

SÍLVIA MARISA GONÇALVES FERREIRA

Da ausência e da auto-negação: um programa de ensino de filosofia sem pensamento filosófico português.



FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO

2011

SÍLVIA MARISA GONÇALVES FERREIRA

Da ausência e da auto-negação: um programa de ensino de filosofia sem pensamento filosófico português.

Relatório de Estágio do Mestrado em Ensino de Filosofia no Ensino Secundário, apresentado à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, sob a orientação da Professora Doutora Paula Cristina Pereira.

FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO

2011

À minha Mãe e ao meu Pai.

Ao Pedro Carvalho.

À Professora Doutora Paula Cristina Pereira.

ÍNDICE

Agradecimentos	V
Resumo	VI
Siglas	VII
Apresentação	VIII
1.Nota introdutória	1
2. A Filosofia e o seu ensino – breve itinerário	12
3. O programa do Ensino Secundário: objectivos e finalidades sob análise	27
3.1. As finalidades	30
3.2. Os objectivos	37
4. Verificação de uma ausência e de um silenciamento lacunares	39
4.1. A inabilidade congénita dos portugueses para a filosofia	44
5. Uma proposta para o Ensino Secundário: Agostinho da Silva e o pensamento filosófico português	54
5.1.A abordagem das <i>7 cartas a um jovem filósofo</i> no Ensino Secundário	56
5.2. Algumas considerações didácticas sobre as principais ideias de Agostinho da Silva, tendo em conta as sete cartas a um jovem filósofo	63
5.2.1. Conteúdos a propor	67
5.2.2. Objectivos específicos a propor	68
5.2.3. Bibliografia a integrar no PFES	68
6. Últimas considerações	70
7.Bibliografia	
7.1. Bibliografia específica	79
7.2.Bibliografia geral	80
7.3.Webgrafia	82
7.4. Material audio-visual	83
Anexos	84
Testemunho dos alunos	I
Planificação de um bloco de aulas	V

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Professora Doutora Paula Cristina Pereira a decisiva viagem de cinco anos que me permitiu, em virtude do seu testemunho vital e poético e da sua inestimável ajuda no meu aperfeiçoamento pessoal, académico e humano.

Agradeço ao Professor Doutor José Meirinhos pelo estímulo e pela esperança construídos, durante este ano académico, nos debates do nosso grupo de trabalho que abraçou as relações improváveis entre a reflexão filosófica e a experiência moderna do *stress*.

Agradeço à Mestre Blandina Lopes, Orientadora Cooperante da Prática de Ensino Supervisionada, pelo rigor, pelo acolhimento humano e pelas suas sugestões críticas, sementes de esperança que me permitiram encontrar no estágio profissional uma experiência de contínua auto-superação.

Expresso o meu agradecimento à Mestre Lúcia Pires, Supervisora da Prática de Ensino Supervisionada, pelo acolhimento que sempre senti nas suas palavras e pelas suas críticas, sempre construtivas e motivadoras.

Agradeço, também, ao Professor Doutor Manuel Ferreira Patrício que sempre dedicou ao pensamento português uma atenção filosófica peculiar e aos seus antigos alunos uma educacional e vitalícia *philia*.

Autora

Sílvia Marisa Gonçalves Ferreira

Título

Da ausência e da auto-negação: um programa de ensino de filosofia sem pensamento filosófico português.

RESUMO

O presente trabalho pretende identificar uma problemática resultante do nosso processo de estágio profissional em ensino de filosofia, realizado na Escola Secundária Aurélia de Sousa/3 no Porto durante o ano lectivo 2010/2011.

Verificamos que o programa curricular de ensino de filosofia do Ensino Secundário não contempla qualquer referência ao pensamento filosófico português ou a quaisquer contributos dos seus pensadores, não atendendo, por isso, aos objectivos e finalidades a que, contraditoriamente, se propõe, nem a algumas recomendações, quer das mais recentes investigações da Unesco, quer da própria Lei de Bases do Sistema Educativo, em vigor desde o ano de 1986, que indicam a necessidade de reflexão crítica e de participação activa dos indivíduos nas comunidades locais e nas estruturas concretas de cada cultura em íntima articulação com os novos desafios impostos pelo mundo globalizado.

Pensamos, deste modo, que uma integração do “pensamento filosófico de expressão portuguesa” no Programa curricular de ensino de filosofia corresponderia a uma melhor consecução da articulação existente entre os objectivos e finalidades com os conteúdos, bem como a uma mais ampla e crítica concepção de filosofia, possibilitando-se aos jovens do Ensino Secundário uma perspetivação filosófica sobre o contexto cultural e filosófico português, na sua especificidade, como na sua universalidade.

Não havendo ligação deste estudo a qualquer intento ou substracto nacionalista, pelo contrário, ele assume-se em defesa de uma maior acuidade para o discurso filosófico que recolhe nas suas diferentes modalidades a própria condição de possibilidade da sua inabdicável radicalidade.

Palavras-chave: ensino, filosofia, cultura, local, global, universal, contexto, “pensamento filosófico português”, “filosofia em Portugal”, Ensino Secundário, LBSE .

SIGLAS

PFES – Programa de Ensino de Filosofia no Ensino Secundário

SCJF – Sete Cartas a um jovem filósofo

Advertência: Utilizamos com semelhante sentido as expressões “filosofia em Portugal”; “filosofia portuguesa”, “filosofia de expressão portuguesa”; “pensamento filosófico português”; “pensamento filosófico de expressão portuguesa” – consideramos que não é do âmbito deste estudo a distinção semântica destas expressões que, por razões metodológicas, estabelecemos como similares.

APRESENTAÇÃO

Reservo este espaço para apresentar algumas breves considerações na primeira pessoa. Nas seguintes páginas não constará um trabalho de pura descrição da minha experiência de estágio. Não é, para mim, pertinente aqui relatar confessional e narcisicamente as dificuldades encontradas, as frustrações, os sucessos, os obstáculos e as auto-superações. Antes, considero que o verdadeiro *serviço* que o professor de filosofia pode prestar à sua profissionalidade, bem como à própria filosofia, está na sua capacidade de reflexão e de implicação pessoal neste infindo labor que é o filosofar.

Foi com entusiasmo que verifiquei que os jovens alunos do Ensino Secundário apreciaram e estimularam o rigor e a exigência que procurei manter ao longo do processo de estágio: não queria, no fundo, que a minha *praxis* lectiva pudesse desrespeitar a condição crítica do filosofar ou que negasse o próprio cerne libertador da filosofia. E, talvez, tenha sido mesmo pelo facto de nunca os ter considerado “sujeitos menores de conhecimento”, de nunca os ter infantilizado com didactismos anquilosantes no que à filosofia diz respeito – tomei-os *sempre* como “jovens” de pleno estatuto, com um potencial criativo inestimável – que o processo de estágio tenha sido levado felizmente a *bom porto*.

Os alunos focaram, nos inquéritos que lhes distribuí no *terminus* do meu estágio profissional, a filosofia e as aulas de filosofia como espaços de diálogo e de interactividade, mas também de desconstrução, de criação, de rigor e de aperfeiçoamento da língua portuguesa. Essa foi, para mim, a melhor *remuneração* do meu esforço. Foi também por eles que decidi elaborar esta reflexão crítica, na medida em que possa, futuramente, contribuir para um aprofundamento da concepção de filosofia a ser abordada e problematizada no Ensino Secundário. Se é certo que sou apenas uma sacrílega estagiária a tentar pensar uma possível reformulação de um programa de ensino, visto e revisto durante anos por professores, investigadores e especialistas, não menos certo é, porém, fazer notar a extrema fragilidade do argumento de autoridade neste contexto, especialmente, no que à filosofia concerne, pois, afinal, não deverá qualquer estagiário ou professor de filosofia construir e apresentar uma postura crítica face ao programa que *guiará* a sua acção e parte da sua intransferível vida durante anos?

Em anexo a este estudo, remetemos alguns testemunhos dos nossos alunos relativamente à disciplina de filosofia e ao desempenho da professora estagiária (Anexo A), como também uma planificação simulada da problemática que consideramos urgente integrar no programa de filosofia do Ensino Secundário: “A problemática da existência ou da inexistência de uma *Filosofia em Portugal*”. Aqui começa o nosso itinerário.

“Somos, por raça, impacientes? Se assim é, porque surgem entre nós homens com dons de pensamento e séria e firme constância filosófica ou científica? Se não somos impensantes, que tamanhas e sombrias forças nos mantêm nesta vergonha?

Como impensantes não sabemos o que valem palavras e ideias. *Res, non verba*. Entretanto, cuidado ! Quem prefere, sem mais dizer, actos, a palavras, mostra não compreender que muitas acções pomposas não passaram através da história de mero palavreado oco, enquanto houve na vida do homem, ao perto e ao longe, no espaço e no tempo, muitas palavras que foram por si actos significativos e potentes, ou fontes de obras de excelso amor ou nobre justiça. ”

José Marinho, 2007:162

1. Nota introdutória

“São, exactamente, os pensadores mais audaciosos e mais livres, aqueles que desviam a filosofia para zonas nunca exploradas, onde descobrem o segredo inédito das coisas; a disciplina pertence ao último movimento, à reintegração.”

Álvaro Ribeiro, 1943:14.

O presente estudo pretende discutir a pertinência da presença da “filosofia em Portugal” ou da “filosofia de expressão portuguesa” no Ensino Secundário, procurando pensar as razões pelas quais o *Programa de ensino de filosofia do Ensino Secundário* (doravante designado PFES) confirma, afinal, uma desconsideração total por este importante âmbito de pensamento. No fundo, esta reflexão permitir-nos-á uma abordagem das condições e dos desafios que implicam a exigente tarefa de *ensinar* filosofia. Não se trata de uma acção meramente didactizante, é necessário que o professor seja fundamentalmente um investigador e que preserve essa pergunta matricial que sempre o deverá acompanhar: “O que é a filosofia?”. Para além disso, na resposta que for construindo, nunca pode obnubilar a palavra do *outro*, a identidade do *outro*, a *alteridade*. Mas que outro é este? E quem pode ser o outro do professor de filosofia? Pode ser, recorramos a um exemplo, uma outra forma de conceber a filosofia. Por conseguinte, a acção do professor não poderá (deverá) anular a condição de possibilidade de uma *outra* concepção de filosofia, de acção filosófica e de um *outro* modo de filosofar. É neste caminho de acolhimento da alteridade e de abertura à multimoda experiência do pensar que encontramos a necessidade de abordar a problemática da “filosofia em Portugal” como expressão digna de pensamento filosófico e, por conseguinte, de integrá-la no programa curricular da disciplina de filosofia do Ensino Secundário.

O trabalho dividir-se-á em dois momentos fundamentais: num primeiro momento, investigaremos as possíveis causas e os contornos da ausência de reconhecimento da existência de um pensamento filosófico em Portugal, bem como nos dedicaremos à reflexão que procura problematizar a existência desse mesmo pensamento; num segundo momento, apresentaremos uma proposta de pendor prático que pretenderá superar esta desconsideração do “pensamento filosófico de expressão portuguesa” patenteada pelo PFES.

Propomos a integração da abordagem do texto “As sete cartas a um jovem filósofo”, doravante designadas SCJF, do pensador português Agostinho da Silva (elemento didáctico concreto) como móbil para a problematização da existência ou não existência

de “um pensamento filosófico português” (elemento abstracto)¹, implicando esta abordagem a procura de uma concepção de filosofia mais ampla do que aquela que as cartilhas oficiais nos pretendem indicar. De acordo com a nossa perspectiva, esta problematização poderá ocorrer no 10.º ano de escolaridade, na unidade II do PFES intitulada “A acção humana e os valores”, mais concretamente nos “temas/problemas do mundo contemporâneo” (4.ª sub-unidade), uma vez que a problemática em causa por nós proposta relaciona-se com a capacidade de análise crítica das problemáticas contemporâneas, entre as quais situamos “o pensamento filosófico português”.

A integração deste texto do professor e filósofo Agostinho da Silva no PFES, implica, de uma certa forma, uma revalorização directa de textos e de autores num programa que é, integralmente, temático. Mas não consideramos que esta escolha possa desintegrar ou pôr em causa o referido programa, antes lhe propicie um maior alcance e problematidade, até porque esta escolha das SCJF foi concebida em função da abordagem do tema/problema, para utilizar a terminologia do PFES, da “Filosofia em Portugal”. Contribuíram para esta escolha inúmeros factores, entre os quais a classe etária dos alunos, as suas fortes preocupações identitárias, bem como, também, e não em menor grau, a especificidade comunicacional deste filósofo, como a profundidade da sua obra e a interpelação ousada que, por vezes, estabelece com o seu leitor, ouvinte ou telespectador. Em sequência desta escolha, gostaríamos de referir que a investigação e aprofundamento desta questão merecia um tempo e espaço mais extensos do que este estudo pode albergar, todavia, cumprimos a tarefa de acordo com este contexto, mas sempre com a convicção de que seria possível e desejável um maior aprofundamento e até a consideração de outros autores para além de Agostinho da Silva. Esse estudo ficará, por ora, adiado para um possível momento futuro porquanto, para nós, a concepção desta proposta já constitui um introdutório avanço em relação ao que é hoje o ensino da disciplina de filosofia, ao nível do Ensino Secundário, em Portugal.

Ainda no contexto destes esclarecimentos iniciais, referiremos que a escolha concreta do texto SCJF, directamente ligada ao propósito de analisarmos criticamente com os nossos alunos a problemática da existência ou da não-existência de “filosofia de expressão portuguesa”, não significa que tomemos o seu autor como um pensador-modelo ou embaixador da filosofia de expressão portuguesa. Sabemos a este propósito

¹ É didacticamente aconselhável que o tratamento das questões ao nível do Ensino Secundário complete o movimento concreto-abstracto para uma maior aproximação ao mundo dos alunos e para uma potencialização efectiva das aprendizagens. Mas tal movimento didáctico não poderá implicar uma trivialização ou banalização de conteúdos.

que Agostinho da Silva recusou sempre o “epíteto de filósofo”, assumindo uma postura radicalmente crítica em relação à filosofia, ou melhor, a certos modos de filosofar.

Agostinho da Silva permitir-nos-á trazer à consideração dos nossos alunos uma concepção vital e renovada de filosofia que, não sendo tão-somente um “assunto” de filósofos já mortos (*condição sine qua non*), gregos ou alemães, é, também, um *modo de vida* escolhido por filósofos portugueses, afinal. A sua obra, não sendo sistemática, no sentido mais convencional deste termo, não manifesta uma arquitectónica de sentido sem fissuras, antes testemunha, metaforicamente afirmando, *um saber de vida feito*, um caminhar por ensaios que se vê confrontado, em muitos momentos, com a trágica condição da indecidibilidade².

Foi, fundamentalmente, um *sedutor da filosofia*, herdeiro do dramático optimismo de seu mestre Leonardo Coimbra, um homem com profundidades humanas e intelectuais excepcionais, reabilitador do diálogo na forma da genuína *conversação*, sempre procurando a coincidência da radicalidade dos seus pensamentos com a generosidade da sua acção, comprovada pelos inúmeros centros de estudos que fundou e, entre outras obras, pelos cadernos de divulgação cultural que ele próprio financiou e distribuiu gratuitamente. Foi, para além disso, um indútil crítico da concepção moderna de racionalidade e dos delíquios da própria filosofia, sendo para nós um claro exemplo de um filósofo português que com a sua obra nos lega o seu sincero *amor do ar livre* contra o vício do cousismo e da suficiência³. Trouxe-nos também a irreverência e a rebeldia do seu verbo oral, com o sabor estranho da palavra viva, discorrente, e, com ela, as mais altas interrogações, as arquetípicas aporias, as relações entre o bem e o mal, os fios aparentemente incongruentes da história, o mistério da existência, a experiência inabarcável do tempo, a misteriosa saudade, a ponderabilidade do destino, o valor do conhecimento, o desafio da morte, a religião nas suas formas, a experiência fundante do silêncio, os veios da solidão, o apelo do infinito, a experiência do sofrimento, a actualidade da caridade e a fundamentação do verbo “servir”. Tudo para celebrar a vida como mistério e a experiência de pensamento imbricado na acção criador de modo a que o mundo, não sendo actualmente óptimo, seja poética, íntima e publicamente melhorável. Daqui surge-nos o seu optimismo dramático⁴.

² De notar a grande influência que os pensadores da Antiguidade Clássica desempenharam no percurso intelectual de Agostinho da Silva.

³ A expressão “sincero amor do ar livre” é utilizada por Sant’Anna Dionísio (1985: 390).

⁴ A expressão “o mundo não sendo óptimo, é melhorável” foi por nós apropriada a partir de uma obra de Sant’Anna Dionísio (*Id., ibid.*:401).

Verifica-se de facto, entre nós, em geral, e no que se refere à disciplina de filosofia do Ensino Secundário, em particular, um desenraizamento histórico-cultural e uma descredibilização da cultura portuguesa, factores patenteados inclusive no sistema educativo, em termos gerais. Esta perplexidade foi particularmente identificada por Eduardo Lourenço na sua obra *O labirinto da saudade*:

“Citar um autor nacional, um contemporâneo, um amigo ou inimigo, porque nele se aprendeu ou nos revimos com entusiasmo, é, entre nós, uma raridade ou uma excentricidade como usar capote alentejano. A referência nobre é a estrangeira por mais banal que seja, e quem se poderá considerar isento de um reflexo que é, por assim dizer, nacional?” (p.74).

Eduardo Lourenço observa a extrema dificuldade de relacionamento que a cultura portuguesa, através dos seus agentes, tem em relação a si própria, o que nos faz pensar que parte dessa descredibilização é, muitas vezes, uma autodescredibilização. Outros pensadores já consideraram o acontecimento digno de ser *objecto* das suas análises, como Miguel de Unamuno, no seu estudo do *povo suicida* ou José Gil na análise da cultura da *não inscrição*, ambos referindo-se a Portugal.

De algum modo, a nossa experiência de estágio e, conseqüentemente, o nosso maior contacto e conhecimento do PFES, vem também confirmar esta perplexidade. Não há, segundo a nossa perspectiva, um justo reconhecimento do trabalho intelectual desenvolvido em Portugal, uma vez que é silenciado e, de alguma maneira, negado pelo próprio PFES. Por conseguinte, urge uma transformação que é certamente da ordem das mentalidades, constituindo-se a educação e o sistema educativo os seus principais motores de mudança.

Durante o nosso estágio profissional questionámo-nos sobre algumas perplexidades resultantes da nossa prática docente e sobre possíveis vias de resposta. Entre elas figuram as seguintes: como combater esta radical exterioridade que a cultura portuguesa manifesta e manifestou ao longo da sua história em relação a si própria, senão pela promoção de uma cultura (auto)crítica nos jovens? E como recusar um importante papel à filosofia de expressão portuguesa e ao seu ensino neste radical empreendimento? Como educar para a autonomia sem o testemunho de uma autonomia cultural e identitária, a promover desde já?

Não é pelo facto de reconharmos esta desconsideração e esta negação (que é também uma auto-negação) do pensamento filosófico português, que defendemos qualquer nacionalismo, idolatria lusitana, ou aproveitamento ideológico dos autores

nacionais⁵, tão-só pretendemos combater uma tendência de auto-negação que cultivamos tendencialmente enquanto povo, sendo necessário promover junto dos nossos jovens uma cultura de autonomia erigida por potências criadoras próprias e não simplesmente por potências criadoras exteriores à nossa identidade cultural ou, pelo menos, a uma significativa parte dela.

Deste modo, não queremos retirar da experiência filosófica a singular ocasião de pensar por dentro de uma língua, visto que uma língua é uma abertura para o mundo: abertura vital, existencial e ontológica⁶; consideramos que Portugal é também *sítio* onde fulgura filosofia, uma filosofia certamente não doutrinária, “anti-cousista”, para relembrar Leonardo Coimbra, que se afasta da substancialização e da arquitectónica dos grandes sistemas. Negar essa dinâmica de pensamento equivaleria a negar a realidade pela qual o movimento do pensar se erige em cada caso. O pensamento filosófico português forma-se, desde uma *transitividade con-sentida entre o concreto e o abstracto, entre o enigma e o mistério*, lembrando as palavras de Paula Pereira (2007:213). Manifesta, também, um carácter *concepcional, mais do que conceptual*, sublinhando a tessitura finita e humana do pensamento. Trata-se de um pensamento construído/criado em itinerância⁷, respeitando, no fundo, a condição primacial de todo o acto genuíno de filosofar: uma experiência criadora, desestabilizadora e originária, mas, também, um exigente e rigoroso labor que impele o pensamento, a sensibilidade, a

⁵ Fernando Gil reconheceu que a investigação filosófica, entre nós portugueses, enfrentou sempre grandes dificuldades, em parte devido a *serôdio e* inusitado *nacionalismo* ou até devido a *ilusionismos místicos* que deturpam o trabalho filosófico enquanto tal (Cf. 1978:9-10). Mas poderemos abandonar a via de investigação da denominada *filosofia portuguesa* em virtude deste argumento que certamente não se aplicará a todos os casos de investigação filosófica em Portugal? O próprio Fernando Gil nas suas investigações sobre o processo da evidência encontra-lhe um fundamento intuitivo, inventivo ou até mesmo um processo alucinatório, sendo este movimento afectivo do sujeito o que irá sustentar a fortaleza categorial do raciocínio evidente (Cf. 1996:217). No fundo, é também a primazia da universalidade do sujeito moderno que aqui se encontra questionada: o sujeito, através deste movimento, é reconduzido ao enraizamento situacional do sujeito cognitivo, instaurador de estruturas de sentido e de verdade, denunciando-se, deste modo, fragilidade ao poder constitutivo da razão, em virtude de domínios relacionados com a afectividade (afectividade aqui tem um sentido filosófico. É por tal que a convicção, estrutura importante no processo de cognição, pode ser considerada como um elemento importante deste “ser afectado”). É neste seguimento que não podemos esquecer que em 2008 foi publicado um conjunto de estudos dedicados a homenagear Fernando Gil (Cf. AAVV, 2008). O título que se encontrou foi: *A razão apaixonada. Homenagem a Fernando Gil*. Parece-nos que este título é sobejamente elucidativo.

⁶ “Creio apaixonadamente que cada língua é uma abertura para um mundo totalmente novo. Cada língua diferente permite viver uma vida diferente, mas há nisso um grande luxo. Para o comum dos mortais, para aqueles que são monoglotas, que vão viver dentro da sua cultura linguística, é evidente que dominar a sua língua – é o seu ideal – é a abertura para a maturidade de espírito e para a sua presença política na nossa sociedade” (Steiner; Ladjali, 2005: 59).

⁷ Paula Pereira afirma a este propósito: “Entre a situação precária desta margem de terra e a aventura da errância, construímos, numa geografia variável, o pensar nos *limiares* da diversidade e da intensidade afectivas face à univocidade da discursividade logocêntrica. Não se trata de qualquer recusa face à construção de conceitos; mas os conceitos são entre nós *concepções*” (2007:214).

própria existência, em direcção a um aperfeiçoamento interminável, rumo à amplificação e ao aprofundamento das mais íntimas e distantes possibilidades do humano.

Este modo de filosofar não esquece o refulho do mistério e, por isso, podemos dizer, que se cria em confronto com a razão maciça da modernidade e das suas autoproclamadas qualidades, afinal (descobrimo-lo, desde cedo, nós, portugueses, através dos nossos mais eminentes pensadores) lisérgicas. Em suma, “a filosofia em Portugal” não esqueceu Sócrates⁸ ou talvez essa lembrança lhe seja, afinal, coalescente.

A “filosofia de expressão portuguesa” permite-nos, antes de mais, pensarmos por dentro de uma língua, como atrás já referimos. Neste contexto, não podemos esquecer a importância dos contributos heideggerianos, na medida em que permitiram o reconhecimento de uma relação profunda e essencial entre a filosofia e a filologia. Também é por tal que pensar por dentro de uma língua é acolher a vida própria de uma cultura, a história e o impacto das suas significações (e da história das significações) e implicações axiológicas, abrindo-lhes os horizontes (possibilitadores e propiciadores) de sentido⁹. A filosofia que se ocupa do que nos é imediatamente mais íntimo e, todavia, amplamente incognoscível, é aquela que, antes de mais, vitalmente procura um cuidado crítico com (desde e na) língua¹⁰.

⁸ Seria oportuno lembrar, neste momento, as palavras de Maurice Merleau-Ponty no seu *Elogio da Filosofia*: “Ora, a filosofia livresca deixou de interrogar os homens. O que nela há de insólito e de quase insuportável está escondido na vida decente dos grandes sistemas. Para reencontrarmos a função integral do filósofo precisamos lembrar-nos de que até os filósofos-autores que lemos e que somos, nunca deixaram de reconhecer como mestre um homem que não escrevia, que não ensinava – pelo menos nas cátedras do Estado – que se dirigia àqueles que encontrava na rua e que teve dificuldades com a opinião pública e com os poderosos, precisamos de nos lembrar de Sócrates” (p.46).

⁹ Teixeira de Pascoaes, elucidando-nos das profundezas da língua portuguesa, afirma de um modo peremptório: “Todas as palavras da nossa língua que têm além, isto é, um segundo oculto e transcendente sentido, encerram em si, embora em formas vagas, a Saudade, como, ainda, por exemplo, as palavras *remoto*, *ermo*, *luar*, etc.

Remoto não é apenas a distância espacial; *ermo* não é só a ausência de seres vivos; o *além* destas palavras é quase intraduzível, e nele reside o que há de mais etéreo e misterioso na Saudade, o que neste sentimento não adquiriu ainda definida expressão verbal.

A palavra *luar* não é somente o *clair de la lune* francês ou o *moonlight* inglês, isto é, a luz da lua. A própria forma sónica da palavra, feita de uma sílaba muda e de uma sílaba aberta, dá a fusão da luz e da sombra, da alegria e da tristeza das coisas. No luar há Saudade, como na Saudade há luar...

Seria um estudo interessante a análise de tantos vocábulos da nossa língua, nos quais a ideia ou sentimento que significam, se tornam infinitos e indefinidos, esfumando-se em íntimas nebulosas de sonho, e revelando assim a tendência da alma portuguesa para o mistério, para a religiosidade(...)” (Pascoaes, 1986:31).

¹⁰ Também Maria Filomena Molder num texto intitulado “A inactualidade produtiva do conceito benjaminiano de crítica” afirma: “Para a formação de um conceito e seu desenvolvimento não é indiferente a língua em que é forjado. É preciso escavar na língua, na atmosfera que alimenta as primeiras expressões, nas associações vivas latentes, nas experiências proverbiais. Não podemos passar por cima e deixar cair todas as obscuridades, os pressentidos, os adivinhados, os perdidos, isto é, o claro-escuro que permite a vida das línguas” (2008:352).

Mas, em sequência destas afirmações, não se pense que nos deparamos, no contexto do pensamento filosófico português, com um *pensar débil*, no sentido de um indiferentismo pós-moderno, arrasador de todas as fronteiras e mesmo da possibilidade de estabelecer fronteiras, resultado de arbitrárias mestiçagens e equívocos que revelam, afinal, um recorte fundamentalista. Pelo contrário, a filosofia, a partir da sua expressão portuguesa, assume um transfigurado rosto, uma acção de disponibilidade, acolhimento e abertura em relação à pluralidade e diversidade de horizontes de sentido e de formas de os des(en)cobrir.

Retomamos, assim, com o “pensamento em Portugal”, a origem filológica do termo filosofia que reveste todo o empreendimento filosófico: desejo, amor, carência, concepção, possibilidade de saber, ao invés de posse, domínio, apreensão, determinação ou concretização absolutos. A filosofia será votada, deste modo, *ao que se dá a pensar* e do que nesse dar se oculta e ressoa; estará embrenhada numa razão que actua por ensaios, na procura do rasto de uma sabedoria que seja também *córdica*, de *afectos* e de *perceptos*, que preserve a ligação humana ao mistério e ao incognoscível. Será também um exercício de cuidado que não se compraz com a estabilidade e aparente solidez das respostas dadas, não sendo ao acaso que, etimologicamente, a palavra *aporeîn* (aporia) seja próxima da palavra *euporôn* (bom caminho).

Se, por outro lado, negarmos a esse pensar a expressão autónoma ou, pior, a sua existência, não estaremos a confirmar a impossibilidade de pensarmos e vivermos autonomamente?¹¹ Não devemos dedicar, algum tempo, também, à exploração das potencialidades filosóficas do idioma que “assimilámos com o leite materno”, sob pena da nossa língua nos negar em termos identitários e ontológicos? Por ora, as questões ficam em aberto.

A problemática da ausência de reconhecimento da “filosofia em Portugal” encontra preocupante dimensão na educação dos nossos jovens, visto que em nenhum momento do PFES é sequer indicada essa possibilidade. Segundo a nossa perspectiva este âmbito filosófico ao ser debatido com os jovens estudantes proporcionar-lhes-ia um contacto com diferentes modos de conceber a filosofia – facto que contribuiria para um melhor

¹¹ Referimo-nos directamente à seguinte afirmação de Álvaro Ribeiro: “A filosofia só irrompe da sua originalidade quando atinge, pelo vigor e pela autonomia da expressão, e dentro das particularidades de cada idioma, um modo próprio de existência. Quando vestida de uma linguagem alheia – seja em termos de opinião vulgar ou de ciências exactas, – a filosofia não se move ainda com aquela clareza intuitiva e discursiva que é o índice luminoso do seu desenvolvimento” (1943:11).

cumprimento dos objectivos e das finalidades do próprio programa curricular da disciplina de filosofia.

A completa ausência de referência a esta problemática no PFES, bem como a ausência de debate entre especialistas sobre a possibilidade de uma respectiva integração, elucidam-nos sobre algumas insuficiências que o próprio ensino de filosofia no Ensino Secundário vem confirmando. O ensino de filosofia é, e deve ser, uma questão problemática da própria filosofia. Já Álvaro Ribeiro, de algum modo, o tinha compreendido n’*O problema da Filosofia Portuguesa*:

“O problema da filosofia portuguesa é, por agora, o problema do ensino. Instituir a escola superior onde a filosofia se liberte e se aproxime da vida, adquira a expressão actual, se desenvolva autonomicamente, e exerça a influência no domínio que lhe compete, – tal é o acto prévio que se propõe a quem vise directamente o essencial” (p. 23).

Neste contexto, o pensador refere-se ao ensino universitário¹², todavia, podemos afirmar hoje que o *problema da filosofia portuguesa é (também) um problema do ensino (secundário)*. Ao longo dos sucessivos anos lectivos, perpetua-se a tendência, em consequência de uma ruidosa desconsideração programática, para o não reconhecimento de filósofos portugueses, da vida intelectual portuguesa, da “filosofia em Portugal” e, até mesmo, da cultura portuguesa integralmente considerada.

Não concordamos nem consideramos legítima a tese que defende que, enquanto portugueses, somos, decisivamente e afinal, um povo de poetas e, como tal, anti-filosóficos, por condição, porquanto nesta sentença quer a filosofia, como a poesia, são julgadas a partir de uma superficialidade esquemática. Também não defendemos que a “filosofia em Portugal” seja uma *filosofia poética*, no sentido estrito do termo, embora mantenha com a poesia estreitas relações, até porque as considerações desta índole são demasiado vagas sem uma sólida argumentação que as sustente e que impeça alguma obscuridade conceptual, um certo gosto pelo equívoco e, sobretudo, uma tendência ardilosa para o refúgio em sentenças aforísticas que, por si só, são insuficientes para o

¹² Tenha-se em consideração a afirmação de Pedro Calafate a este propósito: “No actual panorama do ensino universitário português, julgo que ultrapassámos já o contexto reivindicativo, para entrarmos num estágio de convivência pacífica com as restantes facetas da história da filosofia universal. A existência de um amplo conjunto de pensadores portugueses ou ligados à comunidade cultural por nós constituída ao longo dos últimos oito séculos é hoje pacificamente aceite como matéria de ensino no plano universitário, afirmando-se a disciplina de Filosofia em Portugal como um espaço privilegiado do *curriculum* de Filosofia para a discussão e debate sobre temas como o da relação entre a universalidade da filosofia e a sua radicação cultural, o da filosofia com a sua língua nacional, da filosofia com a poesia e a literatura em contexto aberto de interrogação permanente” (2011:9).

discurso filosófico. É certo que em algumas obras de filósofos portugueses há uma forte relação entre poesia e filosofia, mas também é certo que, entre nós, também vigoraram pensadores que sustentaram concepções de filosofia distintas desta tendência, tais como, para exemplificar dois casos, Luís António Verney ou, mais recentemente, António Sérgio.

Em suma, o pensamento filosófico português, através de alguns dos seus mais significativos representantes, muito antes do período áureo do espírito técnico-científico europeu, afirmou *finisterricamente* a condição de encruzilhada da razão humana, desencobrindo, pelo menos parcialmente, os seus limites mais próprios, proporcionando-lhe um uso mais legítimo, mais razoável, porquanto vários e outros são os âmbitos que a precedem, incluem e/ou excedem – é neste enquadramento que encontramos, por parte de pensadores portugueses, a defesa de uma razão *almada/animada* (Álvaro Ribeiro), na sua inscrição poiética, no seu *heterologos* (Maria Helena Varela), uma *razão atlântica* (Paulo Borges), *um pensamento à solta* (Agostinho da Silva) ou mesmo *uma antropologia situada* (José Marinho). Esta defesa está intimamente ligada com a assunção de um *topos* trágico para as possibilidades de alcance do *cogito*, de um *cogito* que não pode edificar-se na terra firme da apreensão do objecto estático, mas na assunção do seu *on* precário situado na orla frágil e móvel das suas certezas.

Quando, de uma forma geral, os europeus ainda adoravam a razão no altar do positivismo, já alguns pensadores portugueses se distanciavam das pretensões narrativas da modernidade. E faziam-no através de uma razão que procurava a condição situada¹³ de cada homem, não cindindo a sua relação com o mistério e com a invisibilidade, erguida da compreensão trágica da sua não-coincidência consigo mesma em função da também sua inscrição finita e temporal¹⁴.

¹³ “(...) a realidade autêntica, primeira e última, encarna em homens singulares, seja eu, seja tu, seja ele. Família, pátria, humanidade são símbolos apenas de uma realidade funda. Elas se compõem, destrocam e recompõem no valor do tempo. Só no mais fundo da precária realidade do homem singular, não só deste homem que o sabe e que o escreve, mas de qualquer homem, o mais bronco, o mais humilde, o mais reputado, o mais ignaro ou mais vil, só nele está o que decide e de tudo decide” (Marinho, 2007:112-113).

¹⁴ Sobre esta problemática consultar a afirmação de Paula Pereira “A experiência do inefável, ao ser inserida na cadeia das nossas reflexões, configura o movimento e o dinamismo da realidade e do pensamento como momentos ocultos. Mas é em direcção ao que está oculto que o pensamento se move, transformando-se e transformando a realidade, impedindo de diminuir a razão, impedindo a tentação de *cousificação*” (2007:221).

A cultura portuguesa, atendida a partir dos seus aspectos significativos, marcada pelas influências das três grandes religiões¹⁵, bem como pela mestiçagem cultural propiciada pela influência de diversos povos no território português, expressa, no estilo e na identidade da sua filosofia (de algumas manifestações), o cuidado por uma via profundamente anti-positivista – esta linha de cuidado, foi também desenvolvida por filósofos como Martin Heidegger ou Friedrich Nietzsche. Neste movimento de crítica filosófica aos pressupostos de séculos de história do Ocidente, devem, também, ser integrados os contributos de filósofos portugueses, como por exemplo, a filosofia criacionista de Leonardo Coimbra ou a antropologia situada de José Marinho¹⁶.

É desde esta linha de integração que queremos considerar os pensadores portugueses e as suas obras, na senda de um pensar que se concebe nas suas multiformes manifestações: entre elas, e não superior a elas, está a expressão filosófica portuguesa. Esta urgência sentida de (auto)sensibilização para o pensamento filosófico de expressão portuguesa deve ser levada à consideração dos alunos do Ensino Secundário a partir da problematização crítica inabdicável que à filosofia compete. Deseja-se que desta sensibilização se desfaçam outros voos que nos permitam o cuidado do nosso contexto vital e identitário mais imediato, ou, pelo menos, de boa parte dele: a língua e a cultura portuguesa. É, também, desde este contexto mais imediato e, simultaneamente, perpetrado de mistério que se podem edificar itinerários de abertura a outras línguas e a outras culturas.

Filosofar, de acordo com este contexto, consiste em percorrer os caminhos das aproximações sucessivas a uma verdade *ensaiada*, que na sua unidade projectada, sabemos impossível. Admitir-lhe um enraizamento não implica a negação da sua universalidade, antes a torna humanamente possível.

¹⁵ “A cultura portuguesa foi marcada, desde as suas origens, pela presença simultânea das três religiões monoteístas: cristianismo, islamismo e judaísmo. Tal circunstância desde logo perspectivou e privilegiou, no plano filosófico, as seguintes questões: a) o problema do Absoluto; b) o entendimento desse Absoluto como pessoa; c) o problema do Mal; d) as ligações entre o Absoluto e o relativo vistas em termos existenciais, e encaradas, preferentemente, do ângulo da salvação. Esses tópicos só muito mais tarde, em pleno século XIX, encontraram ambiente propício ao seu tratamento crítico” (Soveral, 1990:289)

¹⁶ Referindo-se a José Marinho e à sua obra, Maria José Cantista afirma: “Com efeito, a liberdade está no cerne do seu pensamento. Não é em vão que reiteradamente afirma: *todo o pensar liberta*, subtítulo do colóquio com que o homenageamos. A Teoria, entendida como experiência fundamental do pensamento, convida a um cogitar profundo, desafia as mentes “preguiçosas”, acomodadas no patamar da banalidade, daquilo que ocorre “à superfície” e se patenteia como evidência segura e ofuscante. O filósofo portuense força as “modas”, os “tópicos ambientais”, o “politicamente correcto”, também e sobretudo no âmbito da filosofia”(2005:11-12).

A nossa proposta, não pretendendo cultivar quezílias terminológicas que opõem expressões tais como “filosofia em Portugal” ou “filosofia portuguesa”, longe de pretender defender um nacionalismo filosófico como produto da “raça lusitana”, também não considera a filosofia como acção desenraizada do seu tempo, língua, sociedade ou cultura. Motiva-a, fundamentalmente, a procura das *possibilidades múltiplas de existir* na convicção de que seria urgente problematizar, no âmbito da disciplina de filosofia do Ensino Secundário, essa multirreferencialidade coalescente e fundadora do próprio filosofar.

2. A Filosofia e o seu ensino – breve itinerário

“O ensino da filosofia tem sido, em diversas circunstâncias, o mais seguro antídoto contra o verdadeiro ensino de filosofia. Que assim se apresenta bloqueado pelo que tem sido feito, o que aparece à maioria dos alunos como verdadeiro, o que não é habitualmente mais do que o seu próximo e talvez autêntico simulacro”

João Boavida, 1991:51.

Talvez o professor de filosofia encontre na sua profissão o mais exigente dos exercícios, como sugere João Boavida na epígrafe: por um lado, deverá cumprir as incumbências inerentes a qualquer professor do Ensino Secundário, por outro, deverá construir uma relação cada vez mais exigente com a própria filosofia, para que a sua acção lectiva e educacional não contrarie a condição crítica e problematizadora do filosofar.

Para nós, para além do professor, no exercício da sua profissionalidade, se debater diariamente com questões de natureza praxica ligadas às estratégias, aos recursos, aos modos de abordagem dos conteúdos, ou seja, problemáticas eminentemente didácticas, deve ser, também, um investigador no sentido mais vasto, isto é, deve questionar crítica e construtivamente as orientações propostas pelo programa curricular da sua disciplina, reflectindo sobre aquilo que se denomina vulgarmente como sendo os “conteúdos”, os seus pressupostos e a legitimidade das escolhas patenteadas, de modo a que o referido programa, quer na sua formulação, como na sua execução, reflecta uma concepção aberta, pluriversa e livre de filosofia, pelo menos, tanto quanto possível.

Não podemos desconsiderar o facto do currículo de uma disciplina ser, também, uma questão de poder e de saber (de uma determinada concepção de saber), manifestando, portanto, pelo seu itinerário construído, relações de poder, escolhas que supõem uma determinada concepção e compreensão de filosofia que não são neutras ou desinteressadas¹⁷. Se ao aluno do Ensino Secundário é exigível, no plano das competências e dos conteúdos, uma implicação pessoal no conhecimento, não nos parece absurdo reafirmar, face à crise educacional que vivemos contemporaneamente, essa condição inabdicável no professor (diríamos até: condição existencial do professor

¹⁷ A este propósito consultar a afirmação de Tomás Tadeu da Silva na sua obra *Teorias do Currículo*: “Em suma (...) não podemos olhar mais para o currículo com a mesma inocência que antes. O currículo tem muitos significados que vão para além daqueles aos quais as teorias tradicionais nos confinaram. O currículo é lugar, espaço, território. O currículo é uma relação de poder. O currículo é trajectória, viagem, percurso. O currículo é a autobiografia, a nossa vida, o *curriculum vitae*: no curriculum forja-se a nossa identidade. O currículo é texto, discurso, documento. O currículo é documento de identidade” (p. 155).

de filosofia), uma implicação pessoal e crítica na disciplina em relação à qual é, afinal, também, sacrílego aprendiz.

Verificamos, com agrado, que o PFES tem vindo a ser amplamente criticado: de natureza temática, o programa pode fomentar uma abordagem descontextualizada das problemáticas filosóficas, promovendo nos alunos um modo de conhecimento que resulta, afinal, numa amálgama de “temas/problemas” (terminologia do PFES), autores, correntes filosóficas e referências histórico-culturais.

Teremos de considerar, no entanto, que este programa é o resultado visível de um conjunto de confrontos históricos entre várias posições teóricas quanto à concepção de filosofia, como quanto ao seu ensino: em Portugal ao longo do século XVIII, os programas estiveram fortemente influenciados pelos “Ideais das Luzes”, embora a chegada efectiva deste movimento cultural fosse mais tardia do que em outros países; no século XIX foi o fulgor do cientismo e do positivismo que os enformou; ao longo do século XX, por sua vez, vigoraram os ideais da democracia, entre os quais, o ideal da liberdade (Cf. Boavida, 2008:572). Mas o que é certo é que os movimentos de reformulação de programas consistiram, ao longo dos tempos na defesa de duas posições que normalmente se tomam como diametralmente opostas: uma de natureza aristotélico-escolástica e uma outra mais ligada à renovação por ideais de modernidade e de inovação (Cf. *id.*, *ibid.*:571), no fundo, estamos perante o crucial binómio entre os valores da tradição e os valores modernidade (*traditio versus revolutio*). Mas, consideramos nós que este mesmo binómio não deve ser entendido em termos exclusivistas, porquanto podemos aventurar-nos, afinal, numa perda de orientação nestas quezílias e querelas que podem assumir contornos fundamentalistas¹⁸. O facto é que, tendencialmente, ou se defende um paradigma mais ligado ao historicismo e ao reconhecimento do valor da história por oposição a uma visão entendida como sendo mais crítica e problematizadora dos conteúdos. Radicalizando esta última posição, por vezes, os autores que a defendem atestam, afinal, a promoção no ensino de um tratamento a-histórico (se é que é verdadeiramente possível) e descontextualizado dos conteúdos, segundo o nosso ponto de vista. Defendemos que esta contraposição é

¹⁸ João Boavida alerta-nos para este facto, de modo muito claro: “Assim, ao estudar a evolução do ensino da Filosofia no Secundário em Portugal é revelador de como ela pode ser posta ao serviço (e tem sido posta) de perspectivas socioculturais que frequentemente a esquecem enquanto domínio específico, para se servirem dela, ou enquanto factor de conservação de uma ideologia dominante, ou em nome de uma ideologia e mentalidade que quer dominar. Ou seja, a Filosofia tem sido vista, pelos tradicionalistas e através dos grandes temas, como factor de conservação social e cultural, e pelos progressistas, numa perspectiva sociológica e política, como factor dinamizador da cultura e das mentalidades. Em ambos os casos tem funcionado pouco como factor educativo na base da sua especificidade filosófica” (2008:572).

apenas artificial, já que não podemos desconsiderar o contexto histórico dos sistemas filosóficos, tal como, simultaneamente, não podemos prescindir de uma perspectiva crítica sobre eles. É neste contexto que João Boavida afirma:

“(...) uma iniciação à filosofia que não ensine realmente a disciplina, mas se limite e deambulações por certos temas e por determinadas actividades intelectuais, não chega a ser filosofia e não tem, pois, direito a figurar com um nome por detrás do qual se acumula um tão vasto, rico e original património cultural da humanidade” (1991:24).

Por conseguinte, para nós, não é possível ser-se legitimamente um professor de filosofia se não se tiver em conta uma perspectiva crítica sobre a própria filosofia, implicando tal uma responsabilização do professor na sua acção, na sua formação e constante actualização *científica*, surgindo a investigação como um dever ético inerente à sua profissionalidade. É nesta perspetivação da profissionalidade em filosofia que se insere o nosso trabalho: numa procura de uma reflexão simultaneamente mais ampla e mais profunda sobre a condição do filosofar que, pela sua natureza, não permite definições estreitas, insuficientes e discriminatórias de filosofia, exercício vivo e aberto à dinâmica do pensar, a uma dinâmica que não se pode sepultar numa arquitectónica estática de certezas ou conteúdos, mas, parafraseando Maurice-Merleau Ponty na sua obra *Elogio da Filosofia*, é, antes, um *movimento que leva incessantemente do saber à ignorância, da ignorância ao saber, e um certo repouso neste movimento* (p.11).

Este trabalho surge, também, de uma revolta que tem origem na gritante desconsideração contemporânea pelo pensamento filosófico português ou de expressão portuguesa. Para nós é erróneo afirmarmos que Portugal é, antes de tudo, um país de poetas avessos ao voo especulativo da filosofia – recuperando a imagem emblemática do voo tardio da ave de Minerva – até porque, como atrás já ressalvámos, nesta concepção há uma incompreensão quer da natureza da filosofia, como da própria poesia: nem a poesia é deambulação arbitrária e uso indiscriminado de termos, nem a filosofia é divorciada da condição polissémica e poiética da palavra

Um dos argumentos mais recorrentes para aqueles pensadores que defendem a inexistência de expressão filosófica em Portugal reside no facto das obras dos nossos pensadores não assumirem uma forma fundamentalmente sistemática. Todavia, se, de facto, seguissemos este argumento até às suas últimas consequências, então, nomes

incontornáveis como Platão e Friedrich Nietzsche seriam fatalmente erradicados da própria história da filosofia¹⁹.

Se é certo que a filosofia é tendencialmente universal, o que não implica que não seja enraizada, e a sua missão é a missão do conceito e do processo criativo de sentidos, não é menos certo que ela se manifeste em estrita relação com uma língua e com o contexto cultural de quem a ela se dedica. Seria oportuno recordarmos as palavras de Jacques Delors que coordenou o relatório para a Unesco intitulado *Educação: um Tesouro a descobrir*:

“Cabe à educação a nobre tarefa de despertar em todos, segundo as tradições e convicções de cada um, respeitando inteiramente o pluralismo, esta elevação do pensamento e do espírito para o universal e para um espécie de superação de si mesmo. Está em jogo – e aqui a Comissão teve o cuidado de ponderar os termos utilizados – a sobrevivência da humanidade” (p.9).

Deste modo, e no contexto mais vasto da educação do homem, compreendemos que a elevação para a universalidade não exclui, antes requer, o respeito pelo enraizamento cultural e pelo pluralismo identitário, como nos sugere Jacques Delors no referido relatório. Assim, já no que se refere, mais concretamente, à educação propiciada pela disciplina de filosofia, será fundamental, também, o trabalho de re-consideração do contexto concreto de cada cultura, na senda de uma *universalidade não excludente* para o filosofar. Neste projecto, consideramos de inadiável importância a abordagem no Ensino Secundário do pensamento levado a cabo pelos filósofos portugueses, bem como as problemáticas que lhe são inerentes, não devendo estar, afinal, o âmbito da problematização do pensamento filosófico português remetido só para o ciclo universitário, até porque, em muitos casos, o contacto com a filosofia no Ensino Secundário constituir-se-á, para estes jovens, a única oportunidade de encontro institucional com a filosofia.

¹⁹ É profundamente irónica a afirmação de Álvaro Ribeiro, logo no início da sua obra *A arte de Filosofar*: “A língua portuguesa tem sido julgada, por alguns críticos, infelizmente destituída de qualidades que a tornem apta para a expressão filosófica. Esta acusação provém daqueles que alguma vez se aproximaram dos livros dos filósofos como Cunha Seixas, Sampaio Bruno e Leonardo Coimbra, mas, desgostados, a breve trecho suspenderam a leitura, porque sentiram nos processos de comunicação literária daqueles autores uma preocupação de densidade sintáctica que perturba a limpidez do estilo didáctico, expositivo e provativo, ou uma luxúria de imagens e tropos que velam a nudez das formas essenciais na meridiana claridade apolínea. Em compensação, os estudiosos que encontram facilidade e agrado na leitura de escritos mais nítidos, como os de Luís António Verney, Antero de Quental e António Sérgio, se louvam a composição destes autores, observam porém que em tais exemplos a prosa portuguesa não exprime ainda aquela persuasão analítica, aquele discernimento penetrante, aquela promoção sintética que transparecem nos livros dos filósofos estrangeiros” (p. 21).

A filosofia, abordada na sua origem e no seu processo histórico, bem como na contemporaneidade, atesta inevitavelmente a sua *condição pluriversa* nas suas manifestações, nas suas correntes e problemáticas, muito embora, por vezes, tenha incorrido na tentação de substancialização dos seus discursos numa verdade ou numa prosápia concepção de verdade. Como pode, deste modo, um programa de ensino de filosofia negar, quer seja por desconsideração inconsciente ou propositada, a própria condição multirreferencial coalescente ao filosofar? Como podemos, em nome de uma equívoca concepção de universalidade, excluir as suas formas específicas de manifestação e de enriquecimento? Pode a filosofia alhear-se da experiência vivida, do carácter situacional do *anthropos*, condição *sine qua non* da sua própria *humanitas*?

É indubitável que uma perspetivação de ensino de filosofia está ligada a uma concepção paradigmática de saber, a uma concepção de saber filosófico, mas neste sentido, apresentamos através deste trabalho uma concepção de filosofia que atenda **também** (sublinhe-se a palavra) ao contexto cultural português. Ressalve-se que se dirigimos, neste estudo, a nossa atenção especial aos pensadores portugueses, não o fazemos simplesmente porque temos em consideração a nacionalidade dos mesmos, mas, sobretudo, pela dignidade, profundidade e pertinência das suas obras filosóficas.

Motivou-nos para a realização deste estudo, também, a importância de uma perspetivação crítica sobre “que filosofia” o nosso ensino confirma, afinal. A experiência de estágio veio agravar a urgência sentida dessa perspetivação crítica que, segundo o nosso ponto de vista, deve contribuir (também, mas não só) para a possibilidade de reconhecimento do pensamento filosófico português como uma sua manifestação digna e, conseqüentemente, que resulte na sua integração como problemática no PFES. Consideramos, portanto, que devem ser contemplados na educação dos jovens do Ensino Secundário os esforços que os pensadores levaram a cabo nos seus empreendimentos filosóficos que, em si mesmos, são universais, ainda que enraizados numa língua e num contexto cultural específico.

A perplexidade assalta-nos novamente: como podemos vedar o acesso dos nossos jovens a problemáticas e pensadores que manifestam uma tão elevada dignidade filosófica?²⁰ Como podemos, através do sistema educativo, em geral, e do ensino da filosofia (!), em particular, excluir o pensamento filosófico português do percurso

²⁰ Ao afirmarmos que os pensadores portugueses manifestam uma elevada dignidade filosófica, não negamos essa mesma dignidade a outros pensadores. Muitas vezes sucede o equívoco de pensar-se que esta afirmação implica uma depreciação dos trabalhos de outros pensadores que não estão incluídos neste grupo de análise. O que constitui, por si só, um crasso erro lógico, antes de mais.

formativo dos jovens? Que concepção de filosofia estará patenteada nesta didáctica e nesta propedêutica ao pensamento filosófico? Que ensino de filosofia estaremos a promover?

É importante, tendo em conta a especificidade das aporias que o mundo contemporâneo enfrenta, desde a globalização, aos processos de massificação de vida, à rapidez e fluidez dos mecanismos de informação e de comunicação, o contacto dos jovens com referências da sua cultura própria (ou de parte significativa dela)²¹, na medida em que é a partir da nossa própria cultura, das nossas raízes, concepções, valorações, valores, que podemos disponibilizar-nos, de uma forma mais segura e consciente, para a abertura e relação com outras culturas num horizonte de enriquecimento mútuo e de não-uniformização de processos identitários, a nível pessoal, como social.

Muitos dos votos interculturais que hoje são anunciados em muitos planos de intenções só podem ser cumpridos, antes de mais, a partir do momento em que cada cultura aprofunde o conhecimento e vivência que manifesta de si mesma, para que possa estabelecer com outras culturas relações de acolhimento e de justiça, mais até do que tolerância. Mas como poderemos alcançar este patamar se, enquanto portugueses situados num *aqui* e num *agora* inegáveis, nem sequer nos encontramos em disposição de abertura em relação a nós próprios, à nossa identidade cultural e filosófica?

Nunca é demais lembrar que a nossa proposta não implica de todo qualquer alinhamento ideológico nacionalista, nem implica a negação da pertinência dos filósofos de outras nacionalidades; antes, assume a consciência de uma urgência de abertura para a consideração dos filósofos pelo seu pensamento, independentemente da sua nacionalidade: algo que não acontece certamente com aqueles pensadores que recusam a ideia de que possa haver um filósofo português.

A acusação de nacionalismo dirigida aos defensores da existência de pensamento digno filosófico em Portugal é, afinal, um ataque fácil e desprovido de legitimidade crítica porquanto, ao contrário do que comumente se afirma “ou a filosofia é nacional e não é filosofia, ou é filosofia e não é nacional”, defendemos por outro lado a seguinte ideia: “se uma filosofia é nacionalista não é filosofia, e se é filosofia não é nacionalista”.

²¹ Esta ressalva permite sublinhar a ideia segundo a qual o contexto português não equivale à totalidade do contexto cultural e identitário dos jovens, ou de qualquer pessoa portuguesa, já que os contextos europeu, ocidental e, talvez, global também são, afinal, suas dimensões constituintes. No entanto, ressalve-se, o contexto mais imediado (e quem sabe se não será aquele que é mais inacessível?) é o português.

Parece-nos que a distinção de formulações é significativamente decisiva. Defender uma “filosofia nacionalista” seria incorrer num fundamentalismo de que, de algum modo, também participam aqueles que sustentam a radical e definitiva inexistência de pensamento filosófico português.

Abrir horizontes para se pensar criticamente o enraizamento cultural de um povo, de um passado, presente e alinhamento de futuro colectivos enquanto cultura, de referências e de marcos dessa mesma história identitária, é proliferar horizontes para a própria filosofia e para o próprio filosofar, que são sempre acções vitais, enraizadas e, sobretudo, criadoras. Esses horizontes certamente que se tornarão mais profundos e de mais amplo alcance, quando a filosofia reconhecer desde dentro: a) o poder purificador/catártico da dúvida; a necessidade de consideração de múltiplas concepções quanto à própria natureza/condição do filosofar; b) a exigência crítica face à cultura própria como às outras culturas; c) a sensibilidade ao problemático *objecto de estudo* da própria filosofia. Talvez, a partir deste momento, a própria “filosofia em Portugal” possa ser justamente considerada como mais um contributo para que o filosofar não se esgote em modos arquetípicos de edificação de sentidos.

Pinharanda Gomes, nas suas *Meditações Lusíadas*, afirma que a pergunta pela filosofia consiste, antes de mais, no perguntar pelo pensamento pensante e não, afinal, pelo pensamento pensado (Cf. p.107), é, também, por tal que, para nós, perguntar pela “filosofia em Portugal” consiste análoga e renovadamente em perguntar por uma concepção de filosofia mais originária, por aquela que não se deixa aprisionar em catálogos e certificações oficiais, mas, antes, que se aventura na incerteza e vitalidade do pensar. É certo que não poderemos ignorar para tal o “pensamento pensado”, mas não podemos, por outro lado, reduzir a nossa acção a uma revisitação arqueológica e nostálgica do pensamento daqueles que nos são mais dilectos.

Negar, ocultar ou obliterar a presença de pensamento filosófico na cultura portuguesa equivaleria a negar a sua autonomia e força enquanto entidade cultural, seria negar a capacidade de pensamento crítico, de visão profunda e filosófica da existência a uma cultura e a uma língua. Seria precipitar no esquecimento aqueles que dedicaram a sua vida e obra a pensar por si próprios e que hoje constituem (entenda-se: também, mas não exclusivamente) referenciais fundamentais para a educação dos jovens e para a sobrevivência da nossa cultura, bem como para o enriquecimento de outros povos e de outras culturas. Os contributos da filosofia de expressão portuguesa, relembremos,

afirmam-se como novas vias que também se abrem para a comunidade internacional e vice-versa.

Sempre acolhemos a filosofia, ao longo do nosso percurso, como uma questão vital, para cada um, enquanto ser humano situado²² e quantas vezes sitiado. Deste modo, ela nunca pode ser tão-somente uma panóplia de formulações abstractas consecutivamente repetidas ao longo da história; mas um questionamento enraizado e vital por parte de um ser que não pode fugir ao seu *aí*, retomando Martin Heidegger. É nessa medida que devemos acolher diferentes concepções do filosofar, porquanto ninguém pode impor limites prévios a esse espanto (e quantas vezes deslumbramento!) sempre emergente de um *aí* inabarcável na sua totalidade, um espanto que exige problematização. A cultura portuguesa é, por isso, um *aí* que urge problematizar e abordar filosoficamente, sendo que essa abordagem deve, segundo a nossa perspectiva, ser integrada no plano curricular do Ensino Secundário, mais concretamente, no que se refere ao ensino de filosofia.

Se podemos atribuir à filosofia um papel importante na construção identitária da Europa e do Ocidente, não podemos também desconsiderar a urgência dessa área do pensamento na construção e problematização da identidade portuguesa. Não pretendemos com esta nossa preocupação situada, negar a universalidade à filosofia, antes assumi-la enraizada, emergente de um contexto espaço-temporal e, dessa forma, podemos afirmar que é porque pretendemos procurar uma forma legítima de universalidade em filosofia, que nos preocupamos com o cuidado pelo contexto concreto de cada uma das suas manifestações, com o seu *aí* problematizador. Lembremos as populares palavras do filósofo espanhol José Ortega y Gasset: “Eu sou eu e a minha circunstância. Se não a salvo, também não me salvo a mim mesmo”²³. Ignorar a circunstância seria para nós tão fatídico como ignorar a possibilidade de nos (auto)questionarmos. Certamente que a nossa circunstância não coincide somente com a problemática do pensamento filosófico português, no entanto, ignorá-la, seria confirmar uma concepção anquilosante de filosofia, seria rejeitar alguns elementos do nosso *aí*,

²² Temos em conta a presente afirmação de Pinharanda Gomes: “Karl Jaspers, numa perspectiva de intencionalidade existencial, enumerara e definira as três motivações originais da filosofia: o espanto, que é uma categoria, a dúvida, que é outra categoria, a situação humana, que é outra. O espanto e a dúvida são situações-limite, com o silêncio ou a fala; mas o modo do espanto, aquilo que neles se substantiviza, ou os preenche, resulta da situação humana e da situação humana singular, consoante a comunidade cultural que lhe é dada. Não há modo de estar sem modo de pensar” (2001: 112).

²³ A tradução é nossa. Cf. 2005:25.

perpetuando-se esse sintomático esquecimento e essa (auto)rejeição no sistema educativo e, que ironia, na singular disciplina de filosofia.

Se não abordarmos criticamente o nosso contexto identitário como podemos reagir com admiração em relação àqueles intelectuais que se referem ao nosso país como tendo (ou sendo?) uma atmosfera irrespirável, de natureza auto-destrutiva (Miguel de Unamuno), propensa à adulação indiscriminada pelo que lhe é inequivocamente estrangeiro²⁴? Se por um lado, somos críticos acérrimos daqueles que cega e ressentidamente dedicam um elogio acrítico ao que é estrangeiro, por outro lado, demarcamo-nos daqueles que cegamente defendem os autores nacionais sem razões legítimas, tão-somente por motivações aparentemente patrióticas.

Talvez em conformidade com o mais ancestral instinto de sobrevivência ou com o apoio das suas mais íntimas convicções, o ser humano, através das suas habituais esquematizações de pensamento, construa para si uma *paisagem* de certezas e de “armas de arremesso” que o protegem da ameaça de não haver um sentido racionalizável de mundo. A filosofia, por outro lado, instala-se na supervivência, onde não há *portos de chegada definitivos*, nem narrativas oficiais, independentemente de serem colectivamente autenticadas ou não²⁵. Metaforicamente, a filosofia está mais próxima do nomadismo construído pela condição humana da *incerteza*, do que do sedentarismo de um edifício coerente de sistemas que, em alguns casos, instalaram o homem na terra firme das cegas visões oficiais. Relembremos, a este propósito, as palavras de Gilles Deleuze e de Félix Guattari :

“Diríamos que a luta *contra o caos implica uma afinidade com o inimigo*, porque uma outra luta se desenvolve e toma mais importância, *contra a opinião* que, no entanto, pretendia proteger-nos do próprio caos” (Deleuze; Guattari, 1992-a: 261).

Foi contra a ideia de que pode haver uma concepção de filosofia consolidada e acabada que resolvemos apresentar este nosso estudo; desejamos, em consequência, que esta atitude de inconformismo e de persistência no caminho da investigação seja um

²⁴ A este respeito poder-se-á consultar a obra de Miguel de Unamuno *Portugal, Povo de Suicidas* (2008). Poderemos também consultar textos dos autores da *Geração de 70*, ou mesmo de autores mais contemporâneos como José Gil e Eduardo Lourenço.

²⁵ Veja-se, em relação a esta problemática, a seguinte afirmação: “Pedimos somente que nossas ideias se encadeiem segundo um mínimo de regras constantes, e a associação de ideias jamais teve outro sentido: fornecer-nos regras protectoras, semelhança, contiguidade, causalidade, que nos permitem colocar um pouco de ordem nas ideias, passar de uma a outra segundo uma ordem do espaço e do tempo impedindo nossa “fantasia” (o delírio, a loucura) de percorrer o universo no instante, para engendrar nele cavalos alados e dragões de fogo” (Deleuze; Guattari, 1992: 259).

testemunho de autonomia para os jovens a quem este estudo, indirectamente, se dirige e que possa amplificar o percurso que lhes é proposto na disciplina de filosofia.

Consideramos que a pergunta pela dignidade do “pensamento filosófico em Portugal” é, ela mesma, uma pergunta pela filosofia, pelo seu *status viatoris*, para além disso, e como nos situámos, enquanto estagiários, num contexto de prática de ensino, consideramos, por experiência própria, que perguntar pela filosofia é perguntar, também pelo seu ensino, re-encaminhando-se, de algum modo, estas perguntas para um dos importantes âmbitos do filosofar: a filosofia da educação. É desde a filosofia da educação, que o professor de filosofia deve elaborar um metadiscurso problematizador da sua acção, consciencializando-se e aprofundando a sua concepção de educação, na sua radicação antropológica, projectual e utópica. O âmbito de investigação de filosofia da educação colheu a sua índole na condição situada e finita do homem, na esperança da educação e na possibilidade de uma contínua auto-transcensão. Certos autores alertam mesmo para a centralidade da filosofia da educação relativamente à própria filosofia e ao seu ensino, como é o caso de João Boavida:

“Quer queiramos quer não, tudo o que se faz e pensa assenta sobre fundamentos educativos, eles sim fundamentadores no verdadeiro sentido da palavra. O que significa que há uma essência educativa na realidade humana e social e, portanto, na realidade ontológica, epistemológica e ética; a qual teremos que entender se quisermos compreender alguma coisa” (2010:15).

É a partir desta fecundação de âmbitos, que consideramos a experiência de *ensino* de filosofia uma fundamental experienciação de sentidos em direcção a uma concepção mais ampla e profunda do filosofar, distinta de didactismos anquilosantes e trivializações tão contrárias à própria natureza da “disciplina”. Se o professor, desde início, assumir esta interminável disposição na sua profissionalidade, gerar-se-á entre ele e o aluno uma efectiva relação educacional, um encontro entre o educador e o educando, *companheiros de caminho* no aprofundamento da experiência filosófica²⁶. Ressalvamos o aspecto relacional do *encontro educativo* na medida em que ele está precisamente radicado na crítica, quer a um modelo educativo centrado na

²⁶ Queremos aqui recordar as palavras de Joaquim Escola: “A educação apresenta-se (...) como uma actividade extraordinariamente exigente, na medida em que acrescenta ao ensino, no sentido mais próximo da sua etimologia, a marca inelutável de quem esteve numa (com)-vivência vigilante perante as situações com que este *ser-em-perigo* [o humano] se confrontou, solícito na resposta pronta ao apelo e invocação de outrem. Reside aqui a marca da intersubjectividade, comunicação com comunhão, que faz do educador e do educando companheiros, desvelando com prazer e gosto, os horizontes do saber” (2011:455).

aprendizagem, quer a um outro modelo centrado no ensino, fomentando-se, por outro lado, um itinerário que explore com os alunos a experiência vital da perplexidade e do sentido (do) problemático.

É em resposta a esta exigência do “problemático” que assumimos para nós a tarefa de considerar criticamente a identidade e pertinência do “pensamento filosófico em Portugal” em relação com a própria concepção universal de filosofia, problematizando-se, neste movimento, a nossa identidade cultural, com a convicção profunda de que as questões identitárias adquirem especial interesse para os adolescentes, nossos alunos e nossos interlocutores²⁷.

Neste momento da nossa reflexão, gostaríamos que se clarificasse que estamos conscientes dos tempos de crise que a filosofia e a sua presença no Ensino Secundário atravessam, mas é, sobretudo, o reconhecimento social e político do seu papel na sociedade que está em causa²⁸. Relembremos as palavras de Diogo Pires Aurélio:

“De vez em quando o alarme soa: imponderações, convicções erróneas ou circunstâncias menos felizes estão a inspirar a supressão ou, pelo menos, a redução da importância da filosofia no ensino secundário. No passado, sempre que tal aconteceu, a opinião avisada de algumas pessoas ergueu-se contra a ligeireza e conseguiu travar o desastre. Porém, o vírus persiste, aconchegado nas melhores das intenções e à boleia de alguns equívocos sobre a modernização curricular” (2011:1).

Esta desconsideração crescente é, de facto, preocupante, porquanto pode implicar uma incapacitação estrutural da sociedade, um afastamento dos núcleos de questionamento crítico e, por consequência, a transmissão dessa incapacitação na educação dos jovens. Para além de outros factores, podemos, também, questionar até que ponto esta aniquilação e este desaparecimento da filosofia e da sua legitimidade não são da responsabilidade daqueles que a representam e a exercem ao nível de uma profissão.

É importante que o professor do Ensino Secundário, que está em contacto directo com diferentes sectores da sociedade (associações de pais, juntas de freguesia, centros de formação), expresse, comunique e construa um sentido praxiológico e autêntico do

²⁷ “Não se trata, pois, de uma filosofia para a adolescência, uma filosofia sugestiva e simplificada para jovens, mas de uma filosofia que *parta da adolescência* e que utilize a sua dinâmica e a sua motivação mais profunda e natural” (Boavida, 1991: 19).

²⁸ “Pensar a morte da filosofia é pensar que o pensamento é substituível por qualquer dos seus sucedâneos. A actividade racional (inerente à actividade filosófica e não só) é a actividade mais especificamente humana. Por isso não precisa de se justificar, nem enquanto actividade, nem enquanto produto. Toda a justificação é, assim, não só dispensável, senão mesma desprovida de sentido” (*Id.*, *ibid.*:58).

filosofar, que não afaste os alunos, mas que os envolva. Para isso, não pode refugiar-se numa posição pedantista ou didactizante (para contemplar os extremos), mas deve assumir-se, simultaneamente, como um investigador e como comunicador em filosofia, qualidades, por vezes, difíceis de conciliar. Exige-se, também, que viva desde dentro as problemáticas filosóficas, que elas não sejam tão-somente conteúdos a abordar, ou “matérias” a leccionar, antes testemunhe, com a sua acção, o núcleo problematizador da própria filosofia.

Não há o distanciamento necessário em termos sociais em relação à aparente força de alguns argumentos que escondem intencionalidades duvidosas quanto ao papel social e cultural da filosofia: por vezes, centram-se no facto de esta disciplina não produzir efeitos imediatos e materialmente objectiváveis, por outro lado, tão *funesta* actividade, pode constituir-se, alertam alguns, como um pernicioso convite à agitação social e política, relembrando a condenação de Sócrates à morte.

Sem resultados palpáveis, imediatos e instantaneamente úteis, sem aplicabilidade directa (pensam alguns!), num modelo de sociedade cada vez mais pragmatista, tecnologicizante, orientado para o princípio da aplicabilidade, de eficácia – necessidades em parte empoladas pelo mundo cibernético –, sem tempo para a demora do pensar e para o voo tardio do pensamento amadurecido, olhada de soslaio pelo poder político e por outros sectores, a filosofia encontra na contemporaneidade, talvez, o maior dos seus desafios. Cremos nós que pelo seu próprio poder regenerador, a filosofia pode transfigurar este fatídico momento no renascimento das possibilidades do seu futuro, porque a existência humana consiste, por condição, na resiliência em relação às ameaças de extinção da sua *humanitas*.

Foi desta necessidade de sensibilização social e política para a filosofia, da necessidade do fortalecimento de competências ao nível da comunicação por parte dos profissionais de ensino de filosofia, que partiu também a nossa decisão de dirigir a nossa escolha para a integração no PFES de um tema/problema relacionado com a “filosofia em Portugal”, problemática a ser abordada, propomos nós, a partir de um texto, intitula-se *As Sete Cartas a Um Jovem Filósofo* de Agostinho da Silva, um singular professor, eminente comunicador e, afinal, filósofo português.

Para além desta proposta poder motivar os alunos para o estudo da filosofia (e aqui encontramos-nos ao nível da sensibilização), contribui, de igual modo, para o tratamento da existência ou não existência da “filosofia em Portugal” como problemática especificamente filosófica (para além da sensibilização, aqui encontramos-nos perante

um aprofundamento da própria concepção de filosofia, recolhendo-se os contributos do presente autor).

Não querendo sobrecarregar o aluno do Ensino Secundário com *conteúdos* que poderiam (tendo em conta essa sobrecarga curricular) ter o efeito contrário do horizonte de sensibilização e de aprofundamento para as problemáticas filosóficas, decidimos integrar esta problemática no PFES em regime opcional, tal como acontece com outras problemáticas da sub-unidade 4 do 10.º ano “Temas/problemas do mundo contemporâneo”, cabendo aos grupos de filosofia de cada escola secundária, tal como acontece até à data, escolher ou não esta via de abordagem. Para nós a possibilidade de escolha é já uma via aberta para uma concepção mais legítima de filosofia e para um reconhecimento intitucional da dignidade filosófica do “pensamento português”.

A anulação, obliteração da filosofia em Portugal (e da própria filosofia) que o programa de ensino de filosofia, ao nível do Ensino Secundário, continua a perpetuar, pode significar a assunção da nulidade, do efectivo atraso do país enquanto identidade e força culturais, não sendo possível, assim, educar os nossos jovens desde a sua identidade comunitária, desde as suas raízes culturais, desde o seu enquadramento contextual e vital. Assim, reiteremos novamente a pergunta: não deverá implicar a formação escolar e filosófico-cultural dos portugueses um conhecimento crítico e problematizador da sua própria cultura e identidade (ou melhor: de alguns dos seus elementos fundamentais)?

Em suma, perante áreas de saber estilhaçadas em especialismos, perante padrões de vida cada vez mais orientados para o consumismo, perante crises sociais, ambientais, económicas gravíssimas, nada mais essencial do que a capacidade de uma abordagem crítica e geral dos problemas, do que os legitima, dos seus quadros de formulação e do que neles se cala, para que o próprio horizonte das soluções possa afigurar-se mais amplo e profundo. Trata-se de um inadiável trabalho de auto-consciencialização e de auto-crítica que possa ampliar as faculdades humanas de pensar, imaginar, querer e agir. Fundamentalmente neste plano preparar-se-ão os jovens contra a endoutrinação, manipulação, tão disponíveis na *Tecnopolis*, de modo a que os seus espíritos não sejam presas fáceis das estreitas relações que hoje se estabelecem entre o domínio científico, o domínio tecnológico e o enquadramento económico. De acordo com a nossa perspectiva, essa preparação filosófica e educacional começa desde já na educação no seu próprio contexto cultural, antes de mais, educação essa que o ensino de filosofia no Ensino Secundário deve proporcionar também pelos pensadores portugueses, desde que

a profundidade das suas obras o justifique e legitime – até porque nem pode permanecer a *ideia corrente*, para os nossos alunos, de que a filosofia seja um assunto de filósofos já mortos, nem um assunto exclusivo de filósofos estrangeiros.

Se contemporaneamente surgem vozes que reclamam que o ensino da filosofia deve abandonar um campo *humanístico e ideológico*, para se centrar no campo das competências e das metodologias, pela nossa parte, não compactuamos com este ponto de vista, precisamente porque o consideramos ideológico em si mesmo, na medida em que confunde humanismo com ideologia e na medida em que pretende reduzir o filosofar a um conjunto de procedimentos técnicos, ou metodológicos no melhor dos casos, a transmitir ou a cultivar nos alunos. Não nos parece sensato identificar a filosofia com o campo doutrinário ou ideológico, muito menos a cultura humanística nas suas diversas manifestações; bem como não nos parece sensato concentrar a acção da filosofia no exclusivo apoio à compreensão das outras áreas do saber, como muitas vezes também se defende, rumo a uma arte de pensar que pretenda separar esquematicamente conteúdos e competências. Bem sabemos que a filosofia é um espaço aberto, centro vital de auto-questionamento para uma sociedade e para uma cultura, onde se podem investigar diferentes domínios do conhecimento, bem como os próprios conceitos operativos de cada área, no entanto, isso não a dispensa de uma investigação autónoma sobre aquilo que são os seus próprios *problemas*.

De acordo com a nossa experiência de estágio, entendemos que, no Ensino Secundário, para além de se trabalharem conceitos, de se fomentarem e desenvolverem competências, os conteúdos culturais, histórico-filosóficos não poderão deixar de estar presentes. Teremos de admitir que também aprendemos com a nossa história, com o percurso das ideias e com o modo como os pensadores se enfrentaram aos principais problemas de uma época. Teremos de reconhecer a urgência de inscrever os nossos jovens no caminho de uma *memória* humanamente construída, percursos esses que originaram o mundo tal como o conhecemos hoje e sem o conhecimento dos quais a nossa *cosmovivência* estaria danosamente comprometida.

Mas, importa ainda ressaltar que mesmo a perspectiva que defende a centração nas competências é, afinal, *malgré elle*, uma postura resultante desse citado plano humanístico-cultural. É por isso que a filosofia não é só um laboratório de conceitos²⁹, de processos *facilitadores* de aprendizagem, a filosofia é a reflexão radical sobre a

²⁹ Referência directa à obra de Ignácio Izuzquiza (Cf. 1982).

possibilidade mesma dos laboratórios existentes e a advir. Nunca é uma acção *facilitista*, sediada na barricada unilateral da aprendizagem ou das competências divorciadas dos *conteúdos*. A filosofia é, por conseguinte, do âmbito educacional e relacional e o seu ensino deve respeitar, porque é de respeito que se trata, essa originária condição.

De outro modo, reconhecemos a importância dos conteúdos e das competências, como também reconhecemos a importância da abordagem filosófica das referências culturais implicadas na construção do mundo contemporâneo e, em particular, do contexto português, sendo em parte por isso, também, que defendemos a necessidade de abordagem filosófica da problemática da existência ou não existência da “Filosofia em Portugal”.

Verificámos ao longo deste Mestrado em Ensino e, mais concretamente, na prática lectiva inerente ao nosso processo de estágio, a ausência e irrelevância patenteada no PFES de uma problematização do “pensamento filosófico português”, votamo-nos, por isso, à reabilitação de uma outra imagem e concepção de filosofia para o Ensino Secundário, que possibilite aos nossos alunos uma convivência com uma filosofia votada às suas múltiplas manifestações. Foi com esse intento que nos propusemos a elaborar um trabalho que possa constituir-se como passo inicial para que no Ensino Secundário a “filosofia de expressão portuguesa” seja reconhecida como um dos modos de filosofia, testemunhando-se e possibilitando-se aos nossos alunos a perspectivação crítica de um pensamento que nasceu, parafraseando Miguel Torga, *nesta nesga de terra debruada de mar*.

3. O programa do Ensino Secundário: objectivos e finalidades sob análise

“A diversidade da educação secundária e as possibilidades oferecidas pela universidade deveriam fornecer respostas válidas para os desafios da massificação, ao suprimir a obsessão pela via principal e única. Combinadas com a generalização da alternância estudo/trabalho, elas deveriam permitir, também, a luta eficaz contra o fracasso escolar” **Jacques Delors**, 1991:34.

O PFES, afirmando-se em relação ao anterior programa como uma *reformulação sem ruptura, mas com inovação*, vota-se à consecução de um conjunto de objectivos e finalidades que analisaremos neste momento. Segundo alguns críticos, esta reformulação resulta de uma amálgama e acumulação de conteúdos e práticas inconciliáveis, elas próprias produtos de outras reformulações anteriores, não havendo um critério estrutural que confira uma identidade coesa ao actual programa. Deste contexto de sucessivos “cortes”, “ajustamentos” e “junções” resultam algumas inevitáveis incongruências. Sugere-nos João Boavida:

“As permanentes mudanças no domínio do ensino da filosofia em Portugal, que se reflectem igualmente nos objectivos e nos conteúdos dos programas, provocaram uma situação de forte desorientação. Ideias progressistas entram em confronto permanente com ideias tradicionais, numa tendência que se manifesta há já muito tempo no ensino de filosofia, mas que se acentuou nos últimos tempos, desenvolvida, tudo indica, pela própria vivência da pós-modernidade” (2008:581).

Em todas estas reformulações o tema da “filosofia em Portugal” nunca foi tomado como uma problemática a abordar com os alunos do Ensino Secundário. Por conseguinte, o nosso objectivo, neste momento, consistirá em indagar até que ponto o PFES actual é ou não é contraditório ao defender a importância da relação crítica dos educandos com o seu contexto cultural, mas, simultaneamente, negando-lhes, na própria disciplina de filosofia, o contacto com pensadores desse mesmo contexto. Se, por um lado, a preocupação com o enraizamento cultural dos jovens é um factor reconhecido no PFES ao nível dos objectivos e das finalidades, verificamos que, ao nível dos conteúdos, a estruturação do programa não responde firmemente a essa preocupação inicial.

Ao analisarmos os objectivos e as finalidades com algum pormenor à luz deste enquadramento, não pretendemos forçá-los a exprimir as nossas próprias inquietações, tão-somente propiciar uma outra interpretação do sentido geral e pertinência das suas

afirmações. Defendemos, por conseguinte, que em certos aspectos o PFES é contraditório ao nível da articulação dos objectivos e finalidades a que se propõe com os conteúdos que perspectiva.

Façamos, ainda, uma ressalva, antes de prosseguir: para nós é insuficiente uma educação filosófica que ignore as problemáticas específicas de uma “filosofia de expressão portuguesa”, de igual modo seria insuficiente, uma educação filosófica que só contemplasse estas problemáticas. Não nos situamos, assim, num plano que pretende uma exclusividade ou uma sobrevalorização de uma problemática filosófica, no entanto, alertamos para o facto da sua obliteração constituir-se, afinal, como um sério risco para a liberdade inerente ao acto de filosofar, bem como uma séria ameaça à sua condição universal.

Feita esta advertência, prossigamos com a análise do programa curricular da disciplina de Filosofia do 10.º e do 11.º anos do Ensino Secundário. Os autores colocam como epígrafe do programa um texto, sem dúvida, inspirador de André Comte-Sponville:

“Para que pode servir a Filosofia contemporânea? **Para viver juntos** da melhor maneira: no debate racional, sem o qual não existe democracia, na amizade, sem a qual não existe felicidade, finalmente na aceitação, sem a qual não existe serenidade. Como escreveu Marcel Conche a propósito de Epicuro, “trata-se de conquistar a paz (*pax*, ataraxia) e a *philia*, ou seja a **amizade consigo próprio** e a amizade com o outro.” Eu acrescentaria: e com a Cidade, o que é política, e com o mundo – que contém o eu, o outro – o que é sabedoria.

Dir-se-á que isso não é novo... A Filosofia nunca o é. A sabedoria é-o sempre”³⁰.

André Comte-Sponville

Verificamos assim, uma problemática inicial: não estará o programa, lembrando uma expressão camoniana, *erigido à volta de mote alheio*? Citar como epígrafe a profunda ideia de amizade consigo próprio, logo, com a sua identidade e com o outro, problemática tão específica da filosofia, é sem dúvida um promissor início de trabalhos, mas essa citação torna-se enigmática quando, afinal, o intento que nela paira não é estruturalmente cumprido pela desarticulação existente entre objectivos, finalidades e conteúdos no PFES.

Desde muito cedo, de um modo directo ou indirecto, as considerações do “eu”, do “outro” e do “mundo” configuraram o núcleo problemático da filosofia, mas face à

³⁰ O realce a negrito é nosso.

actual configuração destas três dimensões apresentada pelo PFES surge-nos a pergunta: como podemos manter uma relação de *philia* connosco próprios, se nos vemos negados na nossa identidade (ou em parte dela) na educação concebida para os nossos jovens? Esclarecendo: a ausência de referência ao contexto filosófico português patenteada pelo PFES não propiciará, afinal, uma (auto)negação da identidade e do contexto cultural que nos é mais imediato? Quais as consequências deste “esquecimento”, negação e obliteração quer para a cultura portuguesa, como para a identidade própria de cada um, ao nível educativo? E quais as consequências para a filosofia, ela mesma? Certamente que este estudo não permitirá, pelas suas restrições de extensão, o aprofundamento de todas estas questões, no entanto, que fique registada a necessidade de um debate mais aprofundado e com consequências práticas entre investigadores e professores de filosofia.

Para além destas perplexidades, uma outra surgirá, na medida em que consideramos que para legitimamente nos relacionarmos com os outros – e seja aqui o outro uma cultura, uma pessoa, ou um sistema filosófico – um requisito fundamental é exigido: que nos conheçamos, ou nos procuremos conhecer a nós próprios, uma vez mais a sentença delfica *gnôthi seautón* (γνώσθι σεαυτόν). Mas que razão legitimamente filosófica nos impede de encetarmos os nossos empreendimentos filosóficos no contexto que nos é imediatamente mais próprio, pela nossa língua a partir da qual acedemos a todas as outras? Não consistirá o trabalho de auto-consciencialização cultural, afinal, num requisito fundamental para o depuramento de equívocos e valorações que a nossa língua possa evidenciar, sem que tenhamos consciência deles? Ou seremos mesmo *a terra mais anti-filosófica do planeta* como sugeriu o afinal, filosófico, Antero de Quental no século XIX.

Somos intérpretes de uma época, de um tempo, de um contexto cultural; nenhum espírito é independentemente do seu tempo e da sua cultura, desse modo, esse enraizamento e essa condição devem, segundo a nossa perspectiva, integrar os problemas filosóficos mais prementes para que a inquietação de um perguntar sem um regaço definitivo, como é a filosofia, possa problematizar com especial acuidade a sua condição enraizada. No caso português, esse perguntar nunca repousou na razão pura ou na projecção de uma razão pura, como também não o fez no refúgio, por vezes fácil, do irracionalismo, assumindo-se sempre tensional, misto, conflituoso e, por isso, exigente.

Relembramos, neste momento, as palavras de José Marinho, na sua obra *Verdade, condição e destino no pensamento filosófico português contemporâneo*:

“Não há filosofia pura, poesia pura, religião pura. Como Platão ensinara – em contraste com os sofistas e um aspecto do pensamento de Sócrates, seu Mestre– misto é o ser do homem, misto o pensar do homem enquanto homem, mesmo quando alcançou a visão unívoca visão. (...) O simples, o puro não são deste mundo” (p.128).

Defendemos que o testemunho dessa acuidade e desse *impuro*³¹ pensar em movimento, que não nega a sua condição enraizada e se debruça reflexivamente (deve debruçar) sobre si próprio, ou sobre alguns aspectos de si próprio, poderá ser integrado no currículo programático da disciplina de filosofia do Ensino Secundário, em benefício crítico da própria filosofia e do seu ensino.

3.1. As finalidades

Na tentativa de reformulação da qual resulta o actual PFES, os autores afirmam ser:

“(...) fundamental que este grau de ensino se expanda e generalize, assumindo uma vocação educativa que coloque a questão política das atitudes e dos valores como matriz geradora do seu funcionamento, contribuindo para a consciência cívica da juventude, despertando-lhe o sentido da cidadania, não só no **âmbito particular da vida dentro de uma comunidade**, mas também no âmbito mais geral que pertence a um Universo, do qual todos dependemos” (p.3)³².

Foi com espanto que verificámos a expressão “âmbito particular da vida dentro de uma comunidade”, tendo em conta que, posteriormente, na formulação dos conteúdos a abordar no ensino, essa mesma vida comunitária particular, em alguns dos seus aspectos, não seja atendida, ignorando-se afinal o percurso do pensamento filosófico

³¹A respeito da radicalidade filosófica e da impuridade de todo o pensar, afirma José Marinho: “Outros mestres, com formação científica, ou simples ideal científico, também defendem a filosofia como saber rigoroso, por todos os modos perseguindo tudo quanto se lhes afigura perigosa aventura da intuição ou da imaginação.

O homem é neste caso ser de pura razão, e à razão se atribui todo o segredo e todo o princípio de pensamento.

Já «todo o segredo» é de mais, mas «todo o princípio», se nos permitem a expressão, é muitíssimo mais! – No seu último livro, *Razão animada* (De tão sugestivo título!...), Álvaro Ribeiro pretende afastar os seus patrícios, crentes e descrentes, conservadores e avançados, dessa miseranda falácia da razão pura. Na linha da sua propedêutica interior, mostra como a razão surge justamente da impuridade da inteligência humana, ou, em termos míticos, do pecado original. A impureza, ou impuridade, como diz Álvaro Ribeiro, para sugerir, que não é apenas de natureza ética ou ético-religiosa, mas mental ou lógica – é a própria fonte e condição e estado da razão. Isso ignoram os impuros que da radical e profunda impureza não têm responsável entendimento” (2007:169).

³² O realce a negrito é nosso.

português ou mesmo negando-se a sua legitimidade própria. Não há, assim, ao contrário do que é afirmado no plano de intenções, uma *atenção ao domínio particular da vida dentro de uma comunidade*, mesmo quando se reconhece, parafraseando o programa, a *responsabilidade de se contribuir para a maturidade pessoal e social de cada jovem, desenvolvendo neles o sentido de si mesmo em diálogo com uma alteridade de igual valor no contexto de um mundo tecido por relações e dependências recíprocas* (Cf. PFES:3). A insistência na dimensão da abertura e do acolhimento relacional revela também a necessidade de consciencialização dos jovens para o valor próprio de cada estrutura comunitária e cultural, aliás como os autores do programa fazem questão de realçar através da referência ao relatório coordenado por Jacques Delors para a Unesco, que em situação anterior tivemos ocasião de referir. Afirmam os autores do PFES:

“Neste contexto, o *Relatório Delors*, ao apresentar o que designava como pilares da educação para além dos três princípios já clássicos – aprender a conhecer, aprender a fazer, aprender a ser – enunciava um quarto, de valor fulcral para o desenvolvimento da manutenção da vida humana, a saber: aprender a viver juntos. Para a Comissão responsável pelo referido *Relatório*, este novo pilar educativo corresponde ao reconhecimento da necessidade de formar as jovens e os jovens no horizonte da compreensão da interdependência da humanidade e da identificação do **valor próprio de cada estrutura comunitária e cultural**. Assim, saber o valor das diferenças e do seu contributo específico para o nosso património comum é visto como o imperativo que sustentará o nosso futuro possível” (*Ibid.*)³³.

A citação foi longa, mas necessária. Segundo a nossa perspectiva, não é possível reconhecer o “valor próprio de cada estrutura comunitária e cultural” se o respectivo sistema educativo não promover uma educação também preocupada com as suas criações culturais, entre elas a filosofia, nas suas várias manifestações. Um horizonte de interdependência compreensiva e convivencial somente é possível e desejável se aberto criticamente à alteridade, para além disso, requer um desdobramento crítico dedicado à superação do desconhecimento das estruturas identitárias próprias, tanto quanto possível.

Se a “maturidade pessoal e social” dos jovens é um horizonte a perseguir, segundo o PFES, ou mesmo segundo a Lei de Bases do Sistema Educativo, como é possível concebermos este processo de amadurecimento pessoal e social se, no referido

³³ O realce a negrito é nosso.

programa curricular, não se prevê a problematização do contexto cultural próprio?³⁴ Este questionamento não implica uma consideração exclusiva dos contextos nacionais, em cada caso contemplados, mas sem dúvida que eles são também âmbitos problemáticos a atender.

Como promover uma cultura de pessoas autónomas, intervenientes no espaço público, preparadas para a *era* da informação e dotadas de um espírito fundamentalmente reflexivo, se na educação escolar foram veiculadas temáticas isoladas do seu contexto gerador, conteúdos dispersos sem uma problematização histórica, quantas vezes votados a um tratamento superficial? Como promover a autonomia de pensamento se não se procede também a uma desconstrução crítica da cultura a partir da qual ele mesmo emerge?

Se o programa e a sua consecução visam promover nos jovens a consciencialização das relações inerentes ao nosso mundo globalizado, tais como *interdependência, responsabilidade, acolhimento, interação, abertura, integração* (Cf. PFES:4), devem promover, também, princípios de defesa contra a massificação, uniformização e formatação de identidades. Se por um lado, exige-se ao aluno do Ensino Secundário uma implicação pessoal no conhecimento, à filosofia, por sua vez, exige-se uma implicação vital no contexto de cada homem, no seu *aí* situado e intransferível.

A necessária atenção ao contexto cultural que o sistema educativo deve assumir é reconhecida, num outro momento da LBSE no capítulo II, sub-secção II, artigo 9, alínea d:

“Formar, a partir da realidade concreta da vida regional e nacional, e no apreço pelos valores permanentes da sociedade, em geral, e da cultura portuguesa, em particular, jovens interessados na resolução dos problemas do País e sensibilizados para os problemas da comunidade internacional”.

Pelo vocabulário presente na formulação da alínea compreendemos a inscrição temporal e ideológica do documento (1986), ainda assim concordamos com a necessidade de uma *formação* crítica dos jovens desde uma atenção cuidada ao seu contexto cultural específico. Para nós afigura-se-nos urgente que o ensino de filosofia também se preocupe com a formação de pessoas activas que encontrem na

³⁴ “Contribuir para a defesa da identidade nacional e para o reforço da fidelidade à matriz histórica de Portugal, através da consciencialização relativamente ao património cultural do povo português, no quadro da tradição universalista europeia e da crescente interdependência e necessária solidariedade entre todos os povos do mundo” (Decreto Lei n.º 46/1986., cap.I, art. 3, alínea a).

“problematicidade” do pensamento a ocasião propícia para repensar as estruturas identitárias inerentes ao pensamento filosófico desenvolvido no seu país, para que se possa inclusive, ao nível do Ensino Secundário, estabelecer uma relação crítica entre os jovens e a sua cultura.

No momento seguinte, ponto segundo da “1.ª parte” do programa, intitulado “Da Filosofia no Ensino Secundário” afirma-se a íntima relação entre a filosofia e os valores democráticos que permitirá aos alunos, no plano cognitivo, como no ético, o desenvolvimento de competências ao nível do juízo crítico e participação activa na vida comunitária (Cf. PFES:4). Mas perguntemos nós: como promover uma participação crítica, construtiva, autónoma na sociedade a partir de uma “disciplina” que, sendo expressão racional de pensamento, não problematiza os contextos culturais mais imediatos do aluno?

Se de facto Portugal, como aliás se afirma no PFES, ocupa uma posição destacada a nível internacional, ao manter a filosofia no seu plano de estudos do Ensino Secundário, tendo em atenção, por isso, as mais recentes indicações da Unesco, nomeadamente o relatório *Filosofia, uma escola de liberdade* (Cf. AAVV, 2007-a), não é, para nós, menos verdade que em relação à assunção da sua vida intelectual e filosófica, Portugal manifesta, afinal, através da análise do currículo da disciplina de filosofia no Ensino Secundário, ou um flagrante desconhecimento, ou, o que é pior, uma auto-negação da vida filosófica imediatamente mais própria.

Tendo em conta que a dimensão curricular da disciplina de filosofia deve apontar para uma formação geral, crítica e ética no que diz respeito ao itinerário da vida intelectual do Ocidente e às suas problemáticas filosóficas principais, não é menos pertinente que se tenham em consideração as manifestações contextuais a partir das quais se erige a possibilidade mesma de haver filosofia, de modo a que os jovens possam conhecer o mundo em que vivem, integrá-lo, também para o poderem reconstruir e transformar – essa possibilidade de reconstrução e transformação é, aliás, referida no programa (Cf. PFES:5).

Ao defendermos a estrita conexão entre uma formação filosófica que tenha em consideração a existência do pensamento de expressão portuguesa e a maturidade pessoal, social e comunitária desses mesmos jovens, estamos a inseri-la num horizonte em que a educação promova efectivamente a possibilidade do pensamento reflexivo, criativo, com consequências edificantes na organização da vida política (sentido originário), económica e cultural. De facto, para que alguém possa transformar o mundo

em que vive, terá que, em primeiro lugar, transformar o seu mais imediato contexto, através do conhecimento que dele vai construindo e reconfigurando pela sua capacidade vital e mobilizadora de pensar.

Continuando com a análise do programa curricular da disciplina de filosofia, afirma-se, no momento seguinte, que a filosofia é “uma actividade de pensar a vida e não um mero exercício formal (...) uma atitude de suspeita, crítica, sobre o real como dado, mas, ao mesmo tempo, [ela é também um] (...) posicionamento compreensivo, integrador e viabilizador de uma transformação do mundo” (PFES:5). Pensamos que este argumento, tecido no plano das intenções, terá que ser aplicado também à problemática do “pensamento de expressão portuguesa”, já que essa concretização permitirá uma amplificação dos horizontes da própria filosofia, na medida em que acolherá mais modos de expressão, não se limitando tão-somente aos movimentos de pensamento oficiais, substancializados, historicamente admitidos, mas, também, à imprevisibilidade e infinda renovação do pensar. Para além disso, não se fechará a filosofia ao vivido, dedicando-se a uma consciencialização do vivido pelo pensar, num exercício de responsabilização pela identidade própria, pela identidade cultural própria. Esse exercício de responsabilização deverá incluir, segundo a nossa perspectiva, também a perspectivação crítica do contexto concreto a partir do qual qualquer acto de pensamento se constrói, especificando: a partir de uma língua, de sistemas de valores, de tendências e de disposições significativas que permitirão problematizar a identidade de uma cultura quanto ao seu pensamento filosófico (neste caso). Deste modo, a filosofia, na sua medicância, desempenhará um inabdicável papel na medida em que nunca renunciará à transitividade de um questionar que recusa o afago da irracionalidade em bruto, como da racionalidade maciça, pretensamente universal.

Na “2.^a parte” do PFES intitulada “Apresentação do programa”, os autores enumeram as suas finalidades, são elas:

“1. Proporcionar instrumentos necessários para o **exercício pessoal da razão**; 2. proporcionar situações para a formulação de um **projecto de vida próprio, pessoal, cívico e social em diálogo com a realidade social em processo de transformação**; 3. proporcionar oportunidades favoráveis ao desenvolvimento de um pensamento ético-político crítico tendo em **atenção a vida comunitária**; 4. proporcionar meios adequados ao desenvolvimento de uma **sensibilidade cultural e estética** tendo em atenção a diversidade

cultural e a **riqueza identitária de cada povo**; 5. proporcionar mediações conducentes a uma tomada de posição sobre o sentido da existência (p.8)”³⁵.

As propostas apresentadas, ao nível das finalidades, fortificam, afinal, a nossa tese segundo a qual o pensamento filosófico português deveria ser integrado no programa curricular de filosofia do Ensino Secundário porquanto é necessário ter em conta que o citado *exercício pessoal da razão*, bem como o *projecto pessoal, cívico e social* construído em diálogo com a comunidade em que o jovem se insere, são, em si mesmos, inconcebíveis sem uma atenção, ainda que introdutória, como o deve ser neste nível de ensino, ao contexto intelectual, cultural e filosófico português. Esta atenção permitirá ao jovem o desenvolvimento de uma sensibilidade “cultural e estética”, não só em relação ao seu povo, mas também à possibilidade de abertura a outros povos, tendo em conta as grandes preocupações interculturais do nosso tempo.

Se por um lado, encontramos nesta formulação a ideia de que é necessário trazer à consideração dos jovens referências culturais próprias, por outro, compreendemos que essas referências adquirem legítimo estatuto se contribuírem, também, para uma abertura em relação a outras possibilidades culturais. Não deve, portanto, a acção docente do professor de filosofia ser o testemunho mais acabado de uma concepção a-histórica das problemáticas filosóficas, como também não deve confirmar uma concepção pretensamente universalista e descomprometida relativamente ao contexto no qual se desenrola. Não poderíamos estar mais de acordo.

Face à nossa proposta de integração de mais uma problemática no currículo da disciplina, afirmamos que estamos conscientes da tendência vigorante nas reformulações dos programas de ensino de filosofia, fortemente visível a partir da reforma de 2003/2004, uma vez que esta confirma uma enérgica redução (o termo que mais caracteriza esta situação é “corte”, aliás utilizado pelos autores do PFES) dos conteúdos programáticos, reconhecendo-se cada vez mais ao professor a liberdade e a criatividade na abordagem dos mesmos, o que para nós não seria problemático se essa redução não implicasse um empobrecimento do carácter problematizador da disciplina e se fosse acompanhada de um investimento cada vez maior na formação dos professores de filosofia.

Ao propormos esta problemática não estamos só a acrescentar mais um conteúdo ou *tema/problema* ao PFES, antes pretendemos fomentar um ensino de filosofia de

³⁵ O realce a negrito é nosso.

qualidade que problematizará, no caso do Ensino Secundário, o mundo no qual os jovens se situam; não podemos negar que a identidade filosófica do pensamento português é, afinal, uma dimensão fundamental desse mundo, já que esses mesmos jovens são, eles mesmos, portugueses. A importância deste aspecto é, aliás, reconhecida pelo próprio PFES como verificámos; no entanto, a articulação programática existente entre as finalidades e os objectivos com os conteúdos mostra-se insuficiente e, pensamos, contraditória, até.

A integração da problemática da existência de um pensamento filosófico de expressão portuguesa no programa curricular da disciplina de filosofia do Ensino Secundário permitirá um aprofundamento inclusive do próprio horizonte de definição de filosofia, conteúdo, de profunda acuidade, tratado no momento inicial do programa. A partir desta problematização, os jovens consciencializar-se-ão do facto da filosofia não ser uma “disciplina” passadista ou anacrónica, nem historicista, como também não é uma “disciplina” alheia aos pensadores portugueses, mas que assume no seu cerne uma pluralidade de modos, de manifestações, entre eles, o modo português. Ironicamente, poderemos afirmar: é precisamente pelo facto da filosofia ser tendencialmente universal que teremos de abordar a sua expressão portuguesa.

Tendo em conta as finalidades referidas pelo citado PFES, articuladas com a nossa proposta de integração da problemática do pensamento filosófico de expressão portuguesa, consideramos que estão reunidas as condições para que, pela filosofia, se possa:

- a) Proporcionar aos alunos um testemunho possível de um outro *exercício razão* (relação com a **finalidade 1**), apresentando-lhes um horizonte autónomo de uma realidade social e comunitária, nomeadamente, a portuguesa (relação com a **finalidade 2**);
- b) Proporcionar-lhes uma análise e problematização críticas da vida intelectual e filosófica da cultura em que nos inserimos (cultura Ocidental), considerando-se, também, a comunidade particular que somos (cultura portuguesa) (relação com a **finalidade 3**);
- c) Fomentar e desenvolver uma sensibilidade estética e cultural relacionada com a identidade estrutural de cada povo, inclusive o português (relação com a **finalidade 4**) na senda de uma abertura à interculturalidade;
- d) Apresentar outros horizontes de pensadores e problemáticas para além daqueles que são abordados tradicionalmente, cujas obras podem ser, inclusive, exemplos e vias

possíveis (testemunhos) de enfrentamento filosófico à questão do sentido da existência (relação com a **finalidade 5**).

3.2. Os objectivos

Analizadas as finalidades do PFES à luz da nossa problemática, neste momento, dedicaremos a nossa atenção aos objectivos nele formulados e à sua possível articulação com a necessidade de integração de “filosofia de expressão portuguesa” na disciplina de filosofia do Ensino Secundário. Por conseguinte, referiremos apenas aqueles que se relacionem de uma forma mais directa com o estudo que nos encontramos a desenvolver.

No domínio cognitivo, sublinhamos o ponto **1.5.** que passamos a citar: “Reconhecer a necessidade de situar os problemas filosóficos no seu contexto sócio-cultural”. É com perplexidade que verificamos que no programa se defende um enquadramento sócio-cultural dos problemas filosóficos, no entanto, não se reconhece a necessidade de uma indagação dos problemas filosóficos da nossa cultura específica. Gostaríamos de sublinhar que a ausência da expressão “história” nesta formulação não é inócua, talvez indique uma certa reticência dos autores em relação à pertinência filosófica da própria história da filosofia, aliás, como temos vindo a suspeitar. Se, de facto, o programa reconhece esta necessidade, como então justificar a ausência de problematização do contexto filosófico português no PFES? Ou partir-se-á do pressuposto nada filosófico que defende que não há filosofia em Portugal? As perguntas continuam sem resposta.

É de ressaltar, no mesmo domínio, o ponto **1.6.** “Identificar as principais áreas e problemas da Filosofia” –a polémica escolha daquilo que é ou não é principal em filosofia denota já em si uma opção filosófica e faz-nos questionar, por exemplo, em que medida o actual programa de filosofia não reflecte as preocupações mais valorizadas pelos seus autores³⁶ e não uma decisão fruto de um consenso existente entre os investigadores e professores de filosofia a nível nacional.

³⁶ Um exemplo neste contexto pode ser dado a título elucidativo: em que medida a decisão de integrar a questão do feminismo no PFES não está dependente do percurso assumido pela sua autora Fernanda Henriques que se tem dedicado de uma forma, sem dúvida pertinente, a essas mesmas questões? Seria essa introdução consensual no Ensino Secundário, tendo-se em conta as perspectivas dos professores e investigadores a nível nacional?

Prosseguindo com a análise do PFES, no que diz respeito ao “domínio das atitudes e dos valores” é importante referirmos o ponto 1.1. “Adquirir hábitos de estudo e de trabalho autónomo” – no entanto, a assunção deste objectivo implicará, por parte do professor, um estudo e trabalho autónomo dele mesmo em relação à disciplina, o que, por sua vez, o responsabiliza profissionalmente no cuidado pelos diferentes modos de filosofar e na pluralidade de movimentos e concepções inerentes à própria filosofia que a sua *praxis* lectiva não pode contradizer. Essa responsabilização é válida mesmo quando o programa curricular não prevê, por exemplo, esses diferentes modos e concepções. De facto, segundo a nossa perspectiva, o PFES deve ser um documento que integre em si a multirreferencialidade de modos da filosofia, promovendo uma autonomia que não recusa a diversidade e que move os professores à assunção dessa característica, até porque uma educação para a autonomia só pode ser propiciada autonomamente, desconsiderando-se o pleonasma. Isto é: o programa deve ser o exemplo mais fiel de um horizonte dinâmico e integrador de diferentes perspectivas do filosofar.

Segue-se, na nossa análise, o ponto 1.4. “Desenvolver o respeito pelas convicções e atitudes dos outros, descobrindo as razões dos que pensam de modo distinto”- parece-nos logicamente necessário para que *possamos descobrir as razões dos que pensam de modo distinto*, abrimo-nos também para o modo como nos consideramos enquanto entidade cultural, ocasião propícia, também, para tentarmos compreender a relação complexa que mantemos com a nossa cultura e com a nossa identidade, pessoal e comunitária. Talvez, neste processo de (auto)consideração crítica se criem as condições necessárias para a descoberta de uma alteridade constituinte de nós mesmos, recuperando a ideia ricoeuriana de *alteridade íntima*.

Ainda no plano das atitudes e dos valores é de sublinhar o ponto 2.5. “Assumir o exercício da cidadania, informando-se e participando no debate dos problemas de interesse público, nacionais e internacionais” – não constituirá a problemática que versa sobre a existência ou inexistência de um pensamento filosófico português um problema, mais que um problema até, de interesse nacional e mesmo internacional, uma vez que pode ter implicações na concepção contemporânea de filosofia? Se reconhecermos dignidade filosófica ao pensamento português, conseqüentemente, deveremos divulgar e partilhar esses contributos em seminários, conferências e obras de alcance internacional, numa atitude de abertura e de autêntica interculturalidade.

Relativamente ao ponto 2.7. “*Desenvolver a consciência crítica dos desafios culturais decorrentes da nossa integração numa sociedade cada vez mais marcada pela globalização*”, podemos afirmar que um dos passos fundamentais para uma legítima integração na sociedade globalizada, implicará um aprofundamento crítico das identidades culturais dos povos que resistirá à massificação e à formatação de mentalidades propiciando-se, assim, uma efectiva interacção, acolhimento e enriquecimento mútuos entre povos.

Concluindo, pela sequência de razões que apresentámos, no âmbito das finalidades e dos objectivos da disciplina de filosofia no Ensino Secundário, será de suprema importância que a problemática do pensamento filosófico português seja considerada no percurso educacional dos jovens desse mesmo nível de ensino, permitindo-lhes um enraizamento crítico na cultura própria, bem como uma outra concepção mais legítima de filosofia.

4. Verificação de uma ausência e de um silenciamento lacunares

“Dizem ou insinuam alguns que a filosofia já valiosa ou susceptível de valorizar-se é universal e que, portanto, não é legítimo falar de filosofia portuguesa. Aditem, segundo parece, que se fale de poesia portuguesa, de pintura ou de música portuguesa; que se fale de filosofia portuguesa isso não aceitam. A universalidade para este tipo de pensar e julgar exclui a singularidade e a particularidade.”
José Marinho, 2007:280.

Leonardo Coimbra afirma na *Tribuna*, em 1920, o que entende por “liberdade de pensamento” não significando esta a acção desencadeada *por caprichos ou associações de ocasião, sem continuidade, nem sequência, nem ajustamento às formas e exigências da realidade* (2007-a:61). Para ele, não era na obra realizada, mas na realização da obra, que deveríamos procurar a liberdade, aliás, algo que vem confirmar a sua filosofia criacionista que marcará profundamente o contexto cultural da época.

“Qualquer corpo de doutrinas *já feito* é decomponível, real ou artificialmente, em elementos; qualquer síntese, é desdobrável em parcelas analíticas. Mas a actividade que organiza a síntese, o seu crescimento pela *assimilação* de novos elementos, é que é irreduzível a qualquer dos elementos. Essa a liberdade” (*Id.*, *ibid.*:63).

Não é arbitrariamente que, na nossa proposta de integração da problemática da “filosofia em Portugal” no PFES, sugerimos uma abordagem didáctica que se inicie a partir do texto emblemático de Agostinho da Silva, *As sete cartas a um jovem filósofo*.

Perante os seus textos, perante a sua originalidade e a sua criatividade mobilizadoras, somos testemunhas da impossibilidade de afirmarmos a inexistência de filósofos portugueses, pois basta a existência de apenas um para invalidar a premissa inicial. Felizmente, para nós, existem mais. Persistir nessa afirmação inexplicável era negar a cada português a qualidade de pensar filosoficamente, ou mais grave, retirar à língua portuguesa a capacidade de elevação (também de mergulho, para não ficarmos preso às metáforas aéreas tão caras à filosofia) da expressão filosófica. Agostinho da Silva, neste contexto, é um flagrante contra-exemplo desta ideia difundida.

A este propósito, Maria José Cantista afirma que durante muitos anos foi tido como ponto assente a nossa inabilidade congénita, enquanto portugueses, para a filosofia (Cf. 1992:73); pela nossa parte, não sabemos se esta inabilidade é ou não é defendida de uma forma directa no programa curricular da disciplina de filosofia do Ensino Secundário, mas, pelo menos, a desconsideração pelo pensamento português é ponto assente no mesmo. Não consistirá a inexistência da referência à “filosofia em Portugal” uma clara aceitação da ideia de incapacidade congénita do povo português para a filosofia? Que consequências pode implicar para a filosofia e para o seu ensino esta concepção tão linear do pensamento filosófico ?

Com esta nossa proposta não pretendemos alterar estrutural e radicalmente o currículo desta disciplina, neste nível de ensino, até porque a abordagem desta problemática junto dos jovens seria de carácter opcional, como acontece no caso dos restantes “temas/problemas” previstos na sub-unidade 4 da 2.ª unidade do PFES “Temas/problemas do mundo científico contemporâneo”. Prezaríamos que ficasse bem clara a ideia de que, para além de reconhecermos a nossa condição de aprendizes, de sacrílegos estagiários, compreendemos, também, as restrições de diversa índole deste estudo, aliás, realizado em simultâneo com o nosso trabalho na Escola Secundária/3 Aurélia de Sousa.

A nossa proposta consiste, assim, na integração da problemática da existência ou da inexistência de uma “filosofia em Portugal” como *tema/problema do nosso mundo contemporâneo*; sugerimos que tal problemática deva ser acompanhada, didacticamente, pela análise do texto *Sete cartas a um jovem filósofo* de Agostinho da Silva. Tendo-se em conta o nível de ensino a que se destina, a integração desta problemática não pretende exaurir os domínios do pensamento filosófico português, ainda que se proponha partir do exemplo de vida e obra de um filósofo peculiar para problematizar a questão da especificidade do pensamento filosófico português e da sua presença nem

sempre reconhecida (aliás, factor sintomático) na nossa cultura. Com a integração desta problemática, para além de motivarmos os alunos para problemas inerentes à nossa cultura, fomentamos uma abordagem crítica do seu próprio contexto mais imediato, abrindo-se, deste modo, horizontes de futuras transformações estruturais da sociedade.

Foi também tendo em conta a especificidade dos alunos que decidimos escolher o citado texto de Agostinho da Silva, porquanto personifica uma introdução exemplar a uma concepção mais problemática da própria definição de filosofia, propiciando-se um encontro entre o aluno e uma discursividade aparentemente simples, mas que recolhe nessa simplicidade a força e o desafio de um pensar criativo. Propomos, para além disso, como complemento, o visionamento do documentário em DVD *Agostinho da Silva: um pensamento vivo*, para que esse encontro possa ser imagético ou melhor, audio-visual. Os alunos, a partir desta experiência, poderão visualizar e considerar a profunda indissociação que existe, no caso de Agostinho da Silva, entre o seu pensamento e a sua vida, inscritos na vitalidade de uma sabedoria não conformada, rebelde e interventiva, em contraposição às concepções meramente formalistas, no sentido pejorativo do termo, de filosofia.

Sublinharemos, ainda, que a escolha deste autor não é a única possível para cumprir a integração da problemática em causa no PFES; outros pensadores poderiam ser eleitos, certamente entre muitos nomes, estariam: Teixeira de Pascoaes, Leonardo Coimbra, José Marinho e Eduardo Lourenço. A nossa escolha deve-se ao facto de Agostinho da Silva possuir peculiarmente o dom da palavra oral (até mesmos os seus textos são revestidos por esta oralidade); a interpelação mobilizadora dos seus textos e entrevistas constitui-se num forte potencial didáctico para o professor de filosofia explorar com os alunos no Ensino Secundário. A sua atitude pessoal ao longo da vida foi fundamentalmente uma atitude problematizadora, nunca defendendo uma filosofia de respostas acabadas, preferindo muito mais a inquietação e a dinâmica da incerteza do que a visão calmante, unívoca e centrífuga de (uma) qualquer verdade. Mostrou-se intimamente grato a todos aqueles que o criticavam e receou os que o seguiam como mestre; foi um exemplo de quem cultivou a filosofia com amor e com esforço, envolvendo várias faculdades humanas nessa insigne tarefa³⁷. Foi um crítico tenaz do

³⁷ Esta dimensão é importante para o adolescente na medida em que ele não está perante um corpo de conhecimentos distante, mas uma “disciplina” que o *con-voca* e o implica existencialmente. Podemos ler, a este propósito, a afirmação de João Boavida: “A filosofia enquanto actividade racional é profundamente dinamizadora da afectividade e da vontade, não sendo fácil motivar os alunos sem o entusiasmo que a sua

especialismo, para ele, forma refinada de ignorância, e alertou sempre para o poder aprisionante das redes conceptuais que construímos para dominar o real na estabilidade das nossas obsessões logocêntricas.

O mundo, abordado a partir desta concepção, é, afinal, dinâmica de mistério, que requer uma abertura à incerteza e uma tessitura mais crítica nas categorizações que dele construímos, talvez os contributos de um *logos sentinte*, *heterologos*, ou *logos existencial* possam ajudar na construção crítica dessa tessitura. Esse *logos* podemos encontrá-lo na “filosofia de expressão portuguesa”, não só, portanto, na filosofia de Agostinho da Silva.

Podemos enquadrar, em termos gerais, a “filosofia em Portugal” num horizonte problematizador erigido desde uma *razão atlântica* (Paulo Borges), que pretende ir para além de esquematismos lógicos (no sentido estrito do termo) e estr(e)itamente recortados. Este modo expressivo da “filosofia em Portugal” foi razão suficiente para muitos intelectuais a negarem enquanto tal. Por outro lado, em resposta, podemos afirmar que a própria filosofia é uma sistemática (sentido amplo) recusa de um sentido convencional de filosofar, precisamente porque a filosofia é avessa a formas convencionais, é expressão racional e criativa de pensamento, mas não tributária de uma racionalidade que apenas se ocupa de si mesma ou da auto-imagem que, ensimesmadamente, constrói.

Agostinho da Silva é, sem dúvida, um intérprete e um actor principal dessa “*filosofia em português*”, assume, antes de mais, a filosofia como um *modo de vida* que exige uma coerência embrionária entre pensamento e acção, rumo a um horizonte de liberdade e de plenitude éticas.

Para além da curiosidade e, esperemos, curiosidade elevada acima do seu nível mais trivial, pela compreensão de uma figura arredia como pode ser, por vezes, o professor Agostinho da Silva, os adolescentes beneficiarão do contacto com uma filosofia de pendor ético, tão importante neste sensível período das suas existências, a adolescência.

Ao integrar seriamente no vocabulário filosófico termos tais como: “sonho”, “afecto”, “criação”, “sentimento”, Agostinho da Silva “des-coisifica” a própria filosofia na medida em que a projecta num horizonte de liberdade: liberdade para pensar e liberdade para ser. Para além disso, este filosofar implica uma acção contínua de responsabilização pelo mundo que cada ser humano deve procurar cumprir num

actividade provoca e não podendo sentir por ela grande entusiasmo quem a não cultivar com amor e com esforço” (1991:53).

aperfeiçoamento de si próprio em contraposição a formas de estreitamento cultural que são afinal refrações ontológicas do próprio homem. O rosto anagógico desse mundo *a haver*, longe de se limitar aos horizontes humanos, poderá vir a assumir, segundo Agostinho da Silva, as suas próprias potencialidades divinas (contidas no homem), reconciliando-se o mundo nas suas estruturas sociais e políticas com a espiritualidade, com o “reino do espírito” – esta concepção escatológica e providencial da história humana corresponde a um dos mais íntimos postulados da vida e obra de Agostinho da Silva. Não temos pois que concordar com ele.

Se a filosofia quiser estar à altura dos desafios desta *cosminvenção*, mais do que cosmovisão ou cosmovivência, deverá distanciar-se do especialismo, da ortodoxia dos modos de pensar, do pedantismo, da *pirotecnia terminológica* em que alguns especialistas incorrem, bem como da racionalidade com intentos panópticos, assumindo, efectivamente, um importante papel como possibilidade de intervenção *criadora* e edificante no mundo. Se não é certo que possamos encontrar uma filosofia clínica no pensamento de Agostinho da Silva, sabemos que, para ele, esta milenar *actividade* ou estará votada à melhoria da existência de cada pessoa no seu inextricável valor e no cumprimento da sua missão no mundo, ou então será *perfeitamente dispensável*.

Esta orientação praxiológica da filosofia agostiniana já antevia, de certa forma, algumas das necessidades principais da contemporaneidade, tais como: uma configuração ampla e profunda da educação que reflecta uma procura humana pelos ideais da paz, da liberdade e da justiça social, por outro lado, a necessidade de um desenvolvimento tecnológico que propicie estes mesmos ideais. Se podemos encontrar um insistente regresso a estes pontos por parte de Agostinho da Silva ao longo da sua obra, podemos também reconhecê-los, curiosamente, no relatório coordenado por Jacques Delors para a Unesco (1991:11). É também curioso que, tal como Agostinho da Silva concebia o mundo da infância como um mundo de liberdade, de mistério e de imprevisíveis e promissoras potencialidades, também o referido relatório, metaforicamente, concebe a educação como *um grito de amor pela infância e pela juventude* (*Ibid.*), o mesmo é dizer: um grito pelo poder criador do ser humano.

Esta sintonia é, para nós, da máxima relevância, na medida em que também no ensino de filosofia, na própria acção do professor, na elaboração dos programas curriculares esta potência criadora inerente ao próprio ser humano deve ser considerada. É neste horizonte que a nossa proposta se insere.

Se no âmbito da educação ao nível do Ensino Secundário a aprendizagem de uma vida pública (aprender a viver juntos) adquire estatuto matricial – desempenhando aqui a disciplina de filosofia uma intransferível tarefa –, por outro lado, com Agostinho da Silva, podemos defender que, antes de mais, teremos, também, que aprender a viver connosco próprios, sendo, para tal necessária uma atenção filosófica à problematização da identidade do pensamento filosófico português, às potencialidades expressivas da língua, bem como às obras dos seus pensadores. Se hoje cada um de nós, é, pelo menos em potência, um *cidadão do mundo*, como recorrentemente se ouve dizer, isso não implicará que nos eliminem as nossas raízes, antes, exige-se que as problematizemos desde um ponto de vista crítico para que melhor se possam compreender as complexas relações que se estabelecem entre o “local e o global” e para que cada um de nós possa inclusive “participar activamente nas comunidades de base”, algo que também é destacado no referido relatório como uma das mais prementes necessidades do mundo contemporâneo (Cf. Delors, 1991:14).

Se, entre nós, existem filósofos, qual a razão que justifica a não referência ou negação da filosofia de expressão portuguesa no Ensino Secundário, quando nos documentos de referência, tal como os relatórios da Unesco, ou mesmo a Lei de Bases do Sistema Educativo reforçam a necessidade de consideração crítica do nosso contexto específico?

4.1. A inabilidade congénita dos portugueses para a Filosofia

“Ninguém sabe que coisa quer
Ninguém conhece que alma tem
Nem o que é o mal
nem o que é o bem.”

Fernando Pessoa, 1988.

Sampaio Bruno na sua obra *A Ideia de Deus* atestava a incapacidade dos portugueses para o voo especulativo da filosofia, distante da originalidade do pensamento criador, plasmado num certo tipo de reverberações *escolasticistas* que não eram mais do que parcas repetições do recebido; para além disso, refere o fraco desenvolvimento tecnológico e científico português, interrogando a índole do *génio lusitano*: “Como pode alguma vez entender-se aquilo que não se cria?” (Cf. Ribeiro, 1943:19). Fidelino de Figueiredo é um outro nome que na sua *História da Filosofia em Portugal* afirma veementemente, afinal, que não há na história intelectual portuguesa uma filosofia propriamente portuguesa, devendo-se tal ao facto de, entre nós, as ciências

naturais terem conhecido um fraco desenvolvimento – compreende-se que o presente autor concebe o começo da filosofia com o *terminus* da investigação própria das ciências naturais. Entre outros, também Sant’Ana Dionísio alerta para as causas internas, para a raiz moral da nossa cultura, contrárias ao desenvolvimento do espírito científico europeu. Mas não atribui a esta capacidade uma tendência inelutável, sendo por isso, para ele, urgente uma reforma moral e mental do homem contemporâneo e da vida portuguesa – esta reforma constituir-se-á na ocasião oportuna, segundo Sant’Anna Dionísio, para Portugal honrar e superar o facto de não ter contribuído significativamente para a construção da ciência moderna – esta última tese está longe de encontrar consenso.

Segundo a nossa perspectiva, a indagação da “filosofia de expressão portuguesa” não se deve limitar à relação que manteve com as ciências naturais, já que essa é apenas uma concepção de filosofia. A análise deve ser mais profunda. Para isso retomemos, em panorâmica, algumas questões históricas que talvez nos ajudem a compreender a ausência de (auto)reconhecimento da cultura portuguesa em relação a si própria, bem como a afirmação sobejamente defendida de que não há “filosofia em Portugal”.

A criação de uma disciplina de *História da Filosofia em Portugal* só se verificou na Universidade de Coimbra e na Universidade de Lisboa em 1930, enquanto disciplina semestral (Cf. Alves, 2010:20), tornando-se apenas em 1957 disciplina anual. As argumentações da época prendiam-se com afirmações que atestavam a inexistência de produção filosófica digna desse nome em Portugal. A formação universitária era fundamentalmente europeia e, por isso, pensava-se, universal. De uma forma mais efectiva, só a partir de 1983 é que a “filosofia de expressão portuguesa” entrou *decisivamente para* o mundo universitário (Cf. *ibid.*), contribuindo para isso o impacto das celebrações do centenário do nascimento de Leonardo Coimbra, organizadas pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto, bem como o ciclo de conferências sobre a sua vida e a sua obra. Foi desde esse momento que começaram a ser elaboradas várias dissertações de licenciatura, mestrado e doutoramento sobre os representantes mais significativos, ou pelo menos, aqueles que assim se considerava, do pensamento filosófico português. Este acontecimento, sublinhe-se, também se deveu a movimentos propulsores de investigação não só de universidades públicas, mas, mais cedo até, de instituições privadas, entre elas a Faculdade de Filosofia de Braga, a Universidade Católica Portuguesa, o Instituto de Filosofia Luso-brasileira, a Casa Fernando Pessoa, a

Fundação Lusíada, a Associação Marânus, a Associação Agostinho da Silva, entre outras (Cf. *ibid.*).

Mas antes dos anos 80 e antes dessa oficialização institucional da “filosofia de expressão portuguesa”, podemos afirmar que, com o surgimento do grupo da *Renovação Democrática em 1930*, através da revista cultural *Acto* e, mais especificamente, com o *Movimento de Filosofia Portuguesa*, tendo como órgão o *Jornal 57- Folha independente de Cultura*, a “Filosofia em Portugal” tornou-se uma problemática para si própria. Neste movimento auto-questionador sobressaem nomes como Álvaro Ribeiro, José Marinho, Sant’ana Dionísio, Delfim Santos e, evidentemente, Agostinho da Silva. Muito se debateu sobre se afinal a filosofia era uma actividade desenraizada, alheia ao seu contexto ou, por outro lado, comprometida, radicada, implicada num *aqui* e num *agora* (Ortega y Gasset) inultrapassáveis? Ainda hoje não há uma resposta definitiva a esta pergunta, muito embora as formulações do problema tenham adquirido novos e profundos contornos.

Mirados de soslaio pelo nosso *atraso de periferia*, pode afinal o nosso atraso científico, tecnológico e, segundo alguns, também filosófico tornar-se ocasião oportuna e momento propício de reflexão? Renato Epifânio, por exemplo, considera que a resposta a esta pergunta é claramente afirmativa: para além do défice social, económico e político, também vulgarmente se afirma o nosso défice cultural, mas estas triviais afirmações resultam da expressão impessoal da opinião que, por vezes, por vergonha e comodismo, se julga ser a mais sensata (Cf. 2011:1). Essa realidade complexa que muitos baptizam como *atraso* pode revelar, afinal, não uma deficiência, mas um desfasamento, uma diferença identitária entre a cultura filosófica, no sentido mais convencional do termo, e a cultura filosófica portuguesa que pode albergar e fomentar desde si um intransferível potencial. Esta também é a tese de José Marinho quanto à problemática tradicionalmente designada sob o título de “filosofias nacionais”.

Em Portugal, não há, em termos gerais, filosofia disciplinarmente delimitada num sentido técnico e sistemático do termo, mas também não podemos afirmar que em Portugal a filosofia não encontre expressão. Apesar dos nossos ensaios filosóficos alimentarem uma relação íntima com a poesia e com a literatura, eles não são poesia ou literatura³⁸. Se pensarmos, por outro lado, num pendor mais sistemático de filosofia

³⁸ Sobre as relações entre filosofia e poesia toma posição José Marinho: “Um poeta digno desse nome, mesmo quando seja poeta menor, admitindo que a poesia nada ou pouco pode ter que ver com ciência, enquanto saber de experiências feito, mas sabe *sempre* que ela tem que ver *sempre* com ciência enquanto

também entre nós estas expressões encontraram lugar proeminente, através das realizações da escolástica e do positivismo – os mais cépticos podem consultar a *História do Pensamento Filosófico Português* de Pedro Calafate (Cf.1999-b).

Delfim Santos, num texto intitulado “o pensamento filosófico em Portugal”, afirma:

“Surgem homens notáveis em qualquer século da vida histórica portuguesa, contudo a sua influência na orientação ideológica da nação é sempre restrita, se é mesmo que se faz sentir aos seus contemporâneos.”

(p. 253)

Uma das razões identificadas pelo autor que possa explicar tal perplexidade é a insuficiente investigação portuguesa e a ausência de trabalhos didácticos, seja pela falta de preparação ou por falta de sentido de missão escolar dos estudiosos, obstáculos a um devido aprofundamento e estudo da vida cultural de Portugal e dos pensadores portugueses³⁹. Questionemo-nos neste momento: será que ainda nos nossos dias essa investigação e esse sentido de missão escolar podem justificar esta falta de reconhecimento cultural do pensamento filosófico de expressão portuguesa⁴⁰?

Afirmarmos e defendermos a existência de um “pensamento filosófico português” – nunca é demais ressaltar – não supõe que aceitemos a tese quer da existência de um génio português, de uma raça lusitana ou, mesmo, a existência de um conjunto estático de características do “carácter” do povo português⁴¹. Estas suposições resultam mais das

sabedoria. E se se trata de um poeta primacial, chame-se ele Pascoaes, Régio ou Pessoa, então, por mais que possa desdenhar de filosofia ou filósofos em displicentes horas de mau ou bom humor, sempre é certo que participa (e quantas vezes de modo mais directo e constante!) daquela mesma sabedoria que o filósofo propõe, já não só simbolizar, mas, quando possível, dizer ” (2007:120).

³⁹ É curioso que, na mesma página, defende Delfim Santos uma observação curiosa: “Quem faz os grandes homens, em qualquer cultura, são os homens que, não sendo “grandes”, têm a capacidade de apreciação seguramente desenvolvida para admitir e fazerem escoar a grandeza do grande. Kant, sem leitores das suas obras, preparados, pelo menos parcialmente, para o compreenderem, nunca teria sido Kant e não teria ficado na história como fomentador de cultura e orientador da especulação filosófica” (1946: 252). Nesta mesma obra Delfim Santos destaca os seguintes pensadores portugueses: Pedro Julião; D. Duarte; Leão Hebreu; António de Gouveia; Francisco de Olanda; Francisco Sanches; Heitor Pinto; Francisco Suarez; Pedro da Fonseca; João Baptista; Luis António Verney; Silvestre Pinheiro Ferreira; Pedro de Amorim Viana; Teófilo Braga; Cunha Seixas; Domingos Tarrozo; Antero de Quental; Sampaio Bruno; Silva Cordeiro; Ferreira Deusdado; Leonardo Coimbra.

⁴⁰ É no sentido desta pergunta que João Ferreira afirma: “Os gregos, assim como os alemães e outros povos, produziram filosofia num contexto cultural e, por isso, as fases de desenvolvimento filosófico português ou de apatia ficam por conta das condições sociais de cultura e não de aptidão ou de aversão nativa. O que podemos é responsabilizar governantes e administradores do bem público de não terem dado, em certas épocas históricas, as condições escolares e culturais necessárias para que os portugueses tivessem desenvolvido convenientemente os estudos e as actividades filosóficas” (Ferreira, 1995:40).

⁴¹ “(...) [algumas] considerações da *cultura portuguesa* pressupõe-na e tomam-na como um ente inequivocamente dado e, por isso, passível de se tornar objecto de afecções passionais e de adesões ou recusas de nítido recorte ideológico. Neste sentido, partimos do pressuposto de que a consideração daquilo que seja *português* excede muito as apropriações identitárias estritas, quer as que se debrucem

considerações que os defensores da inexistência de uma “filosofia de expressão portuguesa” elaboram em relação aos que não partilham dessa perspectiva, do que propriamente do pensamento daqueles.

Amândio Coxito é um desses críticos visto que postula erroneamente que *quem se interessa por filosofia portuguesa pressupõe um modo de ser único do português* (Cf. 1992:301). Mas este postulado, para nós duvidoso, não é único nesse autor, já que defende que as obras de Teixeira de Pascoaes, de Leonardo Coimbra e de Álvaro Ribeiro estão impregnadas de *preconceitos ideológicos de carácter nacionalista*. Esta leitura, para nós, é indevida. Se o autor defende a inexistência de um espírito português e de um modo de pensamento que lhe é estritamente ligado poderíamos, ironicamente, afirmar que é tão metafísico afirmar a existência como a inexistência de um espírito português⁴².

Muito embora, em rigor, não possamos identificar as características do povo e cultura portugueses, pois tal acto pressuporia a estaticidade e acabamento absoluto da identidade portuguesa, é possível, no entanto, verificarmos tendências, disposições, relativamente constantes ao longo do processo histórico do “pensamento filosófico português”. Mas afirmar tal é distinto de defender uma natureza do *ser-se português*, ainda que alguns autores o façam.

sobre a *cultura portuguesa* como um sujeito clínico psicanalisável, quer as que a isso adiram como a um ente metafísico, que seria experienciável segundo uma qualquer mística unitiva mais ou menos heterodoxa. Apesar das diferenças entre estas contrapolares atitudes há nelas uma correlativa *sujeição do objecto* “cultura portuguesa”. Isto é: Portugal e a sua cultura são nestes quadros conceptuais (implícitos e inconscientes) pressupostos como objectiváveis (como objectos possíveis de teorização por parte de um sujeito que os observa e nesse exercício se exterioriza e separa desse objecto) ou como sujeitáveis (como sujeitos ou indivíduos, entes que integram e absorvem toda a interpretação possível, condicionando o seu observador, mais do que por ele se deixando dominar). Há neste exercício uma obliteração do sentido ontológico fundamental que subjaz à descrição e análise de qualquer objecto. Afinal, caberá à filosofia observar que as *culturas nacionais* em geral são entes de onticidade problemática, constatando a complexa humanidade que as constitui e a irredutível historicidade das suas manifestações. Isto é, a cultura portuguesa é um problema filosófico porque todas as culturas o são e não só por – enquanto deste modo adjectivada – constituir problema. É pelo substantivo e não pelo adjectivo que deve a nossa problematização iniciar-se. A mera deslocação da perspectiva, do adjectivo para o substantivo, não contribui só por si, todavia, para estabelecer, assegurar e demonstrar a insubstancialidade de um e outro” (Lobo, 2011:1-2).

⁴² Afirma Amândio Coxito: “A opção filosófica de cariz metafísico de Antero de Quental, no século XIX, não se explicaria sem a divulgação entre nós do hegelianismo e do espiritualismo francês. E ainda que tal opção radique também no temperamento e na formação religiosa de Antero, ela nada tem a ver certamente com a presença de um hipotético “espírito” ou “génio nacional” (1992:305). Não compreendemos em que é que a negação da existência de um génio nacional, implica, para Amândio Coxito, a negação e a perda de legitimidade de um “pensamento português”. Provavelmente estamos perante uma concepção equívoca do que é o “pensamento filosófico português”.

É também possível, para nós, concebermos uma dinâmica identitária do “pensamento de expressão portuguesa” ao longo da sua história. No pensamento medieval⁴³, vários autores e grupos de discussão participaram em intensos debates que marcaram o pensamento cristão: Potâmio de Lisboa; as correntes de filosofia religiosa de Braga nos séculos V e VI, com Orósio e S. Martinho de Dume, pensadores ligados ao Islão; os pensadores franciscanos Santo António de Lisboa, Frei Álvaro Pais, Frei André do Prado, Frei Gomes de Lisboa; a persistência da preocupação ética e jurídica com a Geração de Avis, com D. Duarte e com o Infante D. Pedro; a fundamentação ética das relações económicas com Diogo Lopes Rebelo; a espiritualidade emergente dos trabalhos efectuados no Mosteiro de Alcobaça, com Frei João Claro⁴⁴. Percorridos os períodos da Idade Média, do Renascimento e da Contra-Reforma, seguindo-se o Iluminismo e a complexidade do século XIX, é no período que se seguiu à proclamação da República que debruçaremos a nossa análise sobre a existência ou inexistência de um “pensamento filosófico português”⁴⁵, já que foi a partir deste momento que a própria problemática foi colocada nos termos actuais, fundamentalmente com a *Escola Portuense* e com a *Renascença Portuguesa*⁴⁶. É no momento da *Renascença*

⁴³ De referir que a partir do século VII até ao século XII são poucos os vestígios escritos de uma actividade cultural elaborada (Cf. Calafate, 1999-a:23).

⁴⁴ De notar que nem sempre os autores escreveram em Portugal, nos limites políticos e geográficos como Pedro Hispano, Francisco Sanches, João Sobrinho, Luís António Verney ou Ribeiro Sanches. Se alguns escolheram a língua portuguesa como via de reflexão, outros houve que escolheram o latim. No Renascimento, por outro lado, outros pensadores escolheram escrever em castelhano. Constituem estes factos prova de abertura que Pedro Calafate pretende sublinhar: “Sublinhamos de novo o exemplo de Pedro Nunes que quando se dirigia aos navegadores que levaram a cabo a expansão marítima se expressava em português, mas quando pretendeu levar os fundamentos do seu pensamento aos sábios além-fronteiras preferiu o latim, sem que isso necessariamente o desvincule da comunidade que somos e retire à sua obra essa dimensão altamente comprometida com o sucesso das navegações dos portugueses” (*Id.*, *ibid.*: 17).

⁴⁵ Não pretendemos, dadas as contingências temporais deste estudo, analisar cada um dos períodos, no entanto, relembremos que para além da *Renascença Portuguesa* podem estudar-se outros períodos em que a produção filosófica se evidenciou, como por exemplo entre o fim da Idade Média e os princípios da Idade Moderna como nos confirma José Meirinhos: “Apesar da atenção dos historiadores da filosofia se ter concentrado sobretudo no curso aristotélico dos jesuítas de Coimbra, o início da Idade Moderna é o de mais rica produção filosófica em Portugal. Os mestres desse período de quase dois séculos deixaram uma imensa literatura de manuais, comentários e lições ainda por explorar” (2008:343).

⁴⁶ Com a *Renascença Portuguesa* tratava-se, pelas palavras de António Braz Teixeira de “(...) reagir, numa linha espiritualista, criacionista e saudosista, contra o positivismo, que inspirara o movimento republicano, triunfante politicamente dois anos antes, e conferir um sentido espiritual e nacional ao nosso regime” (1997:10). Mas referimo-nos só a uma vertente da *Renascença Portuguesa*, pois como sabemos e como defende António Quadros: “Portuense, também a *Renascença*, herdeira de Bruno e de Junqueiro, representou de certo modo o Norte e o interior nortenho, isto é, o berço galaico-português da nacionalidade, as raízes antigas, os antecedentes célticos, bracarences, priscilianistas, a velha capa resistente, ciosa dos seus pergaminhos e sobretudo da sua personalidade, face a Castela e à Europa; lisboeta e também coimbrã, a República positivista, herdeira ideológica dos *Conferencistas do Casino*, foi ao contrário cosmopolita e estrangeirada, mau grado a influência de um doutrinário nacionalista Teófilo Braga” (1989: 78).

Portuguesa que verificamos um publicismo mais activo cumprindo, nestes pensadores, a filosofia um dever de reforma, uma responsabilidade, em alguns casos, tida como messiânica, um dever político-social de transformação do espaço público e das mentalidades através da divulgação e do debate de ideias em jornais e revistas culturais, como o fizeram Sampaio Bruno, Raúl Proença, Leonardo Coimbra ou António Sérgio (Cf. Calafate, 1999-b: 13-14). Compreenderam os autores desta geração e os seus discípulos, as limitações do positivismo, da filosofia materialista e da filosofia das luzes, chegando mesmo José Marinho, ironicamente, a considerar o positivismo, *malgré lui*, uma restrita filosofia da cultura (Cf. Marinho, 1981:53). Foi a partir desse momento de transição e de ruptura que se deu, pelas palavras de Maria José Cantista, “um movimento de reposição da transcendência, pela experiência de um pensar radical, jamais esgotável numa representação tópica, circunstancial ” ⁴⁷ – é a partir deste horizonte e destas referências culturais que pretendemos abordar, em linhas gerais, no Ensino Secundário a “filosofia de expressão portuguesa”, de acordo com a sua índole anti-racionalista.

Foi a partir deste momento de regeneração espiritual, cujo seu início se situa entre finais do século XIX e inícios de século XX, que se operou uma mudança significativa ao nível das mentalidades, em Portugal; os autores manifestavam a abertura necessária para se lançarem, no domínio das suas investigações filosóficas, um pouco mais além do “cousismo” da descrição das ciências naturais (Leonardo Coimbra) ou da objectualidade da representação do entendimento (sentido estrito) como modelo explicativo da relação do homem com a sua existência, erigindo-se, deste modo, um rumo de maior rigor e exigência para a própria filosofia. A redescoberta de um sentido não positivável para a existência humana permitiu que se erguessem fortes críticas ao *pensamento de superfície*, como também permitiu a ponderação criadora de uma *racionalidade viva, situada* e em aberto, livre como Marinho a pensou (Cf. Cantista, 1993:246) mergulhada em desafios e horizontes, em encruzilhadas, também. Não sendo o pensar em português afinal insciente, constitui-se como a expressão reforçada *da razão tensional, ambígua, genesíaca, crusional, contrapolar* (Cf. *id.*, *ibid.*:250) de um

⁴⁷ Maria José Cantista ao referir-se ao pensamento de José Marinho, ao seu núcleo problemático fundamental, afirma: “A crise da razão, de que brota o filosofar post-moderno, veio afinal favorecer a nossa natural inclinação à experiência radical do pensar que não é nunca do nível da razão pura, mas de um “misto”, que religa a razão com o seu cordão umbilical, à sua *situação*, ao seu *ser-sendo*, exercitando-se, actualizando-se, existindo. O “alargamento” do sentido, o reconhecimento das relações da razão com âmbitos que a precedem e excedem, marcaram o início do filosofar hodierno. E, encontraram, na “condição e destino” do ser português, terreno abonado para ganhar raízes e frutificar ”.

logos próximo dos homens e da sua condição (Cf. *id.*, *ibid.*:251) que só mais tarde, com a pós-modernidade a Europa viria a descobrir.

“Portugal, em ruptura com a multissecular tradição isolacionista e retrógrada, protagonizara um certo pioneirismo, num momento de consonância com a filosofia ocidental (nas décadas mencionadas). A crise da razão, de que brota o filosofar pós-moderno, veio afinal favorecer a nossa natural inclinação. À experiência radical do pensar que não é nunca do nível da razão pura, mas de um «misto», que religa a razão ao seu cordão umbilical, à sua *situação*, ao seu *ser-sendo*, exercitando-se, actualizando-se, existindo. [...] Trata-se, afinal, da redescoberta do *logos* filosófico, o *logos* auroral que a modernidade distorcionou” (*Id.*, *ibid.*: 246).

Muito antes desta consideração de Maria José Cantista, Álvaro Ribeiro afirmara, igualmente, na sua obra *O problema da filosofia portuguesa* que:

“afastados da Europa Central, por situação geográfica e por missão histórica, desatentos à aurora e ao crepúsculo da filosofia «moderna» (da Renascença ao Iluminismo), talvez os portugueses preservassem dessa maneira uma qualidade oculta mais original; assim, o que na linha internacional parece marcha retardatária, talvez possa ser interpretado como fidelidade nobilíssima, se não como astúcia antevisora” (p.15).

Se por um lado, alguns pensadores atestam um atraso ou insuficiência à cultura filosófica portuguesa, confirmando aquilo que José Marinho afirmava sobre a cultura de necrópole⁴⁸, verificamos nós pelos argumentos anteriormente apresentados que, por outro lado, a nossa filosofia pode veicular afinal um pioneirismo, uma redescoberta de uma genuína forma de filosofar, afastada de vãos pretensiosismos, que os modernos só puderam descobrir com a experiência da decadência do seu holístico projecto.

Na história da filosofia, muitos foram os nomes de filósofos que contribuíram para a crítica da modernidade e do Ocidente, entre eles, Martin Heidegger, Friedrich Nietzsche, Maurice Merleau-Ponty, E. Lévinas, Gabriel Marcel, Michel Foucault, como outros, mas também devemos, legitimamente, incluir: Leonardo Coimbra, Teixeira de Pascoaes, Sampaio Bruno, José Marinho e Agostinho da Silva. É desde esta integração que se opera o reconhecimento e dignificação da “filosofia em Portugal”,

⁴⁸ “Nós chamamos cultura de necrópole aquela em que as ideias e os pensadores só são atendidos na medida em que passaram. Interessa à generalidade dos portugueses não o pensamento vivo mas o pensamento já morto. E assim, entre nós, a filosofia, a arte, e a literatura vivas passam à história e são os historiadores ou os homens com espírito de historiador que de tudo decidem” (Marinho, 2007:229).

reconhecimento que consideramos importante ser efectuado criticamente com os alunos do Ensino Secundário na disciplina de filosofia.

Como tivemos ocasião de sublinhar, a afirmação da existência de pensadores portugueses dignos de reconhecimento filosófico, não implica a negação dos outros grandes pensadores, antes, permitirá uma maior abrangência e uma maior legitimidade à própria concepção de filosofia veiculada no Ensino Secundário, sendo, para isso, necessário:

“(...) afastar preconceitos (...) interpretativos e procurar as manifestações da nossa filosofia também em textos que nem sempre deixariam suspeitar a existência de marcante interesse nesse domínio, sendo esta porventura uma das linhas de força que marcaram o filosofar dos portugueses ao longo da nossa existência como comunidade, embora, esse mesmo estilo de filosofar, de vertente não dissertacional, se possa não afirmar com foros de exclusividade, como a história facilmente demonstra” (Calafate, 1999-a:13)⁴⁹.

Pedro Calafate realça o facto desta tendência para uma via não sistemática, córdica, vital, existencial da filosofia portuguesa não poder ser atribuída exclusivamente aos portugueses, afirmação que subscrevemos inteiramente na medida em que não foi ao acaso que aproximámos certos pensadores reconhecidos da filosofia ocidental com pensadores especificamente portugueses praticamente desconhecidos, a nível nacional como internacional.

A vertente criadora, *ex-cêntrica*, no sentido originário, da “filosofia em Portugal” foi fortemente defendida por Leonardo Coimbra. Desde cedo, descobriu um parentesco, no pensamento português, entre filosofia e poesia (Cf. 2006: 217), chegando mesmo a afirmar que a poesia portuguesa tem implícita em si um pensamento de largas curiosidades (*Ibid.*), testemunha fiel de um admirável equilíbrio entre sensibilidade e representação, nesta mesma cultura. A poesia é aqui uma forma de religação com o mistério e com a palavra humana ferida, tragicamente, pela sua coalescente e utópica insuficiência⁵⁰. Deste modo, nem a filosofia anula o seu poder criador em infrutíferas

⁴⁹ O autor continua ao afirmar algo que para nós é muito importante: “Então naquele caso exemplos tão díspares como o do platonismo em Luís de Camões, a filosofia política, a filosofia da história e a antropologia em António Vieira, o pedagogismo activo de Verney e de António Sérgio, a poesia de Antero e Pascoaes, o romance lírico de Vergílio Ferreira, ou ainda a vertente existencial da obra de Raul Brandão, obrigam a um desdobramento de textos poéticos, literários, políticos, parenéticos, pedagógicos(...)” (pp. 12-13).

⁵⁰ “Cruzam-se no poema o poético e o profético, o místico e o mítico, a utopia e o sonho, a alegoria e a loucura – registos, afinal, de um drama singular: o de Portugal presente a projectar-se em esperança futurista, numa redenção para lá do tempo mundanal e do espaço físico, para um outro tempo e espaço

abstracções desligadas da mobilidade e multirreferencialidade do real, nem se espraia, por outro lado, em sensismos e sensacionalismos que, radicalizados, são arquetípicos inimigos do filosofar, enquanto esforço racional e existencial de compreensão e criação de sentidos. A filosofia é, por condição, parafraseando Leonardo Coimbra, *anticousista*, plural poder criador de pensamento (Cf. *id.*, *ibid.*: 220). É esta concepção criativa de filosofia, inerente ao pensamento filosófico português que aqui consideramos.

Em suma, encontramos em pensadores portugueses a tentativa de *a-fundar* a razão no sentido estrito do termo, num horizonte mais vasto e alargado de “níveis de compreensão”, abandonando-se a estrita explicação racionalista, rumo a uma experiencição de sentidos não positiváveis, sem fundo (a-fundamento). A razão aqui vive(-se) (des)situada para além da estrita objectualização/representação, numa fáustica pro-cura de zonas irredutíveis, que sempre se recolhem (afastam) do humano, *indiciadoras de uma transcendência não entificável*⁵¹ (Cf. Cantista, 1992:80). É, por isso, uma razão de suspeita, na medida em que recusa o conformismo ou a coincidência com o dado, ou com a “cousa”, acolhendo, na sua condição polissémica, a possibilidade de transcensão dos limites que a todo o momento enformam o homem, ou pelo menos, a esperança nessa possibilidade.

outro que, por o não serem, são a pátria ideal do Espírito. A história poemática é moldada em potências de invisível: no mito, na lenda iluminante, na sombra luminosa do nevoeiro que oculta a verdadeira realidade e o verdadeiro ser histórico de Portugal. São estes registos que fecundam e transformam a realidade pela promessa do que não há, que será ou virá a ser: o sonho do Impossível, a gesta do mistério e o mistério encarnado em verbos do futuro” (Cf. Pimentel, 2008: 42-43).

⁵¹ Aqui Maria José Cantista faz questão de restabelecer a ligação com Martin Heidegger, continuando: “Restituem-lhe a sua transfinidade, a sua feição “enigmática, o seu ser de interrogação, inesgotável em qualquer objectivação. É o reforço do futuro como “lugar” (positivamente ilocalizável) do Ser dos sendos, diria afinal Heidegger. É a *abertura* de uma racionalidade fechada sobre si (na modernidade), acabada, conclusa. Racionalidade livre, “em aberto reiterará Marinho uma e outra vez” (1992: 80).

5. Uma proposta para o Ensino Secundário: Agostinho da Silva e o pensamento filosófico português

“Embora a ambivalência e o paradoxo, centrais no pensamento de Agostinho da Silva, resistam a uma clara visão racional, a inteligência desempenha nele uma função nuclear: porque problematiza e põe em dúvida o que é dado como certo; porque rastreia, no Universo, a secreta lógica divina; finalmente, repetimos uma vez mais, porque só ele permite que se dêem passos seguros a caminho do Impossível”.

Eduardo Abranches Soveral, 1999:289.

Tendo em conta o PFES e na senda de uma melhor consecução dos objectivos e finalidades nele indicados, propomos a integração na unidade II, mais concretamente, na sub-unidade 4, do referido programa intitulada “Temas/Problemas do Mundo Contemporâneo”, de um novo horizonte problematizador relacionado directamente com o “pensamento filosófico de expressão portuguesa”. Assim, para além dos seguintes “temas/problemas”:

- “Os direitos humanos e a globalização”;
- “Os direitos das mulheres como direitos humanos”;
- “A responsabilidade ecológica”;
- “A manipulação e os meios de comunicação de massa”;
- “O racismo e a xenofobia”;
- “O voluntariado e as novas dinâmicas da sociedade civil”;
- “A obra de arte na era das indústrias culturais”;
- “A dessacralização do mundo e a perda do sentido”;
- “A paz mundial e o diálogo inter-religioso”;

Propomos a integração do seguinte “tema/problema”:

- “A problemática da existência ou da inexistência de uma filosofia em Portugal”.

Para além desta reformulação, tendo em conta a especificidade dos alunos do Ensino Secundário, bem como a experiência do nosso ano de estágio, propomos a realização da

abordagem didáctica desta problemática⁵² a partir do texto de Agostinho da Silva *As Sete Cartas a um Jovem Filósofo*.

Esta é uma escolha entre muitas possíveis, estamos conscientes disso. Admitindo que poderiam ser escolhidos outros filósofos e outras obras, afirmamos que o itinerário assumido deveu-se, fundamentalmente, às peculiaridades comunicacionais do filósofo em causa. A sua originalidade é cativante, o que pode constituir um factor decisivo na captação de atenção e na motivação dos alunos do Ensino Secundário. O seu *logos* oral e escrito é desafiador, inesperado e surpreendente; as suas teses não estão desligadas da quotidianidade, sendo que o inesperado que nelas há, por vezes, obriga-nos ao corte com a simultânea familiaridade e impessoalidade do “já lido”, do “já pensado”, do “já vivido”. A capacidade de expressão do seu pensamento toca uma multitude de auditórios com diversos níveis de significação e interpretação.

A vocação ética da sua filosofia, também presente no texto escolhido convoca o filosofar à caminhada pela perfectibilidade humana, o que constitui também uma via possível de sensibilização dos alunos para a dimensão ética e axiológica da constituição na identidade humana.

Agostinho da Silva foi sempre um defensor da ideia, segundo a qual, cada um deve assumir as suas máximas potencialidades como mediador de uma comunidade ético-espiritual a haver, significando isto um alargamento das possibilidades mentais e afectivas da *condição humana*, mas, também, uma via activa social e política na edificação do “comum” para o mundo e para cada ser, em particular. Não é de admirar que Eduardo Abranches Soveral aponte Agostinho da Silva como *um homem de Deus*, mas só na medida em que este Deus seja, simultaneamente, imanente e transcendente ao homem, havendo assim, para nós, seres humanos, sempre um horizonte de transcensão possível nos momentos mais decisivos que, para Agostinho da Silva, são aqueles momentos em que estamos substantivamente sós (Cf. 1999-a:274).

Apontámos razões da ordem da comunicabilidade e originalidade do seu pensamento, apontámos um horizonte ético no qual a sua filosofia se insere, no entanto, consideramos importante acrescentar, ainda, os três núcleos fundamentais da sua obra,

⁵² Sobre uma desconsideração em relação aos pensadores portugueses no sistema escolar, já Rui Grácio, referindo-se à disciplina de Língua Portuguesa no Ensino Secundário, identificou: “Os professores fazem o que podem. Mas podem pouco: talvez pudessem mais se o programa de estudos conferisse posição mais destacada aos nossos escritores dos últimos 200 anos, que pela linguagem, pelo estilo, pela problemática psicológica e moral, e até pelo enquadramento social e material da acção efabulada, estivessem mais perto dos interesses reais dos escolares, da sua idade, do seu tempo, da sua terra e dos homens que nela vivem, da sua mais ou menos consciente aspiração de entender o tempo, a terra, os homens com quem e onde hão-de agir” (Grácio, 1995:103).

identificados por Eduardo Abranches Soveral, são eles: a) a importância da meditação interior, própria e intransferível, em que cada um só pode plenificar-se na medida em que se coloca ao *serviço do outro*; b) a permanente disponibilidade para uma *convivência aberta* onde cada um deva encontrar vias de santificação própria, que contemplem o amor do próximo e a procura de um horizonte de transcendência ontológica do humano; c) o empenhamento numa constante acção social e cultural, predominantemente pedagógica, rumo à instauração de um mundo que abrace os caminhos do espírito (Cf. 1999: 276).

Estas aspirações justificam a nossa escolha para a elaboração da nossa proposta, não sendo abordadas directamente com os alunos na sala de aula, elas estarão sempre no horizonte problematizador da discussão, já que se encontram intimamente relacionadas com uma concepção peculiar de sabedoria, de racionalidade e de filosofia, votadas à insigne missão de entregar o homem à sua mais íntima e paradoxal aporia: *ser/chegar a ser quem é*, relembrando a divina sentença do oráculo de Delfos.

5.1.A abordagem das *Sete cartas a um jovem filósofo* no Ensino Secundário

“Numa das maiores crises da nossa vida histórica, que antes de ser económica é mental e anímica: ausência de rumo e de vontade de o haver (...) Faltava tornarmo-nos a *hora!*” A hora de fazermos de nós, desde já, a antecipação do mundo em que queremos viver”.

Paulo Borges, 2006:22.

A obra SCJF constitui-se como um requisito fundamental para todos os neófitos da filosofia. Pretende, sob a forma epistolar, abordar a condição da filosofia e do filósofo, tal como outrora também José Ortega y Gasset, em *¿Que es filosofía?*, Martin Heidegger, em *O que é a filosofia?*, Maurice Merleau-Ponty, em *Elogio da filosofia*, e Gilles Deleuze, em *O que é a filosofia?*, entre outros, arriscaram uma aproximação reflexiva. As epístolas que resultam da inquietante correspondência entre Luís e José Navarro são dirigidas, afinal, podemos pensá-lo, aos próprios estudantes do Ensino Secundário. Por outro lado, no seu conjunto, estas singulares cartas podem ser interpretadas como uma *epístola aberta* à própria filosofia, à sua periculosidade enquanto ofício, mas também à sua vitalidade possibilitadora.

O contacto dos alunos com este pensador e com este texto, em especial, propiciar-lhes-á a possibilidade directa de vivenciarem a prova vital da existência de “pensamento filosófico em Portugal”: o contacto com o professor Agostinho da Silva.

Lembre-mo-nos que Agostinho da Silva transfigurava quotidianamente a sua casa num centro de convívio, no sentido mais originário de “com-viver”, pois para ele, como outrora para Sócrates, o discurso oral, a *conversação*, adquiriam um estatuto especial no exercício da discursividade humana, sem menosprezo pelo discurso escrito, como podemos verificar pelas centenas de destinatários das suas cartas situados nos mais diversos locais do mundo, ou pela sua vasta obra escrita.

Por conseguinte, a filosofia não era, para ele, um mero exercício mental, mas devia transformar os processos de vida instalados na nossa cultura, transfigurando-os em vias de *santificação* individual e comunitária. Esta santificação não estava estritamente ligada à religião, que nas suas formas temporais mais não eram do que vias ortodoxas (e, por isso, contrárias ao espírito) de pretender *tocar* o divino. Pelo seu ecletismo e diálogo ecuménico, defende Agostinho da Silva uma perspectiva trans-confessional que *elevasse o homem ao seu mundo e o mundo ao seu homem* – no fundo, que a edificação da vida pública estivesse votada ao cultivo das melhores potencialidades do humano e que cada um realizasse em si, com a sua vida, uma auto-superação constante rumo a um horizonte de supremas possibilidades vitais, impossíveis de prever, até ao momento, dadas as limitações sociais, económicas e políticas de uma sociedade que ainda não era *sítio humano*.

Reencaminhando a nossa reflexão para a preocupação reflexiva que aqui nos ocupa, verificamos que Agostinho da Silva, a propósito da problemática da existência ou da inexistência de “pensamento filosófico em Portugal”, considerou que os portugueses foram mais fiéis a uma *atitude cordial* (Teixeira, 1996: 1122-1123), diferente da Europa transpirinaica, na medida em que se projectaram, pela sua história e pelas suas realizações culturais, no horizonte de uma transformação do mundo sócia, política e economicamente, supondo, agora segundo a perspectiva muito específica de Paulo Borges, *uma metanóia mais radical da própria consciência* (Borges, 1992: 1123), ou pelo menos, diremos nós, um alargamento da própria consciência na senda de uma ética planetária, contrária a qualquer antropocentrismo ou monoculturalismo.

José Kertchy Navarro, heterónimo de Agostinho da Silva, nas SCJF alerta para a exigência da filosofia como modo de vida, mais do que uma disciplina académica, no sentido estrito do termo:

“Você vai precisar de todo o seu tempo, de toda a sua energia, de pensar de manhã até à noite nos problemas filosóficos; você tem de adquirir erudição filosófica e o treino de pensar; a vida, para a vida, é

sempre longa; mas para a arte é sempre breve; só quando não se faz nada há sempre tempo” (Silva, 1999-a:252).

Relembrando as meditações do pensamento hipocrático, ou até alguma influência do pensamento trágico, estas palavras configuram a filosofia como uma *arte de viver* que não se esgota na actividade intelectual, embrenhando o homem no rumo da *edificação* do seu próprio ser, ainda que marcado pela fragilidade e pela finitude das suas realizações e pela suspeita de que *talvez o mundo nos possa escapar, por vezes, naquilo que é mais fundamental*⁵³. O homem, de acordo com esta concepção, é ainda assim *esse ser para o impossível*, essa *função de Deus*, na medida em que “Deus”, não sendo uma entidade, é *a morada íntima do homem*, a abertura à multiplicidade e pluralidade inextricáveis.

A filosofia não poderá, assim, delimitar, segundo esta concepção, as suas fronteiras de forma estanque ou negar-se-á no cerne da sua mais própria condição; poderá pretender negar a sua própria fragilidade, ocultando-a com maciças certezas, aliás como o fez historicamente, mas tal só confirmará a tessitura imperfeita das suas realizações. Em diversos momentos da sua obra, como nas SCJF, Agostinho da Silva condena o excesso de palavras que esconde afinal um profundo medo da vida:

“A sua decisão de se dedicar à filosofia repousa, pelo que me diz e pelo que eu conheço de si, no entusiasmo que lhe despertam as leituras dos filósofos, no interesse que têm para o meu Amigo todos os problemas filosóficos e no gosto que teria em apresentar um dia uma congeminação sólida, sem falhas, sobre a estrutura do mundo, sobre o sentido da vida” (*Id.*, *ibid.*:232).

Mas essa congeminação sólida, sem falhas muitas vezes é, afinal, o resultado mais imediato de alguma distância da vida que alguns sistemas filosóficos patenteiam, segundo Agostinho da Silva, frágeis edificações alicerçadas no medo da inconstância das potências da realidade. Foi por esta razão que Agostinho da Silva rejeitou muitas vezes para si o epíteto de “filósofo”, no entanto, é possível encontrar na sua obra, como neste texto em concreto, elementos propedêuticos para uma outra concepção de filosofia.

⁵³ “Creio que, sejam quais forem as circunstâncias, tanto faz decidir-se depois de ter pensado bem um ponto como decidir-se atirando uma moeda ao ar; meditamos gravemente, pesamos todos os elementos, depois fazemos o que faria o homem que tendo visto apenas a milésima parte do milímetro do dente de uma roda de engrenagem tivesse opiniões firmes sobre o género de papel ou de bolacha fabricada pela máquina que não a percebe no seu conjunto”(Cf. Silva, 1999-a:231).

Talvez a singularidade do seu pensamento filosófico esteja presente na extrema coerência entre “quem ele foi” e “o que ele pensou”, compreendida a partir da *sua filosofia*, desde uma itinerância geográfica e espiritual, expressando sempre uma abertura amorosa à alteridade, subsumida ela quer nos rostos dos pescadores de Sagres, de S.ta Catarina, como nos índios e caboclos de Guarajá Mirim, no mais ilustre dos académicos ou no mais misterioso mendigo. É por isso que podemos afirmar que a filosofia é, para Agostinho da Silva, um *modo de vida* que assume somente um único dever: a criação de uma vida plena, a assunção de um núcleo íntimo do espírito contra as “ciladas”, utilizando uma terminologia muito específica, da mente.

Ao ser um modo de vida, radica-se num caminhar divorciado de certezas maciças ou de sistemas de mundo⁵⁴, projectado, antes, na incerteza como *húmus* dos próprios sentidos de mundo e, simultaneamente, na urgência da acção poiética de um ser humano responsável até ao infinito⁵⁵ e, contraditoriamente, marcado pela incompletude *onde nunca poderá ir para além da preparação de tudo o que mais desejaria fazer* (Cf. *id.*, *ibid.*:236). É neste sentido que a filosofia de Agostinho da Silva é uma filosofia da acção sediada na transformação e esforço individuais ao serviço de uma comunidade de alcance planetário, trans-ideológico, trans-nacional, trans-religioso, uma *pátria/mátria* do espírito.

Segundo esta concepção, a filosofia:

“(…) não é assim um exercício de faquirismo terminológico de quem fala como se fosse uma torrente que rompe o dique e rola sem nenhuma possibilidade de se conter, ou de quem fala para se ouvir a si próprio, sendo este o grande perigo das pessoas que falam bem: são as serpentes de si próprias, saem dos cestinhos para ouvir a música deliciosa e o que podia ser uma manifestação esplêndida de humanidade transforma-se em espectáculo de rua” (*Id.*, *ibid.*:232).

Sem sabermos ao certo o que entendia José Navarro por espectáculos de rua e da justiça dessa asseveração, compreendemos o contexto destas afirmações, já que noutra oportunidade tivemos ocasião de apontar a filosofia agostiniana como uma filosofia com carácter terapêutico, existencial (Cf. Ferreira, 2009), como cuidado pela palavra,

⁵⁴ “(…) já lhe tenho dito por várias vezes que me parece ser a incerteza de Jesus, a sua recusa diante Pilatos, um dos elementos mais importantes de toda a história da Paixão. Cristo morreu sem certezas, ou, pelo menos, sem nenhuma das certezas que seriam essenciais: por isso o venero tanto” (Cf. *Id.*, *ibid.*:233).

⁵⁵ “Só teríamos uma certeza de utilidade esperando até ao fim do mundo, vendo o resultado final que se tenha atingido e averiguado em que medida cada acto histórico, isto é, cada acto preso, incrustado no tempo, terá contribuído para esse resultado. Mas nós não chegamos ao fim dos tempos” (Cf. *id.*, *ibid.*:236).

pela demora do sentido e, por isso, também, um exercício de rigor e de (filosófica) demora. Para além da filosofia da acção que identificamos na obra de Agostinho da Silva, reconhecemos uma fundamental importância concedida à dimensão criadora do homem, aliás seguindo o caminho de Leonardo Coimbra — se o ser humano, para algumas concepções, é fundamentalmente um animal racional, para Agostinho, é, outrossim, um *animal poético* à solta, como gostava de afirmar:

“Há-de-se inventar você próprio a você: criar um outro Luís, melhor do que esse que possui e obrigá-lo a criar, a esgotar-se todo na divina tarefa de criar” (*Id., ibid.:237*).

Conjugando acção e criação, a filosofia agostiniana assume-se pela sua capacidade *poiética*, transfiguradora de sentidos — é interessante estabelecer o paralelismo quando reconhecemos precisamente um alerta semelhante da parte de Gilles Deleuze e Félix Guattari na obra conjunta *O que é a filosofia?*.

É com ironia, certamente, que José Navarro se define como *um homem de incertezas* e Luís, sacrílego aprendiz de filósofo, como *um homem da razão* (Cf. *id., ibid.:243*). Adianta José Navarro que se Luís, estudante promissor, enveredar pelos exclusivos caminhos do racionalismo, transformará, nesse momento, a sua capacidade racional numa *mascarilha de baile que a vida se encarregará de tirar*. Mas como então compreender a concepção de racionalidade defendida por Agostinho da Silva? Talvez, mais exactamente, através de uma metáfora recorrente nos seus textos, a metáfora da viagem, uma vez que a racionalidade é só um aspecto de um itinerário muito mais vasto, onde é possível *embarcar sempre sem chegar nunca* a um porto de abrigo (Cf. *ibid.*). Escreve José Navarro a este propósito:

“não me tentam nada as estradas que vão de um ponto ao outro, de que sabemos, à partida, a quilometragem e a direcção; tentam-me as estradas que não vão dar a ponto nenhum” (*Id., ibid.: 246-247*).

É neste momento que estabelecemos um paralelismo entre as concepções de racionalidade vital e de filosofia como arte de viver em Agostinho da Silva com a concepção *córdica* de uma “razão em português” que, para além das vias do pensar, acolhe as vias do sentir, do querer, do criar, defendidas por um número significativo de

pensadores portugueses, especialmente os que estão ligados, directa ou indirectamente, à *Renascença Portuguesa* e à *Escola Portuense*.

Prosseguindo com a análise das SCJF afirma-se, no momento seguinte, que, para além da filosofia implicar uma vocação praxica e poiética, para além de ser um *modo de vida* intransferível, ela implica o *pensar por si próprio*⁵⁶, algo que recorrentemente é afirmado como uma característica do filosofar. Mas o que significa, aqui, *pensar por si próprio*? Significa erguer uma *batalha interior* dirigida à superação dos delíquios de uma razão comprazida na sua própria voz e que essa batalha permita que cada vida seja dedicada à libertação das estruturas políticas, sociais e culturais que ao invés de promoverem a humanidade no homem, cultivam-lhe os sentimentos mais indignos, porque inimigos do espírito e da liberdade da sua condição. A plenitude pessoal, social, política e cultural é o único dever do homem e da própria filosofia, esta última erigida desde o amor pela pluralidade e pela alteridade, precipitada para um horizonte de responsabilização praxica que a arranca às meras deambulações especulativas:

“Não julgue você que a filosofia é fácil e que basta para a fazer um pouco de imaginação, algum sentido dos problemas e uma vaga leitura ao sabor das revistas. A filosofia que não se apoia num perfeito encadear de raciocínios e numa informação que tem de ser a mais sólida e a mais ampla é apenas literatura, e da pior literatura” (Id., ibid.:249).

Neste horizonte, a radicação ética do pensamento e acção humanos responsabiliza a filosofia com o “mundo sensível” da *polis* e das suas estruturas mundanas; o filosofar implica-se, deste modo, na via da plena realização humana no *mundo* de aqui, térreo, mas com possibilidades celestiais, no entanto, ameaçado pelo vazio e pela desumanidade das sociedades contemporâneas, apontando-lhes Agostinho da Silva, com o perfil ético da sua filosofia, uma resposta eminentemente espiritual. Esta implicação do filosofar na raiz, simultaneamente íntima e política, das nossas vivências configura-o na sua condição cultural, não de uma cultura elitista, mas de uma *praxis* que permita melhorar as condições de vida de pessoas concretas, de cada pessoa na sua singularidade, ou seja, define-se em estreita relação com a política (sentido originário) por excelência. Este filosofar, já não somente de recorte setentrional e centralista,

⁵⁶ “Do que você precisa, acima de tudo, é de se não lembrar do que eu lhe disse; nunca pense por mim, pense sempre por você; fique certo de que mais valem todos os erros se forem cometidos segundo o que pensou e decidiu do que todos os acertos, se eles foram meus e não seus” (Cf. *id., ibid.*:248).

reconciliado com a imaginação⁵⁷ é, sobretudo, uma forma de espiritualização das estruturas de mundo. E essa espiritualização lega à filosofia a responsabilidade e a exigência de uma *acção edificante* a exercer continuamente.

“Ser filósofo a sério” é, antes de mais, aponta Agostinho da Silva: *estar atento ao que os outros criaram, recusando qualquer tom superior; é recusar ser-se filósofo rei*, para emergir no mundo dos fenómenos; é manifestar e possuir mais o amor dos outros do que o amor da verdade (sentido restrito)⁵⁸; é acolher o testemunho daqueles que dedicaram a vida à emancipação e alargamento das possibilidades de mundo para, depois, os superar, em contraposição, ou em concordância; é ter a humildade filosófica para reconhecer os ensinamentos dos outros; é recusar toda a forma de especialismo; é não se entregar à *moleza* já que nela *se pode perder uma pessoa* (Cf. *id.,ibid.*: 250), impedindo-a de ser aquela *centelha divina* que veio criativamente ao mundo para melhorar a existência dos outros e daquilo que lhe é outro. Este filosofar requer, portanto, uma disposição de espírito e uma atitude filosófica a construir continuamente: a atitude de soltar o pensamento rumo: à palavra que, por vezes emociona; à ironia que desestabiliza; à metáfora que elucida; à provocação que desconstrói e ao amor que acolhe e propicia a possibilidade de uma nova ordem para as possibilidades do humano.

A concepção de filosofia presente nas SCJF está ligada a uma “racionalidade de expressão portuguesa” – esse é o motivo pelo qual escolhemos este autor para apresentar a nossa proposta. Uma racionalidade que se relaciona mais com a fecundidade das incertezas do que com a substância da verdade; que se dedica à compreensão e ao acolhimento da alteridade, recusando todas as formas de imperialismo ou visões parciais que padecem da pretensão de universalidade. Esta concepção de filosofia está votada para a atenção à vida, à edificação anagógica dos seres, afastada de todas as formas de especialização. Servirá para a libertação do colectivo, mas tendo em

⁵⁷Aqui empregamos o termo imaginação num sentido filosófico. José Marinho num texto intitulado “Imaginação e liberdade” esclarece-nos: “Para quem não tem o preconceito das coisas acabadas no tempo e no espaço do mundo que foi ou é, para quem não tem o prejuízo das ideias acabadas na mente, para esse são realíssimas as imagens. Sem imagens não se transita das coisas para as ideias; sem imaginação, instância mais alta!, não nos libertamos das coisas passadas (sempre passadas!) dos factos *feitos*, dos conceitos e dos juízos fossilizados em suas formas imponentes mas sem vida” (2007:107).

⁵⁸“(…) quando se perde humanidade, não vale a pena ser filósofo; se viesse um deus à terra, embora o papel coubesse melhor a um demónio, e lhe trouxesse a verdade, mas com o encargo de lhe levar em troca o amor dos homens, não deveria haver em si outra atitude que não fosse a de recusa. (...) Você, pelo que me parece, tem certos germes de afastamento: há, por vezes, no meio de todas as suas afabilidades, um certo tom superior, uma distância, uma reserva, que não vem de você ser interiormente muito rico e se querer preservar; vem de um falso sentimento aristocrático, de uma vaidade que é tudo quanto você quiser menos filosófica e de um gosto de inteligência a que se não une uma forte actividade” (Cf. Silva, 1999-a:258-259).

ideia que tal acto não é possível sem uma auto-libertação individual, como nos indica Agostinho da Silva nas suas *Considerações*⁵⁹.

Em suma, Agostinho da Silva, dando voz às aspirações de uma “razão em português”, ensaiada também por outros pensadores do seu século, afirma um homem que na liberdade poética de um animal *divino* à solta, tenha um único dever: o de ser um homem pleno. Para além disso traz-nos, com a sua vida, o testemunho de uma sabedoria que assume as formas de uma sageza (*phronesis*) intimamente implicada na vida lhe descobrir anagógicos itinerários.

5.2. Algumas considerações didácticas sobre as principais ideias de Agostinho da Silva, tendo em conta as *Sete cartas a um jovem filósofo*

Em termos didácticos e objectivos dedicaremos este momento à enunciação das considerações que deverão ser problematizadas com os alunos do Ensino Secundário, tendo-se em conta a nossa proposta de discussão da “existência ou não existência de um pensamento filosófico de expressão portuguesa”. Estas considerações devem ter como núcleo problematizador e orientador um outro modo de conceber o filosofar fomentado pelo pensamento português, já que, no âmbito da filosofia, a diversidade e a heterogeneidade de modos não são sinónimos de dispersão ou diluição identitárias, antes, de uma certa *inactualidade* própria do filosofar (Martin Heidegger), uma não coincidência com aquilo que se considera actual, a todo o momento, situada no campo oposto da inércia homogeneizante de concepções pretensamente universalizantes – aliás como defendeu o pensador alemão Martin Heidegger.

Através do contacto com este filósofo português, a filosofia não será tomada, essa é a nossa esperança, pelos alunos como mera disciplina do seu percurso curricular, mas um experiência singular de problematização e de experienciação de sentidos. Esta nossa consideração pode ser validada com as respostas dos alunos em relação à nossa acção docente no processo de estágio. Procurámos sempre um exercício criativo e rigoroso da profissionalidade, nunca abdicando da complexidade que à filosofia é inerente. Tal facto não dificultou a nossa acção lectiva, antes propiciou um encontro sem dúvida decisivo

⁵⁹ “É ilusória toda a reforma do colectivo que não se apoie numa renovação do individual; ameaça a ruína a todo o movimento que tornarem possível a ignorância e a ilusão. Acima de tudo coloquemos a franqueza e os abertos corações; das dúvidas que se juntam podem surgir fórmulas melhores; vem mais lento o triunfo, mas vem mais sólido; a ninguém se arrastou, todos chegaram por pé” (Cf. Silva, 1999-b:114).

entre os alunos de filosofia, a professora de filosofia e a “filosofia”, ela mesma considerada – ver a título de exemplo, o anexo A deste relatório⁶⁰.

À pergunta tão desconcertante, quanto séria, “para que serve a filosofia?” podemos responder, ainda que introdutoriamente, na senda de uma “racionalidade em português”, que a filosofia, na sua *inactualidade* fundamental, é, antes de tudo, um modo de vida dedicado à edificação do humano. Sem este enraizamento vital, a caracterização comum que é feita da filosofia no Ensino Secundário deixa de fazer sentido – referimo-nos, por exemplo, ao quinteto sobejamente conhecido e apontado por manuais: 1. Universalidade; 2. Racionalidade; 3. Autonomia, 4. Radicalidade. 5. Historicidade.

Este núcleo de considerações deve, no entanto, ser acompanhado, ainda, por três pontos fundamentais transversalmente presentes na obra de Agostinho da Silva. Num primeiro ponto atender-se-á ao modelo tecnicista e instrumentalista de uma concepção moderna de existência, fruto da aplicação da razão instrumental a todas as suas dimensões, propiciando-se, assim, uma concepção parcial da vida e do ser humano. Um segundo ponto principal consistirá na recuperação operada pela filosofia da acção e da criação de Agostinho da Silva que instaura para o ser humano um horizonte ético inalienável, perseguindo-se um ideal de sabedoria/sageza que integra os contributos das diversas faculdades humanas. Nesta perspectiva, a filosofia, longe de se refugiar nas *nuvens da abstracção* pura, reconcilia-se com o *mundo sensível* que Platão havia abandonado. E, finalmente, num último ponto principal colocaríamos a ponderação da “filosofia em Portugal” e da concepção de racionalidade que lhe é peculiar como a possibilidade mesma de reconfiguração e de problematização contemporâneas do filosofar, em termos mais gerais.

Relativamente ao primeiro momento podemos afirmar que o modelo técnico-científico é um modelo de inteligibilidade e transformação do real, mas não deve ser exclusivista, visto que, segundo a perspectiva agostiniana, deve estar ao serviço da heterogeneidade e da diversidade coalescentes ao humano. Na sociedade contemporânea, verificamos que muitos mecanismos podem substituir-se ao pensamento próprio, seja este acontecimento propiciado pelas múltiplas estruturas de poder e de controlo que nela, ironicamente, eclodem, seja pelo apelo ao consumismo e à formatação de mentalidades e estilos de vida, seja pelo domínio da difusão de

⁶⁰ Não pretendemos com este anexo tornar público o bom rumo que o nosso estágio possa ter eventualmente tomado, antes o testemunho dos alunos em relação aos aspectos libertadores que o encontro com a disciplina de filosofia lhes trouxe.

informação operada pelos *mass media* ou seja, também, pela influência do *marketing* e pelo mais recente fenómeno dos *opinion makers*. A filosofia, por outro lado, como modo de vida, contrapõe a esta disposição global da sociedade a exigência de uma existência própria, auto-criadora e votada ao acolhimento da alteridade. Talvez aqui nos consciencializemos que o mais decisivo na existência não é, afinal, mercantilizável, antes, é a nossa intransferível e pessoal tarefa: *con-ser*. Esta tarefa fáustica, que também e sobretudo à filosofia concerne, exige uma vigorosa e crítica acção contra a inércia homogeneizante reiterada, segundo Agostinho da Silva, pelas configurações políticas e sociais da contemporaneidade.

Hoje tragicamente estamos conscientes de que um aperfeiçoamento sistemático das tecnologias e dos processos comunicacionais não significam directamente uma melhor propensão para o diálogo e para uma *pro-cura* de sabedoria. Defende o mesmo pensador que a sociedade contemporânea confirma, pelas suas estruturas, modos parciais de vida, firmes obstáculos à espiritualidade humana porquanto, muito embora tenha já os mecanismos tecnológicos e institucionais necessários para suprir as necessidades mais urgentes dos povos, não desenvolveu em si os valores e a transfiguração societal necessários para esse empreendimento.

Nesta mesma sociedade, não há para os *media*, para a cultura dos *media*, um estímulo directo, nem um lugar longínquo, verificando-se uma superficialização e trivialização das vivências e das experiências, modos de vida resultantes da *standardização* operada na sociedade de consumo, com a revolução da informação e com a massificação (Santos 2002), como se a existência humana fosse tão-somente um mercado com oportunidades de negócio reais e potenciais, maximizado pela lógica do imediato, do *soft*, do *ligh*t. Face e no âmago desta sociedade, surge como vitalmente importante a *pro-cura* (sentido terapêutico) de um questionamento radical que equivalha a uma responsabilização também ela radical, não podendo o filosofar refugiar-se na sua área específica de saber, uma vez que está votado tragicamente à totalidade, ou melhor, à procura de um sentido integral para aquilo que pensamos ser a totalidade ou o englobante.

Relativamente ao segundo ponto, podemos considerar que Agostinho da Silva, como crítico dos tempos sem espiritualidade, apontando para uma vital reconciliação entre pensamento e vida, projecta e antecipa a realização de um mundo enfim diferente que cumpra as potencialidades ainda imprevisíveis do ser humano. Assume-se, assim, como um crítico dos vícios racionalista e positivista, afirmando a condição poética de todo aquele que vem ao mundo. Cada um deverá imprimir essa vocação criadora própria em

acções que “descoisifiquem” visões estáticas tidas como definitivas, devendo sempre permanecer a relação com o mistério (Cf. Pereira, 2008: 143). A cada um cabe a inscrição na capacidade de auto-questionamento (ascese íntima), distinto do distanciamento do concreto por receio da multiplicidade e do movimento, como distinto também do cientificismo daqueles que entregam as potencialidades racionais à única tarefa de erradicação da incerteza da vida humana. Por outro lado, (também, mas não só) com a concepção de uma razão “em português”, preparamos, afinal, um horizonte mais amplo de pensamento, com a afirmação de uma *razão animada* e de uma filosofia que é, antes de mais, modo de vida aberto à potência criadora da incerteza. A filosofia, longe de ser a definitiva morada da verdade, cultiva no homem o gosto nómada pela contínua e profícua procura de caminhos possíveis para uma compreensão maior da sua relação com o mistério, com aquilo que sempre lhe escapa na sua irredutibilidade.

Este modo de vida intransferível que a filosofia constitui exige a difícil missão de *morrer sem certezas* (2.^a carta de SCJF) como indício de sabedoria, de uma sabedoria que se dá entre a urgência da acção e a demora do pensamento. Implica também esta arte de viver, a assunção plena da vida, com sofrimentos, alegrias, obstáculos, mas nunca a entrega ao conformismo, ao dado, ou ao “pensamento pensado”, projectando-se, antes, no horizonte mobilizador do *a pensar*, íntima possibilidade do espírito. Exige também um imperativo ético segundo o qual cada um, antes de procurar panaceias para o estado actual de mundo, deva-se aperfeiçoar a si mesmo, contribuindo para a elevação ontológica dos outros e do próprio *cosmos*, na antecipação da perfeição desses *mundos a haver* onde a pobreza, a injustiça, a escravatura e todas as formas de refração do espírito não encontram lugar, segundo a concepção agostiniana – contornos do ideal do *Reino do Espírito Santo*. Cada um deverá responsabilizar-se por *ser a cada momento o melhor exemplo de perfeição almejada*, pela sua forma de ser a cada instante, pelo que já conseguiu, através do seu poder criador, alcançar, constituindo-se afinal a vida de cada num hino à *utopia e à arte necessárias*.

Em relação ao terceiro ponto referenciado, confirma Agostinho da Silva, pelo seu pensamento e pela sua obra, a existência de pensamento filosófico em Portugal; testemunha-se também, na sua obra, a existência de uma razão mais abrangente que pode e deve ser incluída no discurso filosófico, porquanto o próprio aprofundamento da filosofia deu-se historicamente, através daqueles que ousaram ir para além dos limites que atavicamente lhes quiseram impor. Afirma-se uma sabedoria para a vida, inscrevendo-a assim no horizonte do impossível (*já que o possível todos os bichos*

fazem), do ousar ser pela autêntica doação, inteira entrega, abertura amorosa à alteridade, transcensão do egoísmo, tentando o ser humano tornar-se, ao longo da vida, naquilo que é pela sua arte (filosófica) de viver (Cf. Natário, 2007:147) .

Para o aluno do Ensino Secundário do 10.º ano, a compreensão de que a filosofia não é uma área do saber estranha à sua própria condição enquanto português é fundamental, porquanto há, através da consideração da “filosofia em Portugal” como problemática, uma compreensão mais abrangente e, por isso, mais legítima, da própria filosofia. Pretendemos com a nossa proposta revitalizar a imagem e o cerne da filosofia junto dos nossos alunos, para que eles nunca a associem exclusivamente a pensadores gregos, alemães, mas também a portugueses, na medida em que a filosofia, na sua universalidade, está inscrita no cerne da condição humana e de cada manifestação. Para além disso, com a disciplina de filosofia e com a inserção desta problemática, poderão os alunos conhecer o exemplo de uma vida e obra registados, em alguns dos seus aspectos, em suporte audio-visual⁶¹, que eles próprios vão ter oportunidade de visualizar e problematizar, o que lhes permitirá o movimento reflexivo que parte do exemplo concreto (o filósofo Agostinho da Silva) para a problematização geral (a existência de filosofia de expressão portuguesa). Ao contactarem com o estilo cordial e cativante do professor Agostinho da Silva e ao contactarem, também, com alguns excertos da obra SCJF, terão hipoteticamente uma outra concepção do filosofar, para além daquela que construíram no módulo inicial (1.ª unidade temática do PFES) *Introdução à Filosofia*.

Este exemplo de vida e obra, pensamento e acção singularmente unidos testemunhará o enraizamento histórico e cultural que todo o acto de filosofar supõe e que, longe de ser um entrave à universalidade da filosofia, é a sua mais fiel condição de possibilidade.

5.2.1. Conteúdos a propor

1. “A filosofia como arte de viver, segundo Agostinho da Silva”;
2. “A problemática da existência ou da inexistência de um pensamento filosófico português”;
3. “A abrangência vital de uma racionalidade *em português*”;

⁶¹ Referimo-nos ao Dvd *Agostinho da Silva, um pensamento vivo* (Cf. Mattos, 2004).

5.2.2. Objectivos específicos a propor

- 1.1. Sensibilizar os alunos para a necessidade de uma concepção mais abrangente de filosofia em relação às suas manifestações mais tradicionais;
- 1.2. Promover uma concepção de filosofia que integre, simultaneamente, o seu inevitável enraizamento e o seu movimento tendencialmente universal;
- 1.3. Discutir a existência ou a não existência de um “pensamento filosófico em Portugal”;
- 1.4. Problematizar, ainda que a um nível introdutório, a identidade cultural portuguesa e o “pensamento filosófico português”;
- 1.5. Abordar criticamente a especificidade de uma racionalidade de expressão e recorte portugueses;
- 1.6. Fomentar uma atitude transversal de abertura e acolhimento em relação aos diferentes modos de pensamento como manifestações da polissemia e de riqueza dos sentidos de mundo.

5.2.3. Bibliografia a integrar no PFES

- AAVV (1993), *Pensar a Cultura Portuguesa. Homenagem a Francisco da Gama Caeiro*, Lisboa: Edições Colibri.
- AAVV, *O pensamento e a obra de José Marinho e de Álvaro Ribeiro*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- BORGES, Paulo (2009), *Do finistérreo pensar*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
-- (2006), *Tempos de ser Deus*, Lisboa: Âncora Editora.
-- (1992), “Agostinho da Silva” in *Logos. Enciclopédia Luso-brasileira de Filosofia*, Lisboa: Verbo.
- BOTELHO, Afonso; TEIXEIRA, António Braz (1986), *Filosofia da Saudade*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- CANTISTA, Maria José (1992), “Tendências dominantes da filosofia portuguesa do século XX: algumas achegas acerca da contribuição de José Marinho” in *Revista da Faculdade de Letras: Filosofia*, Porto: Flup, Série II, vol.IX.
- DOMINGUES, Joaquim (1997), *Filosofia portuguesa para a educação nacional*, Lisboa: Fundação Lusíada.
- GOMES, Pinharanda (2001), *Meditações Lusíadas*, Lisboa: Fundação Lusíada.
-- (1992), *Entre a Teologia e a Filosofia*, Lisboa: Fundação Lusíada.
- LOURENÇO, Eduardo(2010), *O labirinto da saudade*, Lisboa: Gradiva.

- MARINHO, JOSÉ (2007-a), *Filosofia Portuguesa e Universalidade da Filosofia*, Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- (1981), "Situação Portuguesa" in *Estudos sobre o Pensamento Português Contemporâneo*, Lisboa: Biblioteca Nacional, pp. 162-164.
- PASCOAES, Teixeira (1986), "O espírito lusitano ou o saudosismo" in Afonso Boltelho; António Brás Teixeira, *Filosofia da Saudade*, Lisboa: Imprensa Nacional –Casa da Moeda.
- PEREIRA, Paula Cristina (2008), "Agostinho da Silva: uma poética construção da existência" in *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Universidad del Zulia: CESA-FCES, Julio-Septiembre, pp.141-149.
- QUADROS (1989), António, *A ideia de Portugal na literatura portuguesa dos últimos cem anos*, Lisboa: Fundação Lusíada.
- RIBEIRO, Álvaro (1955), *A arte de Filosofar*, Lisboa: Portugália.
- (1943), *O problema da filosofia portuguesa*, Lisboa: Editorial Inquérito.
- SANTOS, Delfim (1946), *O pensamento filosófico em Portugal, Separata do livro Portugal*, Lisboa: Edição do SNI.
- SILVA, Agostinho da (2000-a), *Ensaaios sobre cultura e literatura portuguesa e brasileira I*, Lisboa: Âncora, vol. I.
- (2000-b), *Ensaaios sobre cultura e literatura portuguesa e brasileira II*, Lisboa: Âncora, vol. II.
- (1999-a), *Textos e Ensaaios Filosóficos I*, Lisboa: Âncora, vol. I.
- (1999-b), *Textos e Ensaaios Filosóficos II*, Lisboa: Âncora, vol. II.
- SOVERAL, Eduardo Abranches (1999), "Agostinho da Silva: um Homem de Deus" in Pedro Calafate, *História do Pensamento Filosófico Português*, Lisboa: Caminho, Vol V, Tomo 1.
- TEIXEIRA, António Braz (2009), *A experiência reflexiva. Estudos sobre o pensamento luso-brasileiro*, Sintra: Zéfiro.
- UNAMUNO, Miguel de (2008), *Portugal, Povo de Suicidas*, trad. de Rui Caeiro, Lisboa: Letra Livre.
- VARELA, Helena (2002), *Conjunções filosóficas Luso-brasileiras*, Lisboa: Fundação Lusíada.
- (2001), *Microfilosofia(s) Atlântica(s)*, Braga: Edições APPACD.

6. Últimas considerações

“(...) a intencionalidade estruturante da disciplina de Filosofia, no ensino secundário, deverá ser: contribuir para que cada pessoa seja capaz de **dizer a sua palavra, ouvir a palavra do outro e dialogar com ela**, visando uma **palavra comum e integradora**”
Pinharanda Gomes, 2001:105⁶²

“A comunidade, sujeito apetente e pensante, ou é filosofante, ou é filosofada. Se filosofante, é real comunidade autónoma, atenta à sua mesma autoridade e à sua mesma propriedade – é comunidade em vista da propriedade que afirma; se filosofada, a comunidade nacional não é autêntica comunidade, porque, o que nela possa haver de próprio, depende de uma alteridade que a pensa, a determina, a move, a historiciza.”
Pinharanda Gomes, *Ibid.*,.

Quando o quotidiano se torna uma *epiderme enganadora*⁶³, como puderam suspeitar tragicamente os gregos outrora, cabe à filosofia o seu contínuo papel de suspeita mobilizadora, neste caso específico da filosofia de expressão portuguesa, ela insurge-se quer contra o afã do pretensão universalismo como contra o preconceito nacionalista. Atitude essa principalmente auto-dirigida, dada a periculosidade da sua acção, devendo dedicar especial desconfiança às suas tentações e ânsias atávicas de absoluto, bem como à sua suposta discricionariedade. É neste sentido que a consideração da problemática da “filosofia em Portugal” (com a sua tendência para não valorizar extremamente as vias de uma árida razão⁶⁴) pode também consistir num modo de responder filosoficamente às inclinações de homogeneização e colonização de sentidos, tão impróprias afinal de um *amor da sabedoria*. Nela, o homem nunca deixa de ser um enigma ou mesmo um mistério em aberto, implicando o pensamento, sempre, a singularidade ontológica de cada eu concreto que o enceta.

⁶² O autor afirma ainda na mesma página que “não há aventura filosófica sem substracto cultural; o caminho da heterodoxia está fechado se não houver, na partida, uma ortodoxia. Se, na cultura, o homem se encontra dentro do sistema de coisas, e se a cultura é o único garante efectivo para a comunidade nacional, aí mesmo o homem terá de interrogar-se perante essas coisas, transitando da coisa para a ideia, fluindo e refluindo, procurando ver, através das palavras” (Gomes, 2001:105).

⁶³ Sobre esta designação Cf. Malho, 1987.

⁶⁴ “O poder de tudo questionar, de abandonar crenças e convicções, converge para um certo estado de *imponderabilidade* do pensamento que dá a ideia de se ter escapado à complexa teia de dependências, hesitações e fraquezas inerentes à condição humana. Mas já um momento em que a vertigem aparece, espécie de «hora do lobo» em que a razão reencontra o Corpo, a prisão donde só imaginariamente se evadiu. É aqui que a ideia de Liberdade readquire o *estatuto de sensação*, isto é, de estado precário, evanescente, provisório”(Cf. Malho, 1987: 224-225).

Tentámos mostrar ao longo do nosso estudo que a afirmação de um “pensamento filosófico em Portugal” não supõe a defesa de ideologias nacionalistas, aparentemente patrióticas, ou tendências próprias de *pobres milionários por direito divino* (Lourenço, 2010: 130)⁶⁵.

A opacidade identitária que os portugueses julgam experimentar de si mesmos foi desde sempre uma experiência *sui generis* que até a nossa própria literatura pode, nos seus vários momentos de desenvolvimento, confirmar. O “estado de sítio” de *encruzilhada* é algo que ainda experienciamos nos tempos hodiernos, resta indagarmos se é um sentimento que se alastra de tão singular e intensa maneira a outros povos⁶⁶ ou se é afinal *propriedade* nossa. Sob o afã quixotesco e sob o desígnio da vitalidade filosófica, devemos procurar superar a reclusão propiciada pelo mimetismo daquilo que nos é estrangeiro, como a adulação narcisista e fundamentalista do que nos parece ser exclusivamente nacional⁶⁷, para nos precipitarmos numa análise crítica do contexto cultural próprio, de modo a que a condição multimoda do filosofar possa emergir.

Não sendo para nós claro se é possível defender que a admissão de uma expressão filosófica portuguesa implique necessariamente o reconhecimento obrigatório de certas

⁶⁵ Este equívoco é frequente: a defesa de uma especificidade do pensamento filosófico português não implica a afirmação de *foros de exclusividade* para essa mesma identidade. A conclusão de Amândio Coxito aparece-nos assim como sendo indevida: “Não é, pois, confirmada pelos factos a existência duma tradição filosófica nacional como produto duma idiossincrasia do povo português, que se mantivesse substancialmente idêntica nas suas diversas concretizações históricas. Isso não quer dizer, de modo algum, que se negue a possibilidade duma comunhão de espírito entre pensadores duma mesma nação; só que não devemos ver nisso um cunho de nacionalidade. O espírito sopra por toda a parte onde as criações do Homem tenham lugar, mas ele não tolera que se lhe demarquem fronteiras. Pretender o contrário, é petrificá-lo” (1992:307).

⁶⁶ Teixeira de Pascoaes considerava que a cultura portuguesa caracteriza-se por um dualismo fundamental que viu aparecer nos seus mais ilustres representantes, como Camões, Gil Vicente, Camilo Castelo Branco, António Nobre, Almeida Garrett, Bocage. Considerava ele que a contradição habitava-nos intimamente. Uma das razões para tal acontecer, encontrava-a o pensador na ascendência simultaneamente semita e ariana do povo português; nessa ascendência encontrava a razão do povo português ser um povo idealista e saudoso e, simultaneamente, místico e naturalista (Cf. Pascoaes, 1978:73-88). Não é possível esclarecer criticamente estas considerações no espaço deste estudo, todavia, fica aqui a referência. Talvez esta afirmação não pressuponha a assunção de uma leitura “rácica” no sentido extremo e extremista do termo, antes se refira às influências e heranças grega, romana, celta, goda, normanda, por um lado, e às influências fenícias, cartaginesas, judaicas e árabes que ocorreram no cerne da dinâmica histórico-cultural portuguesa.

⁶⁷ É interessante sublinhar aqui algumas considerações de Eduardo Lourenço sobre certas tendências narcísicas que a cultura portuguesa confirmou nos acontecimentos históricos: “É pena que Freud não nos tenha conhecido, no campo da pura vontade de aparecer, um povo em que se exemplifica o sublime trunfo do princípio de prazer sobre o princípio de realidade. Talvez não ficasse admirado se conhecesse, mesmo pela rama, uma das menos repressivas educações infantis que existem e tanto entusiasmarão Sartre quando observou a análoga, a vizinha Espanha. Adulação permanente e espectacular da criança-rei (sobretudo o macho), porta aberta para as pulsões narcísicas e exibicionistas, ausência de perspectiva social positiva, salvo a que prolonga a afirmação egoísta de si, tais são os mais comuns reflexos da educação portuguesa, defesa natural de mães frustradas nela pelo genérico absentismo e irresponsabilidade paternos” (2010:132).

características (muito discutidas) do povo português, defendemos, outrossim, algumas tendências identitárias que confirmam uma certa disposição para uma compreensão mais vasta da racionalidade que precipita cada um de nós, através de um *pensamento pensante e não de um pensamento pensado*, na funda responsabilidade por um pensamento próprio. A aportação ao interrogar filosófico, por condição, implica a consideração do enigma e do mistério nesse radical acto, pois como Marinho, consideramos que os territórios de sentido que precedem e excedem a estrita racionalidade são, por definição, a sua mais pregnante condição de possibilidade⁶⁸. Portanto, não nos é possível continuar com a asseveração mais ou menos aforística de que “não possuímos pensamento filosófico digno em Portugal porque somos afinal um país de poetas”. Como tivemos ocasião de referir, existem pensadores entre nós cuja obra corresponde ao mais convencional estilo filosófico ocidental, como o caso daqueles que são integrados na escolástica e no positivismo português, no entanto, independentemente do momento histórico, é quando o filosofar *português* consolida o corte com as expressões mais convencionais que adquire peculiar pertinência.

No contexto do “pensamento filosófico português”, a filosofia, embora distinta da poesia, não lhe é completamente estranha. Aliás, pensadores como Eudoro de Sousa, concebem a própria energia do filosofar em relação com a potência poética, teológica e hierática da existência humana (Cf. 2000: 141). A filosofia, e em particular a filosofia de expressão portuguesa, é ensaística, viajante dos caminhos do possível contra a inércia e a monotonia de um pensamento substancializado no conformismo e na conformidade com o que é sistema ou com o que se perfaz satisfeito na raiz mediana da suficiência. Não separando a procura da verdade da implicação da experiência nuclear da sensibilidade, dando à razão a ocasião *kairológica* de se libertar de algum fechamento que possa manifestar nas suas frugais categorizações, a “filosofia de expressão portuguesa” recusou-se a secundarizar o sentir, recusou-se a uma *coisificação* do mundo e dos homens, dedicando-se à relação concepional com o mistério e com o assombramento, genuinamente filosóficos. Subsiste o pressentimento geral de uma resistência do mundo, nas suas estruturas, à apreensão humana. Por conseguinte, talvez o esforço assimilatório seja uma ardilosa estratégia de visceral sobrevivência à incognoscibilidade e ao silêncio primordiais. Numa refutação do pensar na sua

⁶⁸ “A experiência do pensamento é sempre um acto que alberga razão e enigma, dialogicamente unidos. A razão reconhece-se imbricada em algo que a precede e a excede, e daí brota o sentido, qual fonte inesgotável que não cessa de se dizer. Enigma e fundamento selam o homem nos seus mais íntimos interstícios, numa interrogação aberta ao transcendente” (Cantista, 1993:27).

dimensão estrita e formalista ou do apriorismo, a razão de feição portuguesa confirma uma con-vivência (na medida em que este con-viver é con-ser) e um enraizamento solidário no solo fértil das incertezas. A feição deste pensamento interrogativo, interpelador e questionante revela a sua dimensão estética e dramática de não coincidência consigo próprio já que habita, desde início, a peculiar experiência saudosa (porque não?) de uma plenitude ansiada.

Podemos, por conseguinte, identificar tendências da filosofia em Portugal, especialmente aquelas que se verificam a partir dos finais do século XIX, de uma razão em auto-reflexão e redescoberta dos seus próprios limites, daquilo que a excede, precede e inclui, também. É legítimo, a este propósito, que possamos reconhecer tendências culturais em determinados países ou povos, como podemos reconhecer o utilitarismo inglês, o idealismo alemão, a contemplação e o sentido ético dos gregos, ou o sentido prático e legislador dos romanos⁶⁹, de igual modo, podemos afirmar que há tendências que se manifestam em Portugal quanto à filosofia; não podemos, todavia, ter a ambição de afirmar que essas tendências são características estáticas e exclusivas dos portugueses porquanto uma cultura é um conjunto dinâmico de valores que, sendo singular, não exclui a universalidade⁷⁰.

Longe do imaginário dos sonhos imperiais e do triunfalismo paraclético da raça lusíada⁷¹, afirmar que há um “pensamento filosófico em Portugal” não é negar a vocação universal dos problemas filosóficos ou da filosofia, como tivemos ocasião de referir, mas antes reconhecer-lhes um enraizamento inabdicável, aumentando, afinal, as

⁶⁹ Sobre esta problemática António Braz Teixeira, no prefácio que redigiu da obra de António Paim *As filosofias nacionais*, quando considerava uma multiplicidade de formas de expressão do pensamento filosófico (desde a prosa, ao diálogo, ao sistema, ao ensaio, ao aforismo), afirma: “É aqui que parece procurar-se a explicação para o predomínio de certas formas de expressão filosófica em determinados países, como acontece, p.e., com o frequente recurso ao ensaio na filosofia inglesa, atribuível ao seu pendor predominantemente empirista, com a presença do sistema na filosofia alemã, particularmente propensa às grandes visões totalizantes do ser e do mundo, ou com o relevo que a expressão poética assume na filosofia portuguesa, em que tende a afirmar-se uma forma de razão aberta às dimensões gnósticas e sóficas do sentimento, da intuição, da imaginação e da crença” (p.7).

⁷⁰ “Uma cultura é um sistema de valores. Uma cultura é uma singularidade. Assim, uma cultura é um sistema concreto e único de valores.

O universal mora, todavia, nessa singularidade, pois os valores constitutivos de qualquer cultura são universais em sua essência abstracta” (Patrício, 1996:67).

⁷¹ “Se toda a condição de pensar o homem é de ser humanamente é admitir um fundo comum de que emerge toda a pluralidade humana, ou, como preferimos dizer, um fundo uno ou unívoco de que emerge toda a cisão e alteração, é logo evidente que qualquer grupo humano, família ou nação, não confere ser ao homem, mas apenas torna esse ser viável. Isso exprime-se em linguagem filosófica, dizendo que nem a família nem a nação constituem razão suficiente do ser humano[...].

A querela que entre nós existe desde o século XVIII entre nacionalistas e universalistas tem certamente fundo sério e grave. Pode, porém, tornar aspectos de Guerra do Alecrim e da Mangerona ou de coisa pior” (Marinho, 2007:166).

possibilidades vitais dessa mesma universalidade⁷². O debate da problemática das “filosofias nacionais” merece, segundo a nossa perspectiva, mais demorada e esforçada atenção, desconstruído o olhar suspicaz e preconceituoso que alguns de nós, intencionalmente ou não, lançamos a esta sensível problemática.

A perplexidade continua e esperamos que o nosso estudo contribua para uma maior consciencialização em relação ao pensamento filosófico português. Mas o que é certo é que no próximo ano lectivo uma vez mais este domínio de pensamento irá ser silenciado. Se queremos que o ensino de filosofia no Ensino Secundário proporcione uma implicação pessoal do aluno no seu próprio processo de (auto)conhecimento, será importante implicá-lo criticamente no conhecimento e problematização da nossa circunstância filosófica e cultural, do nosso processo histórico de constituição de identidades que é, sem dúvida, uma forma de nos implicarmos filosoficamente no conhecimento cultural de nós próprios. Negar a Portugal, à língua portuguesa e aos seus pensadores a capacidade de *pensar por si próprios*, a começar pelo seu próprio contexto cultural, equivaleria ao erro de afirmar que certas nacionalidades têm uma maior predisposição para o pensamento do que outras

Se se apela à prática de uma reflexão autónoma, de implicação pessoal do aluno no conhecimento, *pensando-se a vida nas suas múltiplas interpretações*, e sendo que esse apelo é feito pelo PFES, consideramos então que o programa, pelos seus conteúdos, deve concretizar, por sua vez, de forma profunda e exemplar, essa mesma reflexão crítica, ao nível da filosofia. Aliás, esse apelo à reflexão é feito no âmbito das finalidades e dos objectivos do PFES, daí que tenhamos proposto a integração de uma nova problemática para que os mesmos adquirissem uma maior efectividade, segundo o nosso ponto de vista, uma vez que se encontravam desarticulados com os conteúdos por ele propostos.

Se no mesmo programa se afirma que “(...) não há autonomia do pensar que se constitua a partir do indiferentismo, ou sem enraizamento sócio-político-cultural” compreender-se-á a implicação e a profundidade de tal afirmação que se dobra, ironicamente, no seu próprio encalço. De facto, o homem não é um ser des-enraizado, destituído de uma língua, que já comporta em si valores, novas possibilidades de

⁷² José Marinho foi um dos estudiosos desta problemática universalidade/enraizamento da filosofia. Num texto intitulado “Universalismo falso e autêntico” afirma: “Uma longa tradição habituou-nos a pensar que a filosofia como universal, no sentido de independente das particularidades raciais e nacionais. Não nos choca ouvir falar de poesia portuguesa, literatura portuguesa, ou música portuguesa, mas cultura portuguesa e, principalmente, filosofia portuguesa, surpreende-nos e deixa-nos até suspeitosos” (2005:567).

vivência pessoal, social e cultural. Se não há autonomia do pensar sem a consciência de um enraizamento sócio-político-cultural, poderá haver um programa de ensino de filosofia sem a problematização desse mesmo enraizamento?

Cumprir à filosofia a missão de combater o totalitarismo, assumir ele dissimulados modos ou não, e de problematizar as ânsias de uma racionalidade tecno-científica sediada na operacionalidade imediata; cumprir-lhe, também, ser o exemplo de uma maior abertura a diferentes manifestações e modalidades de sentido. Deste modo, deve a “filosofia praticada” no Ensino Secundário ser o mais flagrante exemplo desta abertura e capacidade de problematização, de criação, de constante reformulação de si própria, tentando atender em cuidado a uma sociedade que nem sempre segue os caminhos da problematização crítica e do agir ético ou da espiritualidade, para recordar a terminologia de Agostinho da Silva.

Se deve a filosofia cuidar das diferentes formas de interpelar e compreender o mundo e até de contrariá-lo, por vezes, nas suas prioridades vociferantes e unilaterais⁷³, ela mesmo tem que reconverter o olhar para si própria e conceber-se de multifários e profundos modos, para que não seja, afinal, a mais contundente negação de si própria.

No fundo acreditamos que, pela educação em filosofia nas suas multirreferencialidades – entre as quais a “filosofia em Portugal” – contrárias a um discurso monolítico, os nossos sistemas educativos deixarão de ser prisioneiros de concepções estreitas quer de educação, como de ensino, como de filosofia, como do próprio *anthropos*, quantas vezes marcados pelos sistemas ideológicos, políticos e económicos vigentes. Foi neste sentido de amplificação dos próprios horizontes da filosofia e da sua presença no ensino que apresentámos a nossa proposta. Imbricadas nesta última estão algumas ideias nucleares, entre as quais, a consideração do professor de filosofia como o primeiro agente de compreensão da condição multirreferencial do filosofar, nunca devendo a sua *praxis* negar esta dinâmica originária presente inclusive nos milenares assombros do homem confrontado com a incomensurabilidade do mundo. Seguindo o horizonte deste espanto, simultâneo vínculo e descentração do homem em

⁷³ “A condição «anómala» da filosofia, as suas resistências a uma ideologia da finalidade (e da «empregabilidade», como hoje se diz) e da limitação do saber às competências tecnocientíficas e tecnoeconómicas, o facto de ela falar um «idioma» que não é o que triunfou em todo o lado tornaram-se um tópico obrigatório sempre que se fala das ameaças a que a filosofia está sujeita. Lyotard formulou uma vez a questão desta maneira: «Os alunos falam o idioma que lhes ensinou e lhes ensina ‘o mundo’, e o mundo fala a linguagem da velocidade, do prazer, do narcisismo, da competitividade, do sucesso. O mundo fala segundo a regra da troca económica, generalizada a todos os aspectos da vida, incluindo as afecções e os prazeres. Esse idioma é completamente diferente do idioma do discurso filosófico, é incomensurável em relação a ele” (Cf. Leiderfarb, 2007).

relação aos territórios semânticos, para nós, o ensino de filosofia não é concebível sem uma estreita ligação à actividade de investigação filosófica, independentemente do nível de ensino a que nos refiramos, tal como a cultura não pode estar alheia da sua experiência vivificante (experiência crítica). Redescobrimos, assim, ao longo do nosso percurso, com Agostinho da Silva e com o seu verbo tecido em desembaraçada oralidade, que a filosofia tem afinal uma heteronímia e vivencial condição, espírito de desintegração das ordens racionalistas que subsumem uma arquitectónica maciça mas afinal refractária de sentidos – este é, para nós, o testemunho da experiência filosófica reflexiva que deve ser vivenciado e recriado na sala de aula com os alunos do Ensino Secundário. Testemunha, assim, a actividade filosófica uma consciência aberta a uma *transfinitude* de sentidos que tornam a própria natureza ou condição da filosofia uma problemática indelével das *verdades de sangue* (Vergílio Ferreira) e das inquietudes do homem nas suas fundamentais interrogações.

O ensino de filosofia no Ensino Secundário deve ser autocrítico, consciente das suas limitações, sendo uma contínua acção de negação das frugais concepções de filosofia, dessas que José Marinho no seu texto “O problema da filosofia portuguesa” considera que não distinguem entre o que é acessível ao entendimento e o que é compreensível pela razão⁷⁴, não reconhecendo a radicalidade e o enraizamento de todo o pensar, pois como o mesmo afirma: “(...) a filosofia não é uma coisa, não é um ser, não é um objecto do pensar ou do julgar de qualquer género. É o próprio pensar radicado sempre na humana subjectividade. Assim ali onde cessamos de pensar, cessa a filosofia” (2007: 302).

Este é o trabalho que propomos integrar no Ensino Secundário: o testemunho de um pensamento que se encontra em ínvios e profundos caminhos que, não tendo, à partida, um mapeamento ou itinerário predefinido, lança-se à fatídica tarefa de construção de sentidos, solos móveis das arquitectónicas que erguemos contra o caos da incognoscibilidade. Sem dúvida que o “pensamento filosófico português” esteve à altura desse desafio, aliás, como tem vindo a estar. Resta-nos esperar que a prática de ensino de filosofia o reconheça brevemente.

Sem mais delonga, chegou a hora de, longe dos incrustados hábitos de dependência mental e das fugas estelares em relação ao tratamento da nossa identidade, atendermos

⁷⁴ “Aos pensadores ou escritores verdadeiramente lúcidos neste país foi recusado crédito pelos que confundem clareza com lucidez, por aqueles que, com muita ou pouca leitura filosófica e muito ou pouca ciência de informação, falham em distinguir o que é acessível ao entendimento e o que é pela razão compreensível” (Cf. Marinho, 2007:264).

ao enraizamento ontológico e axiológico de cada cultura⁷⁵ na sua singularidade, dispensando antagonismos artificiais de perspectivação e atendendo a um pensamento filosófico tão profundo quanto o pensamento português, vinculado ao seu carácter descentrado, como afirma Maria José Cantista⁷⁶, à sua condição fragmentária, dramática, aforística e ensaística, entregando a nossa reflexividade também a territórios de sentido que precedem e excedem o *campo habitual de trabalho* filosófico, não fosse o tácito a zona primordial e originária de sentido.

Gilbert Durand, criador do *Centro de pesquisa do imaginário*, em Grenoble, nos anos noventa, tomara, a este propósito, a cultura portuguesa como objecto dos seus trabalhos através de uma análise meticulosa das manifestações literárias, mitos, rituais, crenças populares e *eruditas*. Aberto aos plurais das manifestações culturais, encontrou Durand na cultura portuguesa uma cristalização no mito, no numinoso, no escatológico, na lenda e na arte⁷⁷. Afirma ele que, em termos de imaginário, a *bacia semântica* da cultura portuguesa traduz-se numa *paixão do numinoso*, uma fé inquebrantável no *além absoluto*⁷⁸. De algum modo, Durand também nos sensibiliza para a importância da consideração das *paisagens do imaginário* na consideração dos *plurais da psique* individual e cultural, sobretudo, se essa sensibilização decorrer no cerne da investigação científica, onde a vivacidade da inteligência e o fulgor da intuição não podem ser *apolineamente* anuladas. Do mesmo modo, na investigação filosófica, que é uma forma de investigação científica, as dimensões intuitivas, poéticas e imaginária devem ser consideradas na sua metodologia, quer nos refiramos ao trabalho de investigação, de

⁷⁵ “Um dos incontestáveis benefícios do existencialismo é ter contribuído para convencer os mais renitentes de que a filosofia é coisa situada. Não há humanidade sem mim. Enquanto eu viver, posso ser o mais obscuro dos homens, todas as potestades da terra e do céu ignorarão a humanidade enquanto me ignorarem e não me têm em conta. A humanidade cumpre-se em mim, começa e acaba em mim. Sou o primeiro e o último Adão, revestido de um sublime poder, que é a consciência, com tudo quanto ser consciente implica, desde a sensibilidade às mais altas formas de pensamento” (*Id., ibid.*:119).

⁷⁶ “Saudade e profecia marcam uma compreensão (des)centrada na ausência, nos antípodas do conhecimento de inspiração «positiva», de ostentação objectual, presentificadora” (Cantista, 1993: 28).

⁷⁷ “Durand, como todo o estrangeiro, não sabe que ao abordar a saga portuguesa das descobertas, os altos feitos do heroísmo navegador e guerreiro, os milagres, ingénuos ou «cultos», que ligam a nossa história ao forro lendário e maravilhoso da alma humana, está tocando em pontos de mórbida sensibilidade para ao português «culto» o qual, em geral, foi formado e educado, pelo menos do século XIX, num desprezo anticlerical, hiperpositivista e «progressista» pelas «velharias» e «crendices» da «superstição popular» e, já no nosso século, porque Salazar exaltou a história portuguesa, passou a considerar que a história portuguesa é um crime de que deve ter vergonha” (Freitas, 2000:14).

⁷⁸ “O imaginário português encontra-se, mais do que qualquer outro, sob o signo do além...” [...] Do mesmo modo todos os sonhos com asas de caravelas levantam voo na alma portuguesa: apostolado franciscano e mais tarde jesuíta, sonho grandioso do joaquimismo, cavalgada de cavaleiros que se tornaram marinheiros, passando para lá de Gibraltar, de Cabo Verde e da Boa Esperança, dando ao mundo os inesgotáveis mundos da aventura e do sonho, oferecendo-lhe – «até ao fim do mundo» de terra e de pedra – a esperança dos outros mundos e o eterno convite à viagem» (Durand, 2000:98-99).

divulgação e/ou ensino. Atenuar a pertinência deste caminho metodológico equivaleria, em termos filosóficos, a negar a contínua necessidade que o discurso racional apresenta ao recolocar-se, numa actualização constante de coordenadas, nas seus fugidias e provisórias fundações.

Decisivamente a ideia pícara segundo a qual os peninsulares nascem com uma incapacidade congénita quer para a investigação científica, como para o voo especulativo da filosofia (Sant'Anna Dionísio), ou com um espírito anti-filosófico (Adolfo Coelho), ou mesmo como pacientes de uma esterilidade lusitana em matéria filosófica (Sampaio Bruno), oposta às nossas tradições intelectuais (Antero de Quental) merece ser reavaliada. Seguindo a nossa proposta, pensamos que esta reavaliação muito mais pertinente se torna se for efectuada como contributo educacional para os jovens do Ensino Secundário, ajudando deste modo a encerrar a pantagruélica imprevidência com que culturalmente nos temos (auto)retratado.

Como Marinho, afirmamos que não há filosofia sem o vínculo interrogativo e autónomo do pensamento, tarefa intransferível e ingentemente solitária, *ainda que situada num contexto sócio-cultural, mas essa solidão, ao invés de expressar isolamento, é entregue ao cuidado da edificação do público, rumo a uma construção individual e social do espírito crítico*. Se essa construção é sempre marcada por uma ontologia quebrada pelo finito, pela insuficiência, por um *topos* mais perto do verbo literário do que do verbo racionalista, mais se avultam as razões da profundidade deste *finistérico pensar* que pelas variações dos seus trópicos (a)funda tragicamente a *palavra no rasto metafórico* do visível, do dizível, mas também do indecível e do inefável.

A filosofia é, assim, criação sempre projectada na imaginação da sua plenitude e, por isso, de algum modo, experiência saudosa do género humano. Mas não se pense que a saudade, nestes termos, é afinal um sentimento passivo, já que, outrossim, é a experiência contínua de desencontro consigo mesmo, o que, por sua vez, abalança o homem nos itinerários de uma busca infinda e trágica por si mesmo. A esta busca não é alheia a filosofia enquanto tal, seja na sua expressão alemã, anglosaxónica, ou na sua expressão *filomitista* portuguesa⁷⁹.

⁷⁹ Este termo é utilizado por Maria Helena Varela no sentido de realçar o culto do mito que existe na tradição cultural portuguesa: “O ensaísmo trágico de Eduardo Lourenço, parece em parte decorrer de sua própria tragicidade de ensaísta, *malgré lui*, como se esta posição de *metaxu* do pensamento português, entre o *mythos* e o *logos*, projectada no papel do crítico que tragicamente parece assumir, entre o sistema impossível e a *poiesis* estéril, o guindaste para um lugar/não lugar de indecidibilidade trágica, ao mesmo

7. BIBLIOGRAFIA

7.1. Bibliografia específica:

- AAVV (1995), *Álvaro Ribeiro e a Filosofia Portuguesa*, Lisboa: Fundação Lusíada.
- AAVV, *O pensamento e a obra de José Marinho e de Álvaro Ribeiro*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- BORGES, Paulo (2009), *Do finistérreo pensar*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- (2006), *Tempos de ser Deus*, Lisboa: Âncora Editora.
- (1992), “Agostinho da Silva” in *Logos. Enciclopédia Luso-brasileira de Filosofia*, Lisboa: Verbo.
- CALAFATE, Pedro (1999-a), “Apresentação” in *História do pensamento filosófico português*, Lisboa: Caminho, vol I.
- (1999-b) *História do pensamento filosófico português*, Lisboa: Caminho, vol I.
- CANTISTA, Maria José (1993) *Filosofia, hoje. Ecos no pensamento português*, Porto: Fundação Eng. António de Almeida.
- (1992), “Tendências dominantes da filosofia portuguesa do século XX: algumas achegas acerca da contribuição de José Marinho” in *Revista da Faculdade de Letras: Filosofia*, Porto: Flup, Série II, vol.IX.
- FERREIRA, João (1995), “Fundamentação da filosofia portuguesa” in AAVV, *Álvaro Ribeiro e a Filosofia Portuguesa*, Lisboa: Fundação Lusíada.
- GOMES, Pinharanda (2001), *Meditações Lusíadas*, Lisboa: Fundação Lusíada.
- (1992), *Entre a Teologia e a Filosofia*, Lisboa: Fundação Lusíada.
- LOURENÇO, Eduardo(2010), *O labirinto da saudade*, Lisboa: Gradiva.
- SILVA, Agostinho da (2003), *Textos Vários. Dispersos*, Lisboa: Âncora.
- (2000-a), *Ensaaios sobre cultura e literatura portuguesa e brasileira I*, Lisboa: Âncora, vol. I.
- (2000-b), *Ensaaios sobre cultura e literatura portuguesa e brasileira II*, Lisboa: Âncora, vol. II.
- (1999-a), “Sete cartas a um jovem filósofo” in *Textos e Ensaaios Filosóficos I*, Lisboa: Âncora, vol. I.
- (1999-a) *Textos e Ensaaios Filosóficos I*, Lisboa: Âncora, vol. I.
- (1999-b), *Textos e Ensaaios Filosóficos II*, Lisboa: Âncora, vol. II.
- MARINHO, JOSÉ (2007), *Filosofia Portuguesa e Universalidade da Filosofia*, Lisboa: IN-CM, vol. VIII.
- (2005) *Teixeira de Pascoaes. Poeta das origens e da saudade e outros textos*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- (1981), “Situação Portuguesa” in *Estudos sobre o pensamento português contemporâneo*, Lisboa: Biblioteca Nacional, pp. 162-164.
- (1976) *Verdade, condição e destino no pensamento filosófico português contemporâneo*, Porto: Lello & Irmão.
- MURCHO, Desidério (2003), *Renovar o Ensino de Filosofia*, Lisboa: Gradiva.
- NATÁRIO, Maria Celeste (1997), “Heterodoxia no pensamento português no final do século XIX e início do século XX” in *Rodrigues de Freitas: a obra e os contextos: Actas do Colóquio*, Porto: Universidade do Porto.

tempo que, inserido no fechamento de um pensar saudoso, na clausura de uma historicidade filomitista, mais do que logocêntrica, se debate na paradoxia de uma portugalidade sem mito, atada à pós-história de si mesmo, simultaneamente dentro e fora dela” (2002:41).

RIBEIRO, Álvaro (1943), *O problema da filosofia portuguesa*, Lisboa: Editorial Inquérito.
 TEIXEIRA, António Braz (1997), *Ética, Filosofia e Religião. Estudos sobre o Pensamento Português e Brasileiro*, Évora.
 -- (1993), *Deus, o Mal e a saudade*, Lisboa: Fundação Lusíada.

7.2. Bibliografia geral:

AAVV (1993), *Pensar a Cultura Portuguesa. Homenagem a Francisco da Gama Caeiro*, Lisboa: Edições Colibri.
 AAVV (2007-a), *Philosophie, une école de liberté*, dir. de Mofida Foucha, Paris:Unesco.
 AAVV (2007-b), *Revista Convergência Lusíada*, Rio de Janeiro: Real gabinete de leitura do Rio de Janeiro.
 AAVV (2008), *A razão apaixonada. Homenagem a Fernando Gil*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
 ALVES, Ângelo (2010), *A corrente idealístico-gnóstica do pensamento português contemporâneo. Antero, Pascoaes, Pessoa*, Porto: Estratégias criativas.
 ALARCÃO, Isabel(1996), *Formação reflexiva de professores*, Porto: Porto Editora.
 BOTELHO, Afonso; TEIXEIRA, António Braz (1986), *Filosofia da Saudade*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
 BOAVIDA, João; SCHIPPLING (2008), “A filosofia no Ensino secundário em Portugal: tradição, modernidade e pós-modernidade” in *Fragmentos de cultura*, Goiânia, n.7/8, vol.18.
 BOAVIDA, João (2010), *Educação Filosófica. Sete Ensaio*s, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
 -- (1991), *Filosofia – Do ser e do ensinar*, Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, Edição Policopiada.
 BRUNO, Sampaio(1999), *O encoberto*, Porto: Lello Editores.
 CANTISTA, Maria José (2005), “Prefácio” in Maria José Cantista; Maria Celeste Natário (coord.), *Repensar José Marinho. Comemoração do centenário do seu nascimento*, Porto: Campo das Letras.
 CANTISTA, Maria José; NATÁRIO, Maria Celeste (2005), *Repensar José Marinho. Comemoração do centenário do seu nascimento*, Porto: Campo das Letras.
 COIMBRA, Leonardo (2007-a), “A liberdade e o livre pensamento” in *Obras Completas*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, vol. IV.
 -- (2007-b), “A poesia e a filosofia moderna em Portugal” in *Obras completas*, Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, pp.217-220.
 COSSUTA, Frédéric (1998), *Didáctica da Filosofia*, Porto: Asa.
 COXITO, Amândio (1992), “Ainda o problema da Filosofia Portuguesa. Recordando Joaquim de Carvalho no centenário do seu nascimento” in *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra, n.º2.
 DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix (1992-a) ; *O que é a Filosofia?*, trad. de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz, São Paulo: Editora 34.
 -- (1992-b) *Conversações*, trad. de Peter Pál Pelbert, São Paulo: Editora 34.
 DEWEY, John (1995), *Democracia y educación*, trad. de Lorenzo Luzuriaga, Buenos Aires: Editorial Losada.
 DOMINGUES, Joaquim (1997), *Filosofia portuguesa para a educação nacional*, Lisboa: Fundação Lusíada.
 DURAND, Gilbert, *Imagens e reflexos do imaginário português*, trad. de Cristina Proença, Lima de Freitas, Jeannine Quintin e Ana Buescu, Lisboa: Hugim.
 ESCOLA, Joaquim, *Comunicação e Educação*, Porto: Afrontamento.
 FADIGAS, Nuno (2003), *Inverter a educação. De Giles Deleuze à Filosofia da Educação*, Porto: Porto editora.

- FERREIRA, Sílvia(2009), *Agostinho da Silva: Passos para a construção de uma comunidade por-vir*, Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Edição Policopiada.
- FREITAS, Lima de (2000), “Prefácio” in Gilbert Durand, *Imagens e reflexos do imaginário português*, trad. de Cristina Proença, Lima de Freitas, Jeannine Quintin e Ana Buescu, Lisboa: Hugin.
- GALA, Elísio (2009), “Repensar o problema da filosofia portuguesa. Álvaro Ribeiro, José Marinho e o Padre Manuel Antunes” in *Cadernos de Filosofia Extravagante*, Vila Viçosa: Serra d’Ossa Edições.
- GIL, Fernando (2008), *A razão apaixonada. Homenagem a Fernando Gil*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- (1978), “Apresentação” in *Revista de Filosofia e Epistemologia*, Lisboa: Editora Regra do Jogo.
- GRÁCIO, Rui, *Da educação*(1995), Da educação, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, vol.I.
- IZUZQUIZA, Ignacio (1982), *La clase de filosofia como simulación filosófica*, Madrid: Anaya.
- LADJALI, Cécile; STEINER, George (2005), *Elogio da Transmissão. O professor e o aluno*, trad. de Carlos Aboim de Brito, Lisboa: Dom Quixote.
- LEIDERFARB, Luciana (2007), “A escola contra a Filosofia” in *Expresso*, n.º 1785, 13 de Janeiro.
- MALHO, Levi, (1987), “Estratégias. Sobre o filosofar do filosofar” in *Revista da Faculdade de Letras: Filosofia*, Porto: Flup, Série II, Vol.4.
- MEIRINHOS, José (2008), “Escotistas portugueses dos séculos XIV e XV” in L.A de Boni et al. (org.), *Homenagem dos scotistas lusófonos*, Porto Alegre: Ed. EST.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1998), *Elogio da Filosofia*, trad. de António Braz Teixeira, Lisboa: Guimarães Editores.
- MOLDER, Maria Filomena(2007), “A inactualidade produtiva do conceito benjaminiano de crítica” in AAVV, *A razão apaixonada. Homenagem a Fernando Gil*, Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- NATÁRIO, Maria Celeste(2008), *Entre Filosofia e Cultura*, Sintra: Zéfiro.
- ORTEGA Y GASSET, José (2005), *Meditaciones del Quijote*, Madrid: Alianza Editorial
- (1976), *¿Qué es la filosofía?*, Madrid: Revista de Occidente.
- PAIM, António, *As Filosofias Nacionais*, Edição Policopiada.
- PASCOAES, Teixeira(1986), “O espírito lusitano ou o saudosismo” in Afonso Boltelho; António Brás Teixeira, *Filosofia da Saudade*, Lisboa: Imprensa Nacional –Casa da Moeda.
- (1978) *A arte de ser português*, Lisboa: Edições Roger Delraux.
- PATRÍCIO, Manuel Ferreira (1996), *O messianismo de Teixeira de Pascoaes e a educação dos portugueses*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- PEREIRA, Paula Cristina (2008), “Agostinho da Silva: uma poética construção da existência” in *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Universidad del Zulia: CESA-FCES, Julio-Septiembre.
- (2007) *Do sentir e do pensar. Ensaio para uma antropologia de matriz poética*, Porto: Afrontamento.
- PESSOA, Fernando (1988), *Mensagem*, Porto: Nova Renascença.
- PIMENTEL, Manuel Cândido (2008) “O mito de Portugal nas suas raízes culturais” in *Percursos de Interculturalidade*, Lisboa: Acidi.
- PINHO, Romana Valente (2006), *Religião e metafísica no pensar de Agostinho da Silva*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- QUADROS (1989), António, *A ideia de Portugal na literatura portuguesa dos últimos cem anos*, Lisboa: Fundação Lusíada.
- RIBEIRO, Álvaro(1955), *A arte de Filosofar*, Lisboa: Portugalia.

- (1943), *O problema da filosofia portuguesa*, Lisboa: Editorial Inquérito.
- RUSSEL, Bertrand (1996), *Os problemas da Filosofia*, trad. de António Sérgio, Coimbra: Almedina.
- SANTOS, Delfim (1946), *O pensamento filosófico em Portugal, Separata do livro Portugal*, Lisboa: Edição do SNI.
- SILVA, Agostinho (1998), *Vida conversável*, Lisboa: Assírio e Alvim.
- SILVA, Tomás Tadeu (2000), *Teorias do currículo. Uma introdução crítica*, Porto: Porto Editora.
- SOUSA, Eudoro (2000), *Origem da mitologia e da poesia e outros ensaios*, Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- SOVERAL, Eduardo Abranches (1999), “Agostinho da Silva: um Homem de Deus” in Pedro Calafate, *História do Pensamento Filosófico Português*, Lisboa: Caminho, Vol V, Tomo 1.
- (1990), “A situação de Amorim Viana (1822-1901) na História da Filosofia Portuguesa” in *Revista da Faculdade de Letras: Filosofia*, Porto: Flup, série II, vol. VII.
- TEIXEIRA, António Braz (2009), *A experiência reflexiva. Estudos sobre o pensamento luso-brasileiro*, Sintra: Zéfiro.
- (1997) “Prefácio da 2.^a edição” in António Paim (2007), *As Filosofias Nacionais*, Edição policopiada.
- UNAMUNO, Miguel de (2008), *Portugal, Povo de Suicidas*, trad. de Rui Caeiro, Lisboa: Letra Livre.
- VARELA, Helena (2002), *Conjunções filosóficas Luso-brasileiras*, Lisboa: Fundação Lusíada.
- (2001), *Microfilosofia(s) Atlântica(s)*, Braga: Edições APPACD.

7.3.Webgrafia:

- AURÉLIO, DIOGO PIRES (2006), “O vírus” in *Diário de Notícias*, página consultada a 15 de Maio de 2011, pelas 15:39, http://esfrldephilosofia.no.sapo.pt/Tx_virus.pdf.
- CALAFATE, Pedro (2011), “A disciplina de filosofia em Portugal e o seu ensino nas universidades portuguesas”, página consultada a 5 de Julho de 2011, pelas 8:30, http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12482088682351511865846/203034_3.pdf.
- DELORS, Jacques (dir.) (1991), *Educação. Um Tesouro a descobrir. Relatório para a Unesco da comissão internacional sobre Educação para o século XXI*, página consultada a 5 de Fevereiro de 2011, pelas 7:30, <http://unesdoc.unesco.org/images/0010/001095/109590por.pdf>.
- EPIFÂNIO, Renato (2011), “De José Marinho a Eduardo Lourenço e Miguel Real, passando por Álvaro Ribeiro e Agostinho da Silva – breve reflexão sobre o nosso atraso”, página consultada a 2 de Janeiro de 2011, http://www.eduardolourenco.com/6_oradores/oradores_PDF/Renato_Epifanio.pdf.
- LOBO, Rui, “a cultura portuguesa é um problema filosófico”, página consultada a 18 de Agosto de 2011, pelas 9:00, http://www.cpihts.com/PDF07/A%20cultura%20portuguesa%20como%20problema%20filos%C3%B3fico_RLopo.pdf.
- TOZZI, Michel (2011-a), «Une approche par compétences en philosophie », página consultada a 13 de Março de 2011, pelas 9:30, <http://www.philotozzi.com/2011/03/une-approche-par-competences-en-philosophie/>.

-- (2011-b)“Qu’est-ce qu’une pratique philosophique ?, página consultada a 07 de Março de 2011, pelas 15 :00,
www.philotozzi.com/2009/07/qu%e2%80%99est-ce-qu%e2%80%99une-pratique-philosophique/.

7.4. Material audio-visual:

MATTOS, João Rodrigo (2004), *Agostinho da Silva – um pensamento vivo*, Porto: Alfândega filmes.

SILVA, Agostinho(2006), *Conversas vadias (DVD)*, Porto: Alfândega Filmes, vol.I, II, III, IV, V.

ANEXOS



ESCOLA SECUNDÁRIA/3 AURÉLIA DE SOUSA

QUESTIONÁRIO

1. Considera que a acção lectiva da professora estagiária foi importante no seu percurso ensino-aprendizagem no âmbito da disciplina de Filosofia?

Sim x

Não

2. Porquê?

A professora estagiária conseguiu despertar o meu interesse (e penso que também o da turma) pelas temáticas da filosofia, e também foi bastante esclarecedora nas aulas que leccionou, apesar de estas aulas se tratarem de uma primeira abordagem.

3. Indique quais foram os aspectos que mais apreciou e aqueles que menos apreciou no desempenho da professora estagiária.

O facto de a professora estagiária recorrer a casos do mundo actual para leccionar a matéria foi, na minha opinião, o aspecto mais importante e também o que mais apreciei. Não houve, para mim, aspectos negativos no desempenho da professora, que sejam relevantes.

4. Se tivesse que avaliar a Conferência Interdisciplinar "A reprodução Humana assistida: Questões bioéticas" a que assistiu que classificação atribuiria?

Não Satisfaz

Satisfaz

Satisfaz Bastante x

Grata pela colaboração!
A professora estagiária,

Silvia Ferreira



ESCOLA SECUNDÁRIA/3 AURÉLIA DE SOUSA

QUESTIONÁRIO

1. Considera que a acção lectiva da professora estagiária foi importante no seu percurso ensino-aprendizagem no âmbito da disciplina de Filosofia?

Sim ☒

Não ☐

2. Porquê?

Proporcionou-me uma abordagem diferente à matéria, de uma maneira mais básica, isto é, procurou entender primeiro o mesmo tema com relação aos valores éticos e cívicos - mas o conteúdo a ler é muito bom, como temas de debates e o conteúdo como as aulas filosóficas.

3. Indique quais foram os aspectos que mais apreciou e aqueles que menos apreciou no desempenho da professora estagiária.

Um dos aspectos que mais apreciei, em conjunto com a sua organização, foi o dinamismo da aula. Não apenas o decorrer, com o mesmo tema, mas a diversidade de aplicações, uma mais uma, pela maneira como a matéria é apresentada, aliado à reactividade no debate de sempre de alguns alunos, uma mais uma, com a sua medida.

4. Se tivesse que avaliar a Conferência Interdisciplinar "A reprodução Humana assistida: Questões bioéticas" a que assistiu que classificação atribuiria?

Não Satisfaz ☐

Satisfaz ☒

Satisfaz Bastante ☐

que o meu conhecimento da matéria foi crescendo ao longo da aula. Um dos aspectos que apreciei bem que a professora p... a perspectiva dos alunos, pe... muito pouco filosófica que se... um por, por vezes, estas são... bastante pertinentes.

Grata pela colaboração!

A professora estagiária,

Sílvia Ferreira



ESCOLA SECUNDÁRIA/3 AURÉLIA DE SOUSA

QUESTIONÁRIO

1. Considera que a acção lectiva da professora estagiária foi importante no seu percurso ensino-aprendizagem no âmbito da disciplina de Filosofia?

Sim ☒

Não ☐

2. Porquê?

A professora conseguiu focar os alunos na disciplina ao ~~us~~ utilizar a tecnologia, mostrando vídeos, power-points e imagens. Foram aulas bastante interessantes e que me ajudaram a entender melhor a disciplina.

3. Indique quais foram os aspectos que mais apreciou e aqueles que menos apreciou no desempenho da professora estagiária.

Os aspectos ~~que~~ que eu mais apreciei foram o facto de a professora lidar com classe e com trabalhos e mostrar várias situações filosóficas utilizando a tecnologia.

Na minha opinião, não houve nenhum aspecto menos apreciado.

4. Se tivesse que avaliar a Conferência Interdisciplinar "A reprodução Humana assistida: Questões bioéticas" a que assistiu que classificação atribuiria?

Não Satisfaz ☐

Satisfaz ☒

Satisfaz Bastante ☐

Grata pela colaboração!
A professora estagiária,

Sílvia Ferreira



ESCOLA SECUNDÁRIA/3 AURÉLIA DE SOUSA

QUESTIONÁRIO

1. Considera que a acção lectiva da professora estagiária foi importante no seu percurso ensino-aprendizagem no âmbito da disciplina de Filosofia?

Sim ☒

Não ☐

2. Porquê?

Porque na metodologia das disciplinas é a professor
que fornece o eixo, e assim, neste caso as
duas tiveram uma experiência diferente,
no sentido positivo, e motivou mais a aprendizagem,
pois as aulas são mais dinâmicas e
interessantes.

3. Indique quais foram os aspectos que mais apreciou e aqueles que menos apreciou no desempenho da professora estagiária.

A mais ver, relativamente ao desempenho
da professora Sílvia Ferreira, os aspectos
mais importantes se destacam são: aulas
dinâmicas, bastante abertas às novas
tecnologias, transmissão para as aulas
de excelente vocabulário, explicações de
matéria "simples" (já me refiro a este ponto,
o que pretendo dizer é: se a matéria é explicada
de uma forma, se é de fácil compreensão) aspectos
negativos: às vezes a professora está um pouco nervosa.

4. Se tivesse que avaliar a Conferência Interdisciplinar "A reprodução Humana assistida: Questões bioéticas" a que assistiu que classificação atribuiria?

Não Satisfaz ☐

Satisfaz ☐

Satisfaz Bastante ☒

Grata pela colaboração!
A professora estagiária,

Sílvia Ferreira

CONTEÚDOS	PRÉ-REQUISITOS	OBJECTIVOS E COMPETÊNCIAS	ESTRATÉGIAS E RECURSOS	AValiação	BIBLIOGRAFIA	TEMPO
		▪Problematizar a possibilidade da “filosofia em Portugal” poder contribuir ou não para um alargamento dos horizontes da própria filosofia. Em termos mais gerais: ▪Desenvolver a nível oral e escrito as capacidades de análise, síntese e desenvolvimento. ▪Promover um aprofundamento crítico e filosófico da língua portuguesa. ▪Desenvolver capacidades de problematização, de conceptualização e de argumentação. Ao nível atitudinal: ▪Promover uma atitude intercultural. ▪Promover uma relação crítica com a identidade cultural própria. ▪Promover atitudes de acolhimento em relação aos diferentes modos de pensamento e de existência.			▪RIBEIRO, Álvaro(1955), <i>A arte de Filosofar</i>, Lisboa: Portugalia. ▪-- (1943), <i>O problema da filosofia portuguesa</i>, Lisboa: Editorial Inquérito. ▪SANTOS, Delfim(1946), <i>O pensamento filosófico em Portugal, Separata do livro Portugal</i>, Lisboa: edição do SNI. ▪SOVERAL, Eduardo Abranches (1999), “Agostinho da Silva: um Homem de Deus” in Pedro Calafate, <i>História do Pensamento Filosófico Português</i>, Lisboa: Caminho, Vol V, Tomo 1. ▪VARELA, Helena (2002), <i>Conjunções filosóficas Luso-brasileiras</i>, Lisboa: Fundação Lusíada. [...]	

Fundamentação científica

Este bloco de oito aulas de noventa minutos pretenderá, fundamentalmente, problematizar a existência ou não existência de um pensamento filosófico português como uma questão eminentemente filosófica. No fundo, esta mesma problemática poderá ser formulada do seguinte modo: será a filosofia acção enraizada “num aqui e num agora” ou é acção universal? Fará sentido esta dicotomia excludente? Desenvolveremos e problematizaremos, com os alunos, a ideia a partir da qual se defende que a filosofia é, afinal, uma “actividade” enraizada num contexto espaço-temporal e histórico-cultural, não implicando tal a negação da sua universalidade, antes constituindo-se como *condição sine qua non* da própria condição.

Com a análise de excertos da obra *Sete cartas a um jovem filósofo*, os alunos contactarão directamente quer com o pensamento de Agostinho da Silva, quer já com uma iniciação a uma concepção mais lata do próprio exercício filosófico. Os textos permitirão a consideração e aprofundamento de uma nova concepção de racionalidade, distinta do molde tecnológico-científico no sentido estrito, outrossim, aberta à pluridimensionalidade do pensamento. Esta singular concepção de filosofia, tão íntima do filosofar *em português*, configura o homem como ser finito, cuja razão não é, afinal, *a terra natal da verdade*, parafraseando José Marinho, mas uma via *metódica (enquanto caminho)* para uma aproximação mais legítima a certezas que, longe de se constituírem como verdades, são, antes, *portos de chegada provisórios* compartilhados pelo homem para uma existência cada vez mais edificante no seu sentido existencial e comunitário.

Esta via aberta de racionalidade corresponde, no fundo, ao que depois da *Renascença Portuguesa* se denominou como “razão de expressão portuguesa”, mais tarde, *razão atlântica* (Paulo Borges), *heterologos* (Maria Helena Varela), razão córdica, *pensamento sentinte*, anunciando um modo de filosofar específico, o português, que ao invés de se precipitar, como muitos pensam, na arbitrariedade, no jogo de palavras, no amor do confuso ou do barroco, assume-se, pelo contrário, como uma transfiguração da própria filosofia (que a restante Europa só conheceu fundamentalmente com a crise da ciência moderna) aberta à pluridimensionalidade das manifestações de pensamento, como à multirreferencialidade de sentidos possíveis para o mundo.

A filosofia, assim entendida, implica uma atitude de humildade e de sageza no reconhecimento da ignorância humana relativamente às suas questões mais decisivas, constituindo-se essa fragilidade, por outro lado, uma potência criadora. O filósofo autêntico será aquele que, reconhecendo a sua ignorância, problematiza-a num itinerário de auto-superação e de abertura às diversas faculdades humanas, como às diferentes manifestações de sentido, nunca repudiando ou desconsiderando o que lhe é *outro*.

O reconhecimento da fragilidade e do enraizamento pelo filosofar não fragiliza a actividade filosófica, antes pelo contrário, confronta-a com os erros que ao longo da sua história confirmou: os seus fechamentos racionalistas, a sua pretensa posse de absoluto e a sua tendência para substancializar em respostas pretensamente definitivas aquilo que deve ser tão-somente procura e carência de sabedoria.

Doravante, a filosofia definir-se-á pela liberdade de pensamento, mas de um pensamento que não fuja, pela obstinação das suas abstracções, da potência inesgotável e problemática da vida, assumindo um caminho de fecundação pelas dúvidas mais do que pelas certezas maciças de uma razão modernista.

A filosofia, no seu inalienável pendor prático e ético, segundo Agostinho da Silva, deve estar votada à criação de uma ordem social comunitária e política cada vez mais justa, promovendo, em cada pessoa, a criação de um pensamento próprio que corresponda a uma existência autêntica no mundo – é deste modo que Agostinho da Silva considerará que a *filosofia* ou “serve” para viver ou não “serve” para *coisa* alguma.

Em suma, este conjunto de nove aulas terá como objectivo: a) a consideração da existência de um pensamento filosófico português, muito embora tal ainda não seja totalmente reconhecido na contemporaneidade; b) a complexidade e originalidade da filosofia entendida como um *modo de vida*, em Agostinho da Silva, em termos particulares, e na “filosofia em Portugal”, em termos gerais; c) a concepção peculiar da “razão córdica” expressa pelo pensamento português e as respectivas implicações na definição e reconfiguração da própria filosofia.

Fundamentação pedagógico-didáctica

[em educação] “Não há estátuas a adorar; há seres a promover. E um abismo separa estes universos”

Álvaro Gomes, 2004:43.

“(…) do ponto de vista do educando, os momentos da praxis axiológica quanto à vida como valor culminante em três verbos: *ver*, *sentir*, *querer* (a que acrescentaríamos, do ponto de vista de educador, quanto ao momento da promoção, *amar*).”

Maria da Conceição Azevedo, 2006:118.

Neste bloco de oito aulas, relativamente às estratégias pedagógico-didácticas defendemos, uma diversificação de estratégias e recursos cuidadosamente pensados de acordo com cada “unidade de vida” que é aula.

A explicitação teórica deve ser articulada com o diálogo orientado¹. Consideramos que a exposição teórica de conteúdos é um momento fundamental da aula, mas deve ser sempre pensado em articulação com o diálogo e com a motivação dos alunos. De facto, o professor deve ser fundamentalmente um comunicador quando expõe, explicita, dialoga e problematiza os conteúdos. É importante que nesta explicitação o professor possa promover uma relação educacional (não meramente um processo de ensino-aprendizagem) em que os momentos de “escuta” do outro adquiram filosófica preponderância, sendo que o “outro” possa ser o professor em certos momentos, como o aluno, em outros. Pretendemos, assim, com a nossa acção educacional ir para além de um horizonte estritamente escolar, abrindo possibilidades no âmbito ético e comunitário. Nesse momento, mais do que estarmos a cumprir um objectivo

¹ Não defendemos que o ensino deve estar *ao gosto subjectivista dos alunos* pois o seu gosto subjectivista pode não ser o mais urgente para eles mesmos (entenda-se que estamos no campo da possibilidade). Educar não é educar a gosto, por tal evitamos qualquer concepção lúdica do momento educacional, para nós esse momento é um momento criativo, o que é diferente de ser lúdico. A aula de Filosofia, na senda de Ignacio Izuzquiza, deve ser um laboratório de conceitos (Cf. 1989, pp.44-45) onde o aluno experiencia o acontecimento do conhecimento, pois ele não é um dado, mas algo que se constrói relacionalmente, o que não quer dizer que seja de índole relativista, ou dependa exclusivamente dos indivíduos. Este trabalho será o trabalho de uma *luta* contra a *clausura semântica* (Cf. termo em. Cossuta, 1998, p.57), a nossa própria como a dos outros

Assim, nas aulas de filosofia deve acontecer o cultivo de uma *implicação pessoal* no conhecimento e na experiência do conhecer algo que Michel Tozzi, pensador que se dedica à didáctica filosófica, refere num dos seus textos:“(…) il nous semble pouvoir dire qu’une personne qui porte authentiquement (implication personnelle le questionnement du sens de son existence et des valeurs qui permettent de s’y orienter), tente d’élucider le rapport au monde et à soi de la condition humaine, en admettant d’examiner critiquement ses représentations premières, et en tentant d’apporter une réponse qui fait appel à sa raison, entre dans une pratique à visée philosophique” (Cf. 2010:1).

pedagógico-didático, estamos já no âmbito mais amplo e profundo das finalidades previstas pelo programa de ensino de filosofia do Ensino Secundário.

Defendemos também a utilização de material próprio, construído pelo professor, de modo a que ele possa ser um exemplo de autonomia e de implicação pessoal no conhecimento filosófico, devendo assumir uma postura crítica relativamente aos manuais escolares e às informações por eles veiculadas que, como sabemos, nem sempre estão correctas.

Cada aula deverá constituir-se como um trabalho de criação de discursos e sentidos em conjunto, momento dialógico, tendo presentes algumas considerações do pensador Ignacio Izuzquiza que concebe a aula de filosofia como um *laboratório conceptual*². É deste modo que, em cada caso, a turma será considerada um sujeito colectivo, porquanto desde o início do nosso trabalho de leccionação que compreendemos, de facto, o que significa a expressão “almas ou espíritos de grupo”, todavia, ao tomarmos a turma como um *sujeito colectivo*, isso não implicará, certamente, que devamos ignorar cada um em si mesmo, pelo contrário.

Os documentos audio-visuais são um bom recurso e/ou estratégia e, no caso da problemática em questão, dispomos de um bom número de materiais de boa qualidade sobre a vida e obra de Agostinho da Silva. Os materiais audio-visuais são também um bom elemento de motivação dos alunos para a problematização das questões/conteúdos³ em causa, promovendo-se, assim, uma *educação do olhar e do ver*, tendo em conta a sobeja influência que os *mass media* exercem sobre a capacidade de análise e interpretação de imagens por parte dos alunos (bem como de todos nós, aliás)—verificámos ao longo das nossas regências que os alunos não estão habituados a tomar

² A este propósito: “Sin embargo, parece gratuito afirmar que el alumno debe plantearse los mismos problemas que se han planteado los filósofos. Ello supone, en realidad, un gran nivel intelectual que, a veces, está lejos de alcanzar. Con todo, el trabajo de la clase de filosofía debe apuntar a la consecución de ese nivel intelectual. Por ello tiene una gran importancia que el alumno aprenda a trabajar con los propios que él tiene planteados y, al mismo tiempo, simule las estrategias de resolución de los problemas tal como se plantean en el trabajo de los grandes pensadores. Comenzar con elevados planteamientos teóricos puede ser frustrante y no producir resultado ninguno. Sin embargo, comenzar con los problemas que el alumno tiene y que puede entender y proseguir con los problemas de los grandes filósofos, adecuadamente traducidos (nunca trivializados), es un camino eficaz de aprendizaje. Solamente desde ese comienzo puede llegarse a un final importante. Y es un camino que no dista mucho del que han recorrido los pensadores mas originales, que llegaron a dominar lo obvio para construir, sobre las obviedades, perspectivas geniales” (Cf. Izuzquiza, 1989: 43-44:)

³ Não concordamos em absoluto com esta terminologia já que conteúdos supõem contentores e um agente que deposite os conteúdos nos contentores – a analogia é perversamente familiar (Escola Tradicional); todavia, por uma questão de eficácia prática, consideramos que não é este o momento de desenvolvermos uma reflexão aprofundada sobre o assunto. Fica somente a nota.

um *clip* de vídeo como um documento narrativo, onde há sentidos e intencionalidades que urgem ser des(en)cobertos e abordados de um modo crítico.

A par de toda a panóplia de recursos e estratégias que o professor pode utilizar (sempre de modo crítico), é indispensável um uso correcto, cuidado e aprofundado da língua portuguesa, corrigindo-se, oportunamente, os alunos sempre que necessário. O professor deve fomentar, para além disso, um aprofundamento filosófico da língua, criando-lhes (aos alunos) a necessidade da escolha exacta de um termo para um determinado contexto – no fundo, entendendo a filosofia também como “o cuidado pela palavra/sentido”.

Em suma, optámos, neste bloco de oito aulas, pela explicitação teórica – não é possível a perspetivação de um processo educativo sem exposição e problematização teórica de conteúdos; diálogo orientado – consideramos que o processo de apreensão e criação de conhecimento é fundamentalmente um processo dialógico; momentos de análise, síntese e problematização – serão fomentadas e avaliadas as capacidades de memória, imaginação e de desenvolvimento discursivo (oral e escrito) dos alunos; momentos de conceptualização e argumentação; material didáctico e pedagógico construído pelo professor e material audio-visual. Admitimos que outras estratégias podem ser utilizadas já que no fundo variam consoante a especificidade e necessidades de cada turma.

Bibliografia nuclear da planificação:

- CANTISTA, Maria José (1992), “Tendências dominantes da filosofia portuguesa do século XX: algumas achegas acerca da contribuição de José Marinho” in *Revista da Faculdade de Letras: Filosofia*, Porto: Flup, Série II, vol.IX.
- MARINHO, JOSÉ (2007-a), *Filosofia Portuguesa e Universalidade da Filosofia*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- (1981), “Situação Portuguesa” in *Estudos sobre o Pensamento Português Contemporâneo*, Lisboa: Biblioteca Nacional, pp. 162-164.
- SILVA, Agostinho da (1999-a), “Sete cartas a um jovem filósofo” in *Textos e Ensaios Filosóficos I*, Lisboa: Âncora, vol. I, pp. 231-285.
- (1999-b), *Textos e Ensaios Filosóficos I*, Lisboa: Âncora, vol. I.
- (1999-c), *Textos e Ensaios Filosóficos II*, Lisboa: Âncora, vol. II.

Bibliografia geral da planificação:

- AZEVEDO, Maria da Conceição(2006), *A luz viva da morte*, Vila Real: Edição do autor.
- COIMBRA, Leonardo(2007-a), “A liberdade e o livre pensamento” in *Obras Completas*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, vol. IV.
- 2007-b, “A poesia e a filosofia moderna em Portugal” in *Obras completas*, Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- COSSUTA, Frédéric (1998), *Didáctica da Filosofia*, Porto: Asa.
- GOMES, Álvaro (2004), *A escola*, Porto: Porto Editora.
- IZUZQUIZA, Ignacio (1982), *La clase de filosofia como simulación filosófica*, Madrid: Anaya.
- PEREIRA, Paula Cristina (2008), “Agostinho da Silva: uma poética construção da existência” in *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Universidad del Zulia: CESA-FCES, Julio-Septiembre.
- (2007) *Do sentir e do pensar. Ensaio para uma antropologia de matriz poética*, Porto: Afrontamento.
- RIBEIRO, Álvaro(1955), *A arte de Filosofar*, Lisboa: Portugália.
- (1943), *O problema da filosofia portuguesa*, Lisboa: Editorial Inquérito.
- SANTOS, Delfim(1946), *O pensamento filosófico em Portugal, Separata do livro Portugal*, Lisboa: Edição do SNI.

SOVERAL, Eduardo Abranches (1999), “Agostinho da Silva: um Homem de Deus” in Pedro Calafate, *História do Pensamento Filosófico Português*, Lisboa: Caminho, Vol V, Tomo 1.

VARELA, Helena (2002), *Conjunções filosóficas Luso-brasileiras*, Lisboa: Fundação Lusíada.

Webgrafia da planificação:

TOZZI, Michel, “Qu’est-ce qu’une pratique philosophique ?:

[www.philotozzi.com/2009/07/qu%e2%80%99est-ce-qu%e2%80%99une-pratique-](http://www.philotozzi.com/2009/07/qu%e2%80%99est-ce-qu%e2%80%99une-pratique-philosophique/)

[philosophique/](http://www.philotozzi.com/2009/07/qu%e2%80%99est-ce-qu%e2%80%99une-pratique-philosophique/), página consultada no dia 7 de Março de 2011, pelas 15:00.

Material audio-visual:

MATTOS, João Rodrigo (realizador), *Agostinho da Silva – um pensamento vivo*, Porto: Alfândega filmes.

SILVA, Agostinho(2006), *Conversas vadias (DVD)*, Porto: Alfândega Filmes, vol. I, II, III, IV, V.

AVALIAÇÃO DO DISCURSO ORAL								
Data:			Turma:					
Número	Nome	Riqueza do vocabulário	Clareza	Rigor	Profundidade	Pertinência	Capacidade de síntese	Capacidade de desenvolvimento
N.º1								
N.º2								
N.º3								
N.º4								
N.º5								
N.º6								
N.º7								
N.º8								
N.º9								
N.º10								
N.º11								
N.º12								
N.º13								
N.º14								
N.º15								
N.º16								
N.º17								
N.º18								
N.º19								
N.º20								
N.º21								
N.º22								
N.º23								
N.º24								
N.º25								
N.º26								

Escala: Mau = - - -. Insuficiente = - . Suficiente = +. Bom = ++. Excelente = +++ .

Data:				Turma:		AVALIAÇÃO DO DISCURSO ESCRITO				
Número	Nome	Riqueza do vocabulário	Clareza	Rigor	Profundidade	Pertinência	Capacidade de síntese	Capacidade de desenvolvimento	Ortografia	Sintaxe
N.º1										
N.º2										
N.º3										
N.º4										
N.º5										
N.º6										
N.º7										
N.º8										
N.º9										
N.º10										
N.º11										
N.º12										
N.º13										
N.º14										
N.º15										
N.º16										
N.º17										
N.º18										
N.º19										
N.º20										
N.º21										
N.º22										
N.º23										
N.º24										
N.º25										
N.º26										

Escala: Mau = - - . Insuficiente = - . Suficiente = +. Bom = ++. Excelente = +++.

Data:		Turma:	OBSERVAÇÃO DE ATITUDES, VALORES E DIMENSÃO ÉTICA			
Número	Nome	Iniciativa de Participação	Capacidade de apaziguamento de conflitos	Tendência para perturbar o ambiente propício à aprendizagem	Cooperação e ajuda em relação aos colegas	
1						
2						
3						
4						
6						
7						
8						
9						
10						
11						
12						
13						
14						
15						
17						
18						
19						
20						
21						
22						
23						
24						
25						
26						
27						

Escala: NV = Não se Verifica. V = Verifica-se. VF = Verifica-se fortemente.