coimbra e Delfim Santos encontram-se contemplando a mesma paisagem, por outras palavras, em ambos está presente a mesma preocupação existencial, que consiste em mergulhar o olhar na existência concreta, vivida na riqueza do seu palpitar, lugar onde a experiência da liberdade emerge na sua máxima radicalidade. De facto, tanto um como outro nos apresentam uma proposta filosófica forjada na matriz existencial e como tal trazem consigo esse gosto pela situação, pela condição humana, pela liberdade.

Delfim Santos aceita, ao citar Leonardo Coimbra, que para determinar o que é a filosofia temos de aceitar que esta corresponde sempre a um depoimento acerca de cada

época, por outras palavras, a filosofia apresenta-se sempre como uma reflexão acerca do mesmo, ou seja, como «relação entre a consciência moral do homem e a mais provável realidade que a experiência (e não só a actividade científica) tenha atingido» (OC, II, 294). A filosofia é experiência interior, mas com alcance sobre a realidade. Neste posicionamento de Leonardo frente ao próprio da actividade filosófica se reconhece Delfim Santos, já que para este último há que colocar, com toda a radicalidade, a articulação entre conhecimento e realidade, sendo o filósofo aquele que «discute a possibilidade de adequação do conhecimento às coisas», isto é, aquele que reflecte a partir dos dados da experiência, com vista a captar a verdade, mas ordenando sistemicamente o saber adquirido.

Em «Destino da filosofia em Portugal», curta reflexão publicada no *Diário Popular* de 9 de Setembro de 1947, afronta a questão da situação da Filosofia Portuguesa contemporânea, a partir daquilo a que se pode chamar a Escola em Portugal, refutando a relevância filosófica do positivismo de importação que na altura se fazia sentir na Universidade.

Além disso e relativamente à problemática da Filosofia Portuguesa, não aceita a tese tantas vezes ventilada e asaz polémica da incapacidade filosófica do povo português. Com efeito, é já um lugar-comum, tanto para aqueles que negam a existência de uma filosofia portuguesa, como para os que a aceitam e, eventualmente, a defendem, a afirmação de Sampaio Bruno na obra *A Ideia de Deus* de que

«Nunca os portugueses mostraram grande queda para as altas especulações filosóficas». Esta frase, com efeito, tem sido citada por muitos pensadores, com intuítos diferentes e muitas vezes radicalizando-lhe o sentido. Segundo José Marinho, na sua monografia sobre o filósofo de Lixa, esta asserção revela sobretudo a crise em que desde a neo-escolástica a filosofia em Portugal se encontra e não a real incapacidade para o voo metafísico.

Delfim Santos chama a atenção para «a falta de propósito ideológico» da nossa Universidade e mostra que tal facto remonta já ao século XVIII e à Reforma do marquês de Pombal, que marca o momento em que o projecto filosófico dos Conimbricenses, que valorizavam, em filosofia, sobretudo a metafísica e a lógica, é substituído por um outro, incarnado essencialmente por Luís António Verney, em que a filosofia começa a ser entendida e a utilizar a terminologia da ciência, sendo seu objectivo modelar-se a partir do esquema científico. Para comprovar esta sua tese, Delfim Santos refere a célebre frase de Verney onde este afirma no *Verdadeiro Método de Estudar*, que um problema filosófico interessante é saber como é que a água sobe na seringa.

Para concluir este ponto acerca da reflexão de Delfim Santos sobre a Filosofia Portuguesa, podemos avançar a tese de que nos encontramos perante um duplo contributo. Em primeiro lugar, ao dar atenção à tradição filosófica portuguesa, acabou por ser um daqueles que a promoveu, pois tacitamente reconheceu-lhe o valor intrínseco, contra-

riamente a muitos que a ignoraram, ou porque a desconheciam, ou porque os seus conceitos de filosofia, muito restritos, não lhes permitiam uma tal tematização, ou ainda por um excessivo depender de esquemas provindos do estrangeiro e aos quais servilmente se agarravam e que absolutizavam. Se bem que não fosse intenção do nosso autor apresentar uma reflexão acerca da problemática das filosofias nacionais, questão pertinente na época, foi um dos que se preocupou com estes problemas, tendo-se colocado ao lado de Álvaro Ribeiro, aquando da polémica gerada em torno da obra deste último *O Problema da Filosofia Portuguesa*, onde a questão da originalidade, autenticidade de uma tradição filosófica portuguesa eram afirmadas enquanto problema filosófico com sentido, num momento em que a Universidade Portuguesa era adversa a uma tal tematização. Juntamente com José Marinho, Delfim Santos vem à liça em defesa das teses apresentadas por Álvaro Ribeiro.

Em segundo lugar, Delfim Santos é um dos autores que dá um contributo efectivo à filosofia portuguesa, na medida em que a sua obra foi escrita fundamentalmente para o público português, e o seu horizonte é sempre o de promover a cultura portuguesa. Assim sendo, nele se entrecruzam a formação no magistério de Leonardo Coimbra e a formação adquirida na escola alemã, de que foi um dos divulgadores em Portugal, mas que, tanto num caso como no outro, não seguiu servilmente.

## II. O ITINERÁRIO FILOSÓFICO

Ao tratarmos da formação filosófica de Delfim Santos temos de tomar em consideração dois aspectos. Por um lado, o ascendente do magistério de Leonardo Coimbra que, como o nosso autor revela, era um professor fascinante, o único que, de certo modo, conseguiu formar escola em Portugal, na época contemporânea. Veja-se, a propósito, o testemunho de Álvaro Ribeiro sobre o mestre comum, na obra *Memórias de um Letrado*, onde refere a influência que este professor exercia sobre quem dele se abeirava: «Com admirável mestria de um educador experimentado, Leonardo Coimbra circunscreveu os limites da minha pobre imaginação.» Também José Marinho, o seu discípulo mais próximo, e Sant'Anna Dionísio se reclamam, inequivocamente, do mesmo magistério, embora cada um destes autores mencionados tenha seguido uma via própria no que concerne à filosofia. Por outro lado, há que ter em conta a formação adentro da escola alemã, com especial relevo para a escola fenomenológica e a sua clara adesão à corrente existencial.

Temos, portanto, quanto à formação deste pensador, um entrosar destas duas influências numa síntese pessoal e original. Podemos-nos, porém, interrogar: qual das duas

influências foi determinante no rumo da sua actuação filosófica? Certamente, Leonardo Coimbra. De facto, sempre ao longo da sua obra este esteve presente e não apenas nos seus escritos de juventude. António Braz Teixeira faz uma referência precisamente a este aspecto considerando-o mais «tributário» de Leonardo Coimbra que dos alemães, nesse sentido refere: «o malogrado Professor da Faculdade de Letras é muito menos tributário da moderna filosofia alemã do que geralmente se julga, pois é no contacto com o magistério de Leonardo Coimbra que se define a forma e se afirmam os principais tópicos da sua orientação especulativa».

Para comprovar esta tese, que à partida funciona como hipótese de trabalho, iremos, então, analisar mais em pormenor o seu pensamento para aí detectarmos a influência leonardina.

### LEONARDO COIMBRA

Em 1933, num estudo de juventude, Delfim Santos publica uma reflexão fundamental para uma compreensão de todo o seu posterior desenvolvimento filosófico. A esse texto dá o título de *Dialéctica Totalista*. Nele está presente *in nuce* aquilo que irá ser a sua filosofia. Aqui revela, sem sombra de dúvida, a influência do mestre, quer pelos conceitos que manipula, que já estavam presentes com aquele mesmo sentido na obra de Leonardo, quer até pelas questões que tematiza, num movimento de pensamento que depende do filósofo de Lixa.

Encontramo-nos, com efeito, perante os conceitos que o seu mestre utilizava com certa assiduidade, tais como, *vida, biológico, mecânico, orgânico, espiritual, perigo do cientismo, indivíduo, humanidade, pessoa, sociedade, solidariedade*. Basta que leiamos de Leonardo Coimbra na obra *Criacionismo* quer a primeira parte, *Esboço de um Sistema Filosófico*, quer a segunda parte, *Síntese Filosófica*, para nos apercebermos da marca que este deixou no nosso autor, ao nível da terminologia e tematização de questões que preocupavam Leonardo Coimbra, tais como a distinção entre mecanismo e organismo, o cuidado em afirmar de um modo inequívoco «a virtude totalizante da realidade espiritual», aquela que, verdadeiramente, importa ao mestre, assim como a caracterização da realidade partindo do biológico para afirmar o homem como ser humano e social. Em ambos se afirma o problema da solidariedade que, para o filósofo de Lixa, é tematizado em termos de fraternidade, assim como o problema da liberdade: afirma o nosso autor, «Consciência de solidariedade proveniente da livre explicitação de fins de vida, capazes de melhor garantir a afirmação da personalidade. Portanto, também consciência de liberdade» (*OC*, I, 33) e o mestre, «A nossa filosofia é uma filosofia da liberdade, porque o seu universo é uma sociedade de consciências e a consciência feita pessoa é actividade livre e criadora».

Outro aspecto que nos parece digno de ser mencionado consiste no modo como ambos colocam ao mesmo nível de valorização *ciência, filosofia, religião e arte*. Para Del-

fim Santos estas representam aspectos «pluriversos» da realidade, enquanto Leonardo Coimbra afirma: «Ciência, moral e religião têm de ser momentos de pensamento e não imposições estranhas.»

De um modo sintético podemos, então, considerar que *Dialéctica Totalista* nos dá o movimento de uma dialéctica ascensional, tal como Leonardo Coimbra a apresentou no seu *Criacionismo* que conduz à noção de realidade humana, enquanto pessoal, livre e coexistencial colocada no topo do movimento dialéctico, mas englobante do concreto, isto é, filosofia integral do homem e da sociedade.

O homem como pessoa, dotado de liberdade como momento de auto-realização humana, é a evidência a que conduz o filosofar, que em ambos, e isto é bastante significativo, se desenvolve a partir da matriz existencial. E eis-nos perante outra influência de Leonardo Coimbra sobre Delfim Santos.

Leonardo Coimbra, na segunda fase do seu pensamento, na obra *A Alegria, a Dor e a Graça*, apresenta-nos já uma concepção de filosofia em que o espírito de sistema, presente na primeira fase do seu pensamento e a que corresponde, fundamentalmente, a obra *Criacionismo*, foi abandonado a favor do dinamismo e da vitalidade da reflexão existencial. Ora, esta importância dada à existência, como um terreno a explorar, também é decisiva em Delfim Santos e são inúmeros os textos que comprovam esta afirmação. Assim, podemos afirmar com segurança que a sua decisão e a sua escolha relativamente a esta problemá-



tica é anterior à sua ida para Viena e Berlim, onde por imposição do ambiente filosófico português e não por seu gosto é obrigado a estudar o neopositivismo.

Como confirmação desta tese temos o facto de procurar quer no ambiente vienense quer berlinense o contacto com as correntes fenomenológica e existencial, tal como o capítulo sobre a Actividade Académica aponta.

A sua tematização da filosofia existencial, de qualquer modo, é diferente da de Leonardo, já que as preocupações da época em que cada um viveu relativamente a esta problemática são diferentes: de certo modo, Leonardo Coimbra está mais próximo das posteriores tematizações de Gabriel Marcel (*A Alegria a Dor e a Graça* é de 1916, o *Journal Métaphysique* é de 1927). Delfim Santos está mais perto de Albert Camus, Jean Paul Sartre, Karl Jaspers e sobretudo de Martin Heidegger. Contudo, não é difícil de entender que a sua iniciação ao existencialismo, tal como aconteceu com José Marinho, se dá por via da mediação do ensino do filósofo de Lixa. Álvaro Ribeiro, numa carta que lhe endereça datada de 4 de Setembro de 1956, refere o seguinte: «Li com muito agrado, e voltei a reler com muita atenção, a sua conferência sobre Leonardo Coimbra. Sem lisonja declaro que me pareceu ser esse um dos seus melhores trabalhos publicados, rico de observações certeiras, afirmações corajosas e notas emotivas. Concordo em que na obra do nosso Mestre predomina a interpretação antropológica e existencialista, e concordo tanto mais facilmente quanto me parece estar nessa linha o mais fecundo aspecto da nossa filosofia.»

Deste modo, a importância que habitualmente se atribui à influência da filosofia alemã sobre o seu pensar, embora relevante para uma confirmação da sua escolha filosófica, não nos aparece, de todo, como decisiva na opção do que foi o seu caminho próprio no mundo do filosofar. À partida, a escolha estava feita, a sua decisão já tinha sido tomada e o contacto, na Alemanha, com as correntes fenomenológica e existencial surge tão-só como o aprofundar da sua intuição e do seu anterior conhecimento dessas filosofias.

Em nosso entender, é este o modo como devemos compreender a influência que filósofos como E. Husserl, N. Hartmann e M. Heidegger exerceram sobre o seu pensamento. Contudo, temos que ressaltar o facto de esta tese não ter por objectivo retirar ou minimizar a real importância que estes autores tiveram na sua formação, mas antes visa situá-los relativamente ao pensamento do nosso autor. Situa-los significa aqui recolocá-los, atribuindo-lhes uma influência mediatizada pelo ascendente, esse sim ao nível da imediatez, de Leonardo Coimbra, seu verdadeiro mestre, que lhe comunicou aquilo que fundamentalmente faz de um homem um filósofo, ou seja, a inquietação metafísica.

### A FILOSOFIA ALEMÃ

Da influência da filosofia alemã na obra de Delfim Santos muitos são os traços. Vejam-se, por exemplo, as suas reflexões acerca de M. Heidegger (cf. *OC*, II, 357-369), *Da Ambiguidade da Metafísica* (tematização de claro regis-

tro heideggeriano) (cf. *OC*, II, 63-69), *Jaspers na Filosofia Contemporânea*: «Com N. Hartmann e Heidegger, Karl Jaspers constitui o trio mais significativo da filosofia na primeira metade do século xx, na Alemanha» (*OC*, II, 267), *Problemática Fenomenológica de Husserl* onde traça o programa husserliano. Contudo, de entre todos os seus textos elegemos um, que não se situando ao nível do comentário filosófico, antes da especulação criativa, se insere claramente na lição da filosofia alemã que frequentou, a saber, *Filosofia como Ontologia Fundamental* (cf. *OC*, II, 213-217). Aqui é clara a influência de N. Hartmann, quer pela tematização que apresenta, quer pelo horizonte metafísico que traça.

Neste texto, central para uma compreensão do pensamento do nosso autor, a metafísica, enquanto eminentemente fundamentadora, aponta para a relação essencial que se estabelece entre o domínio do ôntico e do lógico. Mas ao mesmo tempo, e nesse registro heideggeriano que lhe é tão grato, refere a «ambiguidade» do uso da noção de *ser* que ao longo da história implicou o «fracasso da metafísica», de uma certa metafísica de matriz substancialista por oposição a uma «metafísica existencial», que aponta para uma concepção plural da realidade, que deve ser compreendida a partir de categorias próprias a cada região da realidade.

*Das Regiões da Realidade* (cf. *OC*, I, 267-273) é um outro texto que, em nosso entender, constitui uma referência obrigatória relativamente a uma hermenêutica do pensamento do nosso autor. Além disso, e na estratégia do nosso discurso, esta sua reflexão é exemplificativa da afir-

mação, já feita por nós, de que se dá em Delfim Santos o encontro da influência leonardiana e alemã.

Partindo do ascendente indubitável que a fenomenologia de Husserl exerce sobre o seu modo de pensar, Delfim Santos apresenta-nos «O problema da análise categorial da realidade e do pensamento e a busca dos possíveis pontos de identidade entre ambos» (OC, I, 271), estabelecendo que a cada região da realidade corresponde uma categoria própria. Deste modo, às quatro regiões da realidade — matéria, vida, consciência e espírito — faz corresponder quatro categorias — causalidade, finalidade, intencionalidade e liberdade. Se assim é, então não é possível com uma categoria estranha a uma região interpretar essa mesma região, por exemplo, com a categoria da causalidade, própria da região da matéria, não é possível explicar a região do espírito, porque a liberdade é que é a sua categoria própria, explicativa.

É precisamente por esta razão que o esquema monista tem de ser abandonado a favor de um esquema categorial.

Esta problemática também foi tematizada por Leonardo Coimbra, se bem que num outro contexto. Também ele critica certo monismo em filosofia. Na obra *Criacionismo* temos uma crítica forte ao monismo porque este «cousa» a realidade: «Resta-lhe agora mostrar-lhe o vício cousista que a gerou. Foi como sempre o preconceito de descer a vida e subir a matéria para que, ao fim, o monismo aparecesse.»

Ora esta concepção de «vício cousista» consiste em encontrar uma noção que ao explicar uma «região da realidade», no caso acima mencionado, a região da *vida*, a

explica com uma noção que provém de um horizonte que lhe é estranho e, portanto, não se lhe adequa, verdadeiramente, neste caso a região da matéria que, em nome de um ponto de vista monista, é elevada a princípio único, explicativo da totalidade do real. Do mesmo modo, os conceitos com que se explica, por exemplo, o mundo científico não explicam o mundo do espírito.

O «cousismo» corresponde, com efeito, a uma tendência do pensamento que se deve ultrapassar e que consiste em o pensamento se deter num dos momentos dialécticos, artístico, científico, religioso ou outro, pretendendo a partir daí explicar toda a realidade. Então, em nome de uma filosofia «criacionista», a verdadeira filosofia, porque é aquela que não couda nenhum momento da dialéctica e é aquela que se opõe ao «vício cousista», Leonardo Coimbra propõe-se restabelecer, a partir da instância filosófica, o ser e o saber no seu dinamismo próprio: «Temos diante de nós múltiplas noções reais. A tentativa de deduzir as noções superiores das inferiores é inútil e equívoca, só podem levar a cousismos mais ou menos viciosos e incompletos. Todas as noções têm a realidade que de direito dialéctico lhes pertence. A realidade vai receber a sanção filosófica.»

Com Leonardo Coimbra estamos perante uma tematização em termos de dialéctica totalista, a partir do conceito de «criacionismo» como determinante das noções específicas de cada região da realidade: da matéria não se pode tirar a vida e desta última não se pode tirar a consciência,

estamos perante noções irreduzíveis. O modelo dialéctico que este autor nos apresenta é o de uma dialéctica ascensional que culmina na noção de pessoa moral e livre.

Para Delfim Santos, a dialéctica é, sobretudo, categorial: «O dualismo metodológico mostra-nos que o conhecimento do real necessita de uma prévia análise categorial e que as categorias próprias a um dos aspectos não servem ao estudo dos outros» (OC, I, 271). Deste modo, e tal como para o seu mestre, a ciência não pode ser um ponto de vista absoluto na explicação da realidade e nem mesmo pode ser um modelo único: «O esforço da ciência tem sido reconduzir a explicação da realidade a este esquema e desvalorizar todas as tentativas em que se afirma a convicção da irreduzibilidade» (OC, I, 272), pelo que, relativamente à região do espírito, só a categoria da liberdade tem um efectivo alcance, só esta se lhe adequa. O filósofo deve estar sempre atento para que se não dê a «transposição» de categorias de uma região para outra.

Em conclusão, quanto à formação filosófica de Delfim Santos, pensamos que a podemos sintetizar do seguinte modo, após a tematização apresentada: o nosso filósofo adquire no contacto com a filosofia de Leonardo Coimbra o gosto por uma explicação do homem e do universo, e é nesse sentido que podemos interpretar o texto *Dialéctica Totalista*. Aqui, neste seu escrito de juventude, as preocupações que problematiza já anunciam o seu futuro endereço de aprofundamento da filosofia alemã contemporânea, Husserl, Hartmann, Heidegger, e porque não também Jas-

pers? Estes autores são referências essenciais para a sua adesão às correntes fenomenológica e existencial.

Estas influências que sofre são determinantes do seu filosofar, mas a sua atitude não é acrítica relativamente a elas, antes é sempre crítica. E só assim a sua filosofia nos pode aparecer como genuína, autêntica meditação, por outras palavras, verdadeira experiência interior transposta em conceitos.

## 1. A PREOCUPAÇÃO PELA EXISTÊNCIA

A filosofia de Delfim Santos, se quisermos encontrar a «etiqueta» que melhor lhe convém, deve ser entendida como uma reflexão existencial, de tal modo que a questão antropológica é colocada no centro do esforço reflexivo, conferindo, simultaneamente, um alcance metafísico a toda esta problemática. Numa leitura feita à luz da temática das regiões da realidade, a sua filosofia da existência é uma reflexão acerca da região do espírito, cuja categoria filosófica é a liberdade. É o homem enquanto dotado de espessura ontológica que aqui está tematizado.

### *A ANALÍTICA EXISTENCIAL*

Para o existencialismo em geral, a existência do homem concreto constitui-se como o problema fundamental e primeiro da filosofia, a exigir uma sua descrição. Esta existência concreta dá-se em termos de experiência pessoal, de

tal modo que a filosofia é reflexão acerca da experiência pessoal de cada homem que possui uma história como acontecimento único e irrepetível, susceptível de ser elevado a um nível superior de descrição. Também a situação histórica em que está imerso é determinante para uma sua compreensão. Deste modo, a existência é o lugar próprio do homem concreto, que vive e sofre, pensa e conhece, mas sempre a partir de uma determinada situação. Num texto intitulado *A Nova Problemática Filosófica* o autor interroga-se acerca daquilo que constitui a preocupação essencial da filosofia actual e nesse sentido refere-se, precisamente, à dinâmica existencial, que procura explicitar o homem como ser-no-mundo, isto é, como ser situado.

Esta tematização surge-nos como central para uma determinação do mais relevante do seu projecto filosófico, de tal modo que se configura, aos nossos olhos, como um dos «nós» do seu pensamento: a filosofia existencial, nas suas palavras, é a «tendência dominante do nosso tempo» (*OC*, I, 503) e aquela que com maior acuidade chama a atenção para o homem como ser numa situação mundanal. Ora, esta sua condição de ser-no-mundo postula uma explicitação rigorosa da relação que, inevitavelmente, se estabelece entre os dois termos da relação, a saber, o homem como ser (e não como objecto) e o mundo: «A filosofia existencial veio lembrar-nos que os homens não são deuses, e que a maior parte dos sistemas filosóficos que o homem tem pensado vai longe demais, explica demasiado, e nada esclarece do que ele é enquanto homem, como homem, num universo



que lhe é hostil e sempre estranho e não lhe mostrou ainda porque nele está e, sobretudo, para que está» (OC, I, 504).

De um modo condensado e denso de significação temos, na referência acima mencionada, o fundamental da sua problematização, em que o homem é perspectivado, enquanto ser-no-mundo que vive na tensão entre a possibilidade de fracassar no seu projecto existencial e isto porque a sua condição de ser mundanal aponta para certa indigência ontológica de que as análises da temporalidade, sofrimento e angústia são indicadores inequívocos.

Existir é o modo próprio do homem, é o seu atributo específico: o estar-no-mundo aponta para a inevitável relação com os outros homens, consigo mesmo. Porém, este enraizamento do existente na existência está ameaçado pela infinita possibilidade que o homem, em termos de liberdade, possui para construir a sua essência. A angústia, o desespero, a inquietação emergem, precisamente, desta situação em que o modo como a liberdade é efectivada determina a vida autêntica ou a vida inautêntica do ser humano.

Quando o homem fracassa o mundo surge-lhe como hostil, o desespero e a angústia instalam-se e só uma reconversão do ser mediante uma aposta naquilo que transcende o plano meramente mundano pode conferir ao homem a tranquilidade que em qualquer caso sempre o habita como aspiração de ser. A exigência metafísica que habita o homem mostra-lhe, com certa evidência, que se a existência é o dado irrecusável de que se parte ela, contudo, não é o horizonte de realização plena do homem.

Na sua obra *Da Filosofia* refere-se ao facto de o conhecimento existencial ser o do *sendo* (tradução portuguesa do Dasein heideggeriano), colocando no centro do interesse filosófico a atenção à consciência, na sua génese e manifestação, mostrando as tensões que a animam. Aqui o eu é concebido de um modo integral, concreto, que se coloca na existência e aponta, pela via da responsabilidade, o desejo de se construir a si mesmo, mediante a ideia de projecto. Se assim é, então a análise existencial visa captar o dinamismo da interioridade própria do eu como sujeito activo e criativo.

### A LIBERDADE

A liberdade, se bem que não tenha sido um dos temas mais tratados por Delfim Santos, foi um dos que mais o preocupou. Esta é a categoria filosófica que caracteriza, por excelência, o grau de realidade superior, ou seja, a região do espírito, daí a seguinte menção: «o espírito, órgão de liberdade, é o *topos* próprio da liberdade» (*OC*, II, 59-60). Esta é a categoria filosófica que melhor explica o homem, porque o implica, mediante a responsabilidade, relativamente a si mesmo, aos outros homens e a Deus. Diz-nos Cristiana de Soveral e Paszkiewicz: «o espírito manifesta-se pela capacidade de comunicação e pela liberdade. Esta é a marca do homem que o distingue do animal.» Sem dúvida, a liberdade assinala o poder criador do homem.

Mas, então, e muito concretamente, que entende o nosso autor por liberdade? Na sua essência, a liberdade consiste no poder que o homem detém para se autodeterminar: «Liberdade é o estádio de determinação de si por si próprio» (OC, II, 60). Ela é o resultado da causalidade da consciência e, por isso, a afirmação de Sartre, que o nosso filósofo refere, de que o homem está condenado a ser livre, está condenado à liberdade. Mas esta liberdade que «é o próprio do homem» não se dá em abstracto, antes *em situação*, de tal modo que a escolha, a opção, nas palavras do nosso autor, dá-se «conforme a situação». Agindo livremente a partir da situação que, de algum modo, condiciona a acção, o homem constrói a sua vida, que terá sempre de ser «optativa»: «só a vinda ao mundo não é o resultado da opção de si mesmo, tudo o mais é optativo» (OC, II, 60).

Ora, esta autonomia da acção humana é momento de ambiguidade, de incerteza, de tensão. É mediante a acção livre, responsável e autêntica que o homem se realiza enquanto ser, mas esta sua infinita possibilidade de ser pode dar lugar ao fracasso e, portanto, pode-se resolver em vida inautêntica. E aqui se insere a angústia, a inquietação, o desespero. Esta ambiguidade, própria do ser-no-mundo, dá conta da condição humana: «a angústia é manifestação típica da existência humana em função do estar-no-mundo», afirma Delfim Santos em *Sentido Existencial da Angústia*.

A angústia, enquanto manifestação própria do modo de ser do homem, é sinal de certa tensão no seio do próprio

homem, ela apresenta-se-nos ligada à estrutura temporal do humano, à sua situação precária, e deste modo ela pode ser perspectivada negativamente, mas isto apenas num primeiro momento, porém, num segundo momento, em que o seu significado é aprofundado, encontramos-nos perante a sua positividade, como processo de libertação: «a angústia seria uma espécie de vertigem, que, ameaçando-nos de cair, nos obriga a procurar melhor e mais firme ponto de apoio em nós próprios» (OC, II, 156).

A liberdade, que obriga o homem a ter sempre de estar perante a escolha, afecta o ser do homem na sua totalidade e é motivo ou fundamento, nalguns casos, para a incerteza, o absurdo, a insatisfação, porque o homem enquanto projecto está a fazer-se e corre o risco de fracassar. Esta situação ambígua produz certa inquietação, a desesperada busca de si mesmo faz surgir o sentimento de angústia.

A ambiguidade, geradora de angústia, tem a ver com o facto de a existência se poder manifestar de um modo autêntico ou inautêntico. Autenticidade e inautenticidade fazem parte da existência, dizem-lhe sempre respeito. Tal facto significa que a autêntica existência é sempre algo a conquistar e que não se conquista definitivamente, podendo em qualquer momento degenerar em existência inautêntica, como por exemplo o viver à maneira de coisa, por oposição a uma existência humana e pessoal. Viver à maneira de coisa, isto é, o existir objectivado, preso dos seus bens, dos seus haveres, a existência superficial e anónima do mundo do «ele» (OC, II, 160).

Porque autenticidade e inautenticidade são correlativos, a existência é tensão, é ambiguidade e gera a angústia que, enquanto estrutura existencial do eu do homem, aparece como o ponto a partir do qual é possível reverter a existência inautêntica em autêntica: «A angústia é, portanto, normal; possui valor positivo; é agente de humanização do homem» (OC, II, 161). Mediante ela, o homem torna-se si mesmo, ela é «processo adequado para conquista da personalidade» (OC, II, 164) tem, portanto, um alcance espiritual, porque tem a ver com a alma do homem.

Angústia e liberdade são conceitos em relação, porque aquela é um índice de que o homem, como ser espiritual, tem a possibilidade de livremente escolher o seu destino em sintonia com a dignidade humana, ou então fracassar relativamente a essa infinita possibilidade de ser.

### *A AUSÊNCIA DE ESPÍRITO DE SISTEMA*

A preocupação pela existência, ou seja, a pergunta sobre *quem é* o homem, concreto, individual, vem chamar a atenção para o facto de esta nova filosofia, que se começa a afirmar com grande potência, se opor a toda a tradição da filosofia clássica. De facto, dá-se aqui a ruptura com uma concepção de razão considerada como arquitectónica absoluta, ruptura que se vinha já desenhando desde o século XIX, nomeadamente com as filosofias de Kierkegaard e de Nietzsche e que encontra a sua máxima radicalização nas tematizações da filosofia existencial no século XX, de

que são representantes A. Camus, J.-P. Sartre, G. Marcel, K. Jaspers e M. Heidegger, para só citar os mais significativos.

É precisamente a este ambiente filosófico que Delfim Santos adere, numa atitude crítica que não cai no irracionalismo estéril mas antes, em detrimento de uma razão toda poderosa, afirma uma razão respeitadora do real integral, incorporando o sentimento como um dos dados da reflexão: «a filosofia actual, mais respeitosa da realidade do que de qualquer visão sistemática, por mais coerente que este seja, admite um pluralismo metodológico e ontológico e considera cada uma das atitudes sistemáticas, apresentadas e defendidas ao longo da história, não como exclusivas umas das outras, mas como produtos da 'extensão' especulativa de um ponto de vista útil, ou mesmo adequado, a determinado sector da realidade, mas, por isso mesmo, impróprio para a compreensão de toda a realidade» (OC, I, 359-360).

Porém, se sistema é, como Delfim Santos afirma, descrição da visão total do universo, assim como encadeamento, organização e subordinação de princípios, ideias e de factos, então a filosofia existencial tal como ele a compreende não inclui no seu seio a tematização da questão do sistema, como horizonte fundamental da filosofia, e isto porque não existe um sistema da existência, no sentido de uma concatenação lógica, articulada e progressiva do plano de realidade a que esta diz respeito.

A sua compreensão de filosofia como *aporética* e cuja tematização já apresentámos dá conta, precisamente, desta

dificuldade de tudo reconduzir a uma visão sistemática da realidade. Não há oposição ao espírito de sistema em si mesmo, ele é útil relativamente a certos momentos da História da Filosofia, e nesse sentido o nosso autor dá o exemplo das filosofias de Kant e de Hegel, além disso, o próprio pensamento filosófico é, intrinsecamente, sistemático, porque senão cairia em contradição consigo mesmo. Então, o que não é possível é *estender* a noção de sistema a toda a realidade, pelo que a existência é um dos modos de a realidade se manifestar, não sendo possível uma sistematização, antes é passível de uma aproximação, mediante uma analítica existencial que encontra não os conceitos que a caracterizariam e determinariam mas as noções que são susceptíveis de a descrever.

## 2. A RELEVÂNCIA FILOSÓFICA DO PROBLEMA DO CONHECIMENTO

A problemática filosófica que o existencialismo coloca é, para Delfim Santos, aquela que considera fundamental para uma compreensão daquilo que se constitui como a questão essencial da filosofia, a saber, *quem é* o homem, enquanto ser dotado de espessura ontológica: «O existencialismo não escolhe como nível de partida o problema do conhecimento, mas outros mais fundos que orientam o conhecimento humano e que até Heidegger tinham ficado na penumbra da explicação. Ser não é conhecimento do ser,

mas algo mais vasto, como já vimos, e de que o conhecimento é um dos modos» (OC, I, 506-507).

É no entanto o nosso filósofo confere muita atenção ao problema gnosiológico, dedicando-lhe a sua dissertação de doutoramento. Como explicar tal facto? Delfim Santos, na medida em que é um filósofo que escuta a tradição filosófica, reconhece que o problema do conhecimento e da sua articulação com a realidade sempre tem sido uma questão essencial a debater. Precisamente por estar atento à dimensão histórica do pensar, tal problemática não poderia ficar esquecida.

Com efeito, desde a época clássica, com Platão e Aristóteles, o problema do conhecimento tem vindo a afirmar-se como um dos temas nucleares da especulação filosófica. Sempre a filosofia teve como preocupação sua, central e muitas vezes surgindo como o fio invisível que orienta muitas tematizações, fundamentar a relação que se estabelece entre um sujeito dotado de razão, que procura estruturar a partir dessa instância o objecto, sendo este último aquilo que se lhe oferece como experiência, quer essa experiência seja exterior quer interior.

Delfim Santos entreviu, com muita lucidez, a importância desta questão filosófica, e à luz das suas pressuposições e das suas leituras procurou dar o seu contributo para uma aproximação a uma dilucidação desta temática. Os seus mestres, no que toca à sua especulação acerca da essência do conhecimento são, efectivamente, Aristóteles e a sua teoria das categorias, assim como Nikolai Hartmann e o horizonte



metafísico do conhecimento, que este último tematizou com tanto rigor a partir do seu próprio sistema de categorias.

### A DIFERENÇA ENTRE O CONHECIMENTO CIENTÍFICO E O FILOSÓFICO

O nosso autor frisa com grande acuidade que há que distinguir claramente conhecimento científico de conhecimento filosófico, como afirmou, sucintamente, num curto artigo publicado no *Diário Popular*: «Ciência e filosofia são actividades de pensamento radicalmente diferenciadas. Verdade em ciência e verdade em filosofia não significam o mesmo» (OC, II, 8).

A ciência, com efeito, no acto de conhecer apenas conhece a realidade de um modo fragmentário, isto é, conhece um determinado objecto, de um modo total, mas apenas esse, formulando hipóteses explicativas acerca da região da realidade a que esse objecto pertence. Hipóteses explicativas que o pretendem interpretar. Estamos perante o mundo do *como se*. Deste modo, o conceito de verdade em ciência aponta para uma sua relativização. A verdade que a ciência persegue é uma verdade para o momento, é substituível. A ciência, num sentido preciso, funciona com modelos explicativos que aplica a um dado sector da realidade. E é por esta razão que no que concerne à ciência podemos falar de progresso.

A filosofia, por seu lado, é um conhecimento orientado para o objecto enquanto este é perspectivado como objecto total. Se assim é, então, está-se no domínio de um conhe-

cimento que não se situa ao nível do fragmentário e a sua verdade surge como absoluta para o filósofo, pois assenta na crença absoluta no ponto de partida encontrado para a sua filosofia. A crença filosófica no mundo das ideias por parte de Platão, por exemplo, funciona como verdade do seu sistema, o mesmo se pode dizer do *cogito* cartesiano. Esta crença, ou fé filosófica, que funciona como o garante de todo o desenvolvimento sistemático, é insubstituível, constitui-se, pois, como absoluta.

Delfim Santos acreditava, fundamentalmente, no homem como ser livre e criador do seu destino, em permanente «perplexidade» acerca de si mesmo e do universo. Filosofia é um saber da totalidade e que procura fundamentar essa totalidade.

Após estabelecer esta distinção, para que não haja a possibilidade de confundir os planos diferentes em que cada um deles se organiza, o nosso autor preocupa-se em determinar o conhecimento filosófico como categorial, de tal modo que cada categoria se aplica apenas à região da realidade a que diz respeito. Está aqui implicado o problema da representação. Esta atitude corresponde à tomada de consciência de que a realidade se dá numa diversidade que não é susceptível de ser reconduzida a um único princípio. A razão, mediante as categorias, aplica-se a um objecto que lhe é, intrinsecamente, diferente. Então, o conhecimento surge como progressiva adequação entre o sujeito e o objecto sem que, no entanto, seja possível a coincidência. Por um lado existe o sujeito, por outro o objecto, e um é irre-

duzível ao outro. Esta tematização implica a afirmação da tese realista como aquela que melhor se adequa a esta questão: «A tendência realista do pensamento contemporâneo trouxe-nos, porém, a possibilidade de novos caminhos, talvez mais fecundos» (*OC*, I, 398). Mas Delfim Santos não a absolutiza, antes considera que é aquela que até agora melhores possibilidades oferece para uma interpretação da problemática em apreço.

### A APORETICIDADE DA FILOSOFIA

Esta relevância conferida ao pensamento categorial, concebido como verdadeiro conhecimento, está directamente relacionada com a preocupação em determinar com precisão o nível do uso epistemológico dos conceitos que manipula. Também aqui está implícito o rigor lógico e metodológico no avançar com uma hipótese de trabalho.

Em termos filosóficos, esta sua tese de que o conhecimento é sempre categorial, isto é, classificatório, aponta para uma das questões que sempre se constituíram como uma «perplexidade» para a sua meditação, isto é, diz respeito ao problema do uno e do múltiplo, tema central e pressuposição da sua reflexão, que o insere na ortodoxia da tradição filosófica. De facto, tal problemática tem sido debatida desde o início da filosofia. Para Platão é uma questão absolutamente essencial, nos nossos dias continua a ter plena significação, relativamente à qual o «desejo de unidade», para utilizar a linguagem do nosso

autor, é um indicador expressivo, mas cheio de dificuldades (cf. *OC*, I, 353).

De acordo com o *enjeu* da filosofia de Delfim Santos, encontramos-nos perante uma *aporia*, porque relativamente a esta tematização o encontrar de uma solução é sempre um falsear da própria questão em jogo.

A filosofia naquilo que possui de mais seu, isto é, de próprio, nasce ligada à *aporia*, sendo a perplexidade uma espécie de dado a partir do qual é possível compreender que o aporético diz respeito ao nível filosófico, que faz sempre as mesmas perguntas, encontrando cada filósofo uma via de aproximação ao problema, mas sem a preocupação de o solucionar e isto porque o solucionismo está fora do horizonte filosófico. Por esta razão, a noção de progresso não se pode aplicar à filosofia, pois ela é sempre uma tarefa a recomeçar, a refazer-se, a que corresponde, de um ponto de vista metodológico, o ponto de partida de cada filosofia, encontrado como a crença a partir da qual o filosofar concreto de cada filósofo se constitui.

### 3. ACTUALIDADE DA OBRA

Após uma análise da sua obra, é momento para nos determos na actualidade do seu pensamento, pondo em evidência três aspectos que asseguram a fecundidade do seu pensar, enquanto luz orientadora para os nossos dias.

Em primeiro lugar, é importante destacar a sua concepção de homem, que está suportada pelo seu humanismo,

presente em toda a sua obra. Essa humanidade manifesta-se mediante a produção de acções, sejam elas científicas, estéticas, morais ou culturais. Quando reflectimos acerca do sentido da ciência, ou da arte, ou mesmo de uma acção moral, somos levados a reconhecer que na base, como fundamento desta produtividade, temos o homem que se espelha e manifesta nas suas obras. A questão mais radical que se coloca é a seguinte: quem é o homem? quem sou eu?

Ao perguntar a mim mesmo por mim mesmo, procuro determinar, mediante uma análise interior, que se projecta exteriormente, que o homem é um ser dotado de espiritualidade, que possui espessura interior. Tanto uma obra de arte, como uma descoberta científica, ou uma acção de carácter ético, são o resultado da manifestação do elemento espiritual constitutivo de cada eu. Há, então, que pôr em evidência a vinculação que existe entre esta diversidade de actos, que dão conta do que o homem é, e a tomada de consciência da produtividade própria do homem, encaminhando-nos, assim, para uma sua compreensão mais radical porque englobante.

Em segundo lugar, é de destacar a sua valorização da cultura, enquanto promotora do desenvolvimento de certas faculdades do espírito, que se materializam em realizações ou produções do homem. A cultura, no sentido em que remete para a produtividade própria do homem, apresenta-se em contraste com aquilo que nele é natureza. A cultura fala-nos e refere-se às obras do homem ao longo da sua história. E diz-nos Delfim Santos: «o homem para ser au-

tenticamente homem e merecer chamar-se 'sapiens' não pode esquecer-se que é um processo binomial entre o passado e o futuro, entre a raiz e a flor» (OC, III, 408). Nesse sentido, a cultura implica a tradição e tem o poder de religar os homens entre si, aproximando-os pelo diálogo que tem a possibilidade de instaurar.

A cultura testemunha de um processo dinâmico, significativo, atitude de acolhimento de certos valores que se configuram como dotados de sentido: «um belo verso de Sófocles ou de Racine, um trecho de Bach ou de Mozart, uma página de Platão ou de Nietzsche, podem levar o homem do século XX ao encontro de si mesmo, permitindo-lhe a descoberta de valores com actualidade e eficácia sugestiva sobre a sua própria vida» (OC, III, 408). A cultura é, deste modo, uma «atmosfera» que o homem cria e recria, é dinâmica e institui uma relação com o passado, a tradição, na medida em que nela se inscrevem actos culturais que ilustram as diferentes possibilidades do homem, e o presente, que num diálogo com essas produções é capaz de criar outras formas, outros modos de estar no mundo. Neste momento podemos-nos interrogar, será Delfim Santos um dos representantes da cultura portuguesa? Ele que foi, fundamentalmente, um filósofo, lamenta o facto de na cultura portuguesa se valorizar, quase exclusivamente, a poesia, o romance e a historiografia, em detrimento de outros géneros como, por exemplo, a filosofia. E, no entanto, a filosofia é também uma forma de manifestação cultural, que em Portugal não tem sido devidamente valorizada.

Delfim Santos é um dos autores que, de uma maneira paradigmática, chama a atenção para o esquecimento a que os nossos pensadores têm sido votados, facto que não contribui para uma valorização da diversidade das formas que a cultura portuguesa pode assumir e que assinalam a nossa identidade frente a outras culturas. E ainda hoje esse esquecimento é real, sendo apenas quebrado, relativamente aos nossos filósofos, de quando em quando. A sua chamada de atenção para a falta de reconhecimento dos nossos autores filosóficos permanece actual. De qualquer modo, há que perceber que hoje, por via da escola deixada por Leonardo Coimbra, pela acção de pensadores como José Marinho, Álvaro Ribeiro e Delfim Santos, a filosofia portuguesa tem sido mais escutada, mais valorizada. Também Joaquim de Carvalho a nível da sua historiografia deu um contributo essencial. Não esqueçamos também o «grupo da filosofia portuguesa», António Quadros, António Braz Teixeira, Afonso Botelho, entre outros, bem como a acção pedagógico-filosófica de Francisco da Gama Caeiro.

O tempo veio dar razão a Delfim Santos, cuja obra, forjada na matriz leonardina e em diálogo com a fenomenologia e o existencialismo, reflecte preocupações que, se por um lado dizem respeito ao homem de qualquer tempo e lugar, por outro trata problemáticas que uma matriz portuguesa pode explicar. Como exemplo deste aspecto temos as suas reflexões sobre o pensamento português, que ocupam um lugar relevante na economia da sua obra.

Em último lugar, há que referir a sua preocupação pela filosofia, que pode ser interpretada à luz do seu projecto

filosófico. Para Platão, a filosofia era concebida como o topo e o coroar das ciências, era o saber por excelência. Como forma de cultura, na Grécia, a filosofia ocupava o lugar da flor. Com efeito, o seu aparecimento está intimamente ligado ao grande desenvolvimento cultural, a filosofia é o reflexo desse desenvolvimento do espírito. A maturidade de uma cultura é geradora de pensamento filosófico. E isto porque toda a cultura que aguça a sua sensibilidade é levada a encontrar-se, por intermédio de alguns dos seus representantes, com certas questões que acabam por suscitar a necessidade de um saber mais fundamental e totalizante, que dê um horizonte ao homem como projecto, lhe assegure um sentido para a existência. Diz-nos o pensador: «se o homem de hoje sente a responsabilidade da sua missão como obreiro do futuro, essa responsabilidade não pode fundamentar-se no desejo de repetição mecânica do que pertence ao passado, nem no seu total esquecimento» (OC, II, 125). É de uma forma dinâmica que o passado deve ser apropriado, recriado pelo presente, projectando-se essa apropriação no futuro. É esta a lição de Delfim Santos, que é fundamentalmente um filósofo, que enquanto produtor de cultura pressupõe uma cultura, de que parte e com a qual dialoga. Pressupõe uma tradição em que se inscreve e esta é, no que toca à filosofia, simultaneamente portuguesa e universal, ou seja, nele se cruzam e se reflectem uma multiplicidade de elementos que configuram como único e irrepetível o seu modo de pensar, numa síntese verdadeiramente pessoal.



## CONCLUSÃO

As obras da filosofia apresentam-se sempre abertas a uma interpretação e esta pode efectivar-se a partir de uma multiplicidade de pontos de vista que, eventualmente, numa atitude integrativa, convergem para uma clarificação da meditação de um determinado filósofo.

A multiplicidade dos pontos de vista que tornam possível a interpretação de uma dada obra filosófica é indicadora de certa inesgotabilidade desta última. Como refere Henri Bergson, no seu texto *L'Intuition Philosophique*, todo o trabalho de comentário filosófico nada mais é que o procurar aceder à intuição original do filosofar do pensador com o qual se entra em diálogo, permanecendo em parte inacessível tal intuição ao olhar do comentador.

O comentário filosófico será, assim, sempre um esforço de aproximação à intuição original, num diálogo aberto que se instaura entre o filósofo que se pretende interpelar, pela mediação da sua obra, e o seu comentador, que traz consigo as suas preocupações, as suas pressuposições. Em filosofia não é possível, de facto, encontrar um ponto de vista neutro, no comentário o comentador põe sempre alguma coisa de seu, ou pelas temáticas que privilegia, ou mesmo

pelo método que segue. E é por isso que o comentário filosófico não é uma simples repetição dos caminhos do filósofo que se pretende interpretar.

Por esta razão, concluir acerca da obra de um filósofo, neste caso de Delfim Santos, é tarefa provisória, pois cada releitura descobre novos aspectos que suscitam um esclarecimento, cada problemática aponta novos temas presentes ao nível do implícito. Mas concluir pode ter sentido se compreendermos a conclusão como um dar conta do itinerário percorrido.

Assim sendo e à maneira de conclusão, gostaríamos de reter o seguinte: Delfim Santos apresenta-nos uma obra filosófica sugestiva, que merece ser objecto de uma tematização, na medida em que nos dá conta da época em que viveu. A sua obra reflecte as preocupações do seu tempo.

Se quisermos falar de inovação, no que toca ao seu pensamento, esta terá de ser compreendida a partir do seu contributo para uma tematização, em Portugal, das correntes fenomenológica e existencial, que apareciam como as vias mais fecundas, na altura, no que dizia respeito ao trabalho filosófico. Foram estas correntes que, como o nosso autor afirmou, permitiram a renovação da filosofia (cf. *OC*, II, 61). Porém, teremos de ressaltar o seguinte: Delfim Santos não é um mero divulgador de tais correntes em Portugal, é antes alguém que, autenticamente, filosofou em sintonia com as coordenadas essenciais destas filosofias, que se impuseram, inequivocamente, na sua época e que deu a conhecer no

nosso país, apoiado num rigor conceptual e metodológico sempre presentes na sua obra.

Delfim Santos como filósofo preocupou-se com o uso rigoroso dos conceitos, fugindo ao seu uso metafórico, este último tão frequentemente presente na tradição filosófica portuguesa contemporânea, nomeadamente no seu mestre Leonardo Coimbra. Este seu rigor conceptual está relacionado com outro aspecto sempre patente na sua especulação filosófica, ou seja, a sua aposta num pensamento categorial, mesmo quando a existência é afirmada como o terreno filosófico por excelência. Foi na tensão entre estes dois aspectos da sua filosofia que o nosso comentário se constituiu, com a plena consciência de que é possível interpelar a sua obra a partir de outros pontos de vista, que, tendo sido por vezes por nós apontados ou tão-só sugeridos, não foram aqui desenvolvidos.

O que nos fica desta leitura da obra de Delfim Santos é, fundamentalmente, o enriquecimento interior que esta nos possibilitou, enquanto verdadeira obra da filosofia e que por isso merece ser meditada no silêncio do recolhimento, que caracteriza a actividade filosófica.

## BIBLIOGRAFIA ESSENCIAL

Dividimos a bibliografia em duas partes. A primeira menciona os principais textos e edições da obra de Delfim Santos; a segunda os estudos mais significativos sobre o seu pensamento, bem como os que foram citados ao longo do texto.

### I

- «Dialéctica totalista», *Presença*, Coimbra, n.º 39, 1933.  
*Situação Valorativa do Positivismo*, Berlim, 1938, 208 pp.  
«Das regiões da realidade», *Prisma*, Porto, n.º 3, 1939.  
*Da Filosofia*, Porto, Imprensa Portuguesa, 1939, 108 pp.  
*Conhecimento e Realidade*, Lisboa, Imprensa Portuguesa, 1940, 126 pp.  
«O pensamento filosófico em Portugal», *Portugal*, Lisboa, SNI, 1946, pp. 251-275.  
*Fundamentação Existencial da Pedagogia*, Lisboa, Gráfica Lisbonense, 1946, 134 pp.  
«Curriculum Vitae» de Delfim Pinto dos Santos, Lisboa, Of. Gráficas Casa Portuguesa, 1949.  
*Obras Completas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, vol. I, 1971, 515 pp.; vol. II, 1973, 561 pp.; vol. III, 1977, 585 pp.; vol. IV, 1998, 488 pp.

- AA. VV., *Delfim Santos — Octogésimo Aniversário*, Lisboa, 1990.
- BELO, José M. C., *Para uma Teoria Política da Educação. Atualidade do Pensamento Filosófico, Pedagógico e Didático de Delfim Santos*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.
- BOTELHO, Afonso, «Apologia do Mestre», *Teoremas de Filosofia*, n.º 1, Lisboa, 1969.
- CAEIRO, Francisco da Gama, *Da Filosofia na Faculdade de Letras de Lisboa*, Lisboa, Universidade Clássica de Lisboa, 1983 (separata da *Revista da Faculdade de Letras*).
- CARRILHO, António Louro, *Filosofia e Pedagogia no Pensamento de Delfim Santos*, Coimbra, 1987 (tese de mestrado).
- CARVALHO, José Maurício, *A Ideia de Filosofia em Delfim Santos*, Londrina, Ed. UEL, 1996.
- , *Filosofia da Cultura. Delfim Santos e o Pensamento Contemporâneo*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1999.
- GANHO, Maria de Lourdes Sirgado, *O Pensamento Filosófico de Delfim Santos*, Braga, 1990 (separata de *Itinerarium*, Braga, ano XXV, 1989).
- , *Da Filosofia de Delfim Santos*, Lisboa, Centro Cultural Delfim Santos, JNICT, 1993.
- MARINHO, José, «Delfim Santos e a filosofia situada» e «A ontofenomenologia em Delfim Santos», in *Estudos sobre o Pensamento Português Contemporâneo*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1981.
- MIRANDA, Manuel Guedes, «Filosofia, Ontologia e Metafísica em Delfim Santos», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 18, Braga, 1987.
- PASKIEWICZ, Cristiana Abranches de Soveral, *A Filosofia Pedagógica de Delfim Santos*, Lisboa, INCM, 2000.

- PATRÍCIO, Manuel Ferreira, *A Pedagogia de Leonardo Coimbra: Teoria e Prática*, Porto, 1992.
- QUADROS, António, «Introdução ao pensamento filosófico e pedagógico de Delfim Santos», in *Leonardo*, ano II (5-6), 1989.
- RIBEIRO, Álvaro, *Cartas para Delfim Santos*, pref. de António Braz Teixeira, introd. de Joaquim Domingues, Lisboa, Fundação Lusfada, 2001.
- SERRÃO, Joel, «Lembrança de Delfim Santos», introd. a *Da Filosofia*, Lisboa, Livros Horizonte, s. d.
- TEIXEIRA, António Braz, «Aproximação do pensamento filosófico de Delfim Santos», in *Espiral*, Lisboa, 3, 1966.
- , «Direito e justiça no pensamento de Delfim Santos», in *Análise*, 13, 1989.

## ÍNDICE

Introdução .....	3
I. Apresentação da obra .....	9
1. Situação valorativa do positivismo .....	12
2. Da filosofia .....	18
3. Conhecimento e realidade .....	27
4. Delfim Santos e a filosofia portuguesa .....	37
II. O itinerário filosófico .....	45
1. A preocupação pela existência .....	55
2. A relevância filosófica do problema do conhecimento .....	63
3. Actualidade da obra .....	68
Conclusão .....	73
Bibliografia essencial .....	76

Composto e impresso  
na  
*Imprensa Nacional-Casa da Moeda*  
com uma tiragem de oitocentos exemplares.  
Orientação gráfica do Departamento Editorial da INCM.

Acabou de imprimir-se  
em Abril de dois mil e dois.

ED. 1005840

ISBN 972-27-1139-3

DEP. LEGAL N.º 178 533/02



ISBN 972-27-1139-3



9 789722 711395