

## FILOSOFIA HOJE: PORQUÊ E PARA QUÊ? •

1. Repor, hoje, a questão da filosofia — ela urge por toda a parte e nos mais diversos quadrantes sócio-culturais — é algo sintomaticamente esperançado\*.

Sermos capazes de parar e reflectir em torno desta interrogação significa audácia, coragem para remexer em assuntos, ou há muito guardados no baú das velharias mítico-religiosas, ou tidos como já resolvidos, de uma vez para sempre, por um saber ostentador, superficial, que tudo desventra e decifra — que tudo traz à superfície —, à mostrabilidade empírica e ou evidentemente racional, numa objectividade reificadora, imediata e frontalmente intuída.

Refiro-me obviamente ao tipo de racionalidade consagrado pela modernidade, cujas sequelas ainda se fazem sentir nesta época *post*, tardia, eminentemente crepuscular que nos foi dado — felizmente — viver, e à qual (modernidade) a própria filosofia não escapou. Protagonizou-a, em larga medida.

Neste sentido, os vaticínios hegelianos relativamente aos tempos que lhe sucederiam, parecem ter-se cumprido. Se se rompe com a síntese — dissera Hegel —, se o presente abdicar da reconciliação, instalar-se-á o reino da desorientação e fragmentariedade, a particularização insignificativa, a pura agitação imediata e entrópica. O saber não será tal, e o amor degradar-se-á em puro ímpeto irracional, emoção desorientada, vontade sem rumo.

---

\* Texto da conferência proferida no acto de abertura do Encontro Nacional de Professores de Filosofia, subordinado ao tema *A filosofia face à cultura tecnológica*, organizado pela Associação de Professores de Filosofia na Aula Magna da Reitoria da Universidade de Lisboa, em 22 e 23 de Janeiro de 1988.

Talvez, por isso mesmo, o saber filosófico se encontre, hoje, numa encruzilhada crítica, discernente, numa controvérsia a todos os títulos salutar, repondo a questão do *tema* ou fundamento: Questão «in-sistente», transhistórica, que inovadoramente se repete. Com efeito, o tema da filosofia é perene, E quando falo de perenidade, não quero dizer que haja uma filosofia perene e outra (ou outras) que o não sejam. A perenidade é por mim entendida como *a compreensão da relação entre história e filosofia*. Na medida em que ambas se não confundem nem identificam (embora se relacionem intimamente), o realmente perene não é nem o histórico da filosofia, nem o filósofo da história, mas sim o *filósofo da história da filosofia*.

Enquanto actividade livre do homem, a filosofia é transhistórica (muito embora o resultado formal dessa actividade — conjunto sistematizado de proposições — se plasme historicamente).

Compreender a perenidade da filosofia equivale a superar a compreensão meramente «situacional» da história, mais concretamente, da história da filosofia. A história é «situação», mas como situação de liberdade. E só assim surge a compreensão filosófica da história: nesse saber que, atravessando os planos histórico e cultural, se dirige, por um lado ao núcleo livre do existir humano e, por outro lado, ao tema ou fundamento transcendental. Quero dizer: compreender filosoficamente a história (também a história da filosofia) é encontrar a liberdade na sua conjugação com o fundamento. Fundamento que se não deixa possuir (como no caso do objecto de qualquer ciência aperativa); que se não deixa resolver em qualquer teoria; que se não dá actualmente, num só «golpe de vista» (numa *sképsis*, na acepção heideggeriana do termo), seja ela o facticamente intuído, ou o mentalmente objectalizado. Esta transcendentalidade do saber filosófico relativamente ao contexto histórico-cultural significa portanto que, quer o fundamento,, quer o saber que o busca, se não esgotam em qualquer aculturação. Enquanto busca discursivo-racional, enquanto heurística «dis-corrente», a filosofia tem um começo histórico (surge na Grécia) e desenrola-se historicamente sob a forma de um conjunto de sistemas ou universos de sentido. Mas a filosofia — na sua história —• é de tal índole que nenhum destes sistemas se fecha ou completa de um modo cabal Se isso acontecesse, então os sistemas filosóficos seriam essencialmente históricos, não escapando à sorte da caducidade. Mas a filosofia não se deu, de uma vez por todas,

no passado. Podemos afirmar ainda hoje, por exemplo, a actualidade dos clássicos gregos. Isto quer dizer que, muito embora os sistemas de filosofia se desenvolvam no tempo, eles não são obras conclusas, independentes e separadas, entre as quais medeiam relações extrínsecas: nenhum sistema é uma construção suficiente, e todos comunicam, no «fundo», quer pelo tema, quer pelo método ou discurso de apropriação. É este o carácter *insistente* da filosofia. Precisamente porque filosofar é sempre ocupar-se da formulação do fundamento, a relação com o passado vai além do estrito perfil de obra feita, e as relações históricas estabelecem-se a partir de um «fundo» comum, e não segundo o simples e linear fio da sucessão temporal.

Para o filósofo, ocupar-se dos «grandes» do passado não significa estabelecer uma dependência relativamente às suas obras. Significa, sim, coincidir (criativamente) com o tema. Com efeito, é a pessoa quem descobre o *tema* (neste sentido, os filósofos reiteram ao longo dos séculos que a filosofia se não ensina); e, só por isso, em rigorosa comunidade, o filósofo está em contacto com os filósofos que foram ou são.

Quero dizer: ainda que caiba assinar-lhe um começo, a filosofia, rigorosamente falando, não nasce na história, porque o seu começo é intra-histórico, e pode pessoalmente *repetir-se*. A raiz do filosofar é livre (*aberta* ao futuro, por cima de toda a configuração): e esta consideração da liberdade é absolutamente imprescindível para o recto equacionamento da sua emergência histórica. Caso contrário, cairíamos na historificação da filosofia, numa consideração passadista, apenas retroferenée. Não podemos, pois, aceitar que a filosofia se identifique com a história da filosofia, ou com qualquer outra sectorialização: história das ideias, da cultura, das mentalidades, etc.

Tudo o que, no âmbito da história da filosofia, se mova no plano dos documentos, confrontações de textos, influências, transmissões, aceitaçãoes escolares é importante, mas não é suficiente para filosofar e compreender filosoficamente a historificação da filosofia.

2. A filosofia acontece, repete-se, insiste, hoje e sempre que a liberdade transcendental do sujeito entra em conjunção com a consideração do tema ou fundamento. Neste sentido, a perenidade não é um sistema, nem o sistema dos sistemas, mas a dimensão

unitária (diferente de unívoca, uma espécie de *unitas multiplex* para empregar a expressão de E. Morin na sua obra *Pensei VEuropa*) da filosofia considerada em ordem à história, um carácter do fundamento para a liberdade, distinto da abertura de possibilidades factivas, próprias dos saberes produtivos.

A filosofia pode perigar hoje com a absolutização da história humana nos termos da técnica moderna. Se aceitássemos que a técnica actual — forma redutora do saber ao saber produtivo — assumiu a direcção da história, nessa mesma medida ficaríamos sem qualquer espaço para a filosofia. E se, nesta perspectiva, não quiséssemos negar rotundamente a filosofia, teríamos de a considerar como obra já cumprida- O filósofo de hoje não passaria de um guardião do passado, misto de retórico e de filólogo.

É desta situação (para muitos de nós já retrógada) que o velho continente europeu se não conseguiu ainda desinstalar. Renitentemente atada ao velho ideal moderno da mera subsistência, não conhece outra urgência que não seja a da corrida para o comboio tecnológico: as suas locomotivas — os países dos chamados «primeiro e segundo mundos» — obsessionam-na mimeticamente. E assim assistimos ao progressivo eclipse das humanidades em geral e da filosofia em particular, designadamente das instituições do saber. A filosofia desapareceu dos *curricula* dos liceus em quase toda a Europa (também em Portugal?) e os seus departamentos vão diminuindo assustadoramente nas Universidades (a Inglaterra é um caso típico).

Em franco contraste com esta situação, os Estados Unidos da América (exausto de técnicos, de dominadores de desíreza, de cegos executivos, mas falho de homens cultos, inventivos, criativos, desacorrentadores da rotina), clamam por humanistas e tentam progressivamente repor o estudo das humanidades.

Retomarei este tema, mas coloco, desde já, à vossa consideração, as seguintes questões: 1) Quais as razões que moverão os sectores vanguardistas do saber na sociedade americana, a reclamar urgentemente «o conhecimento dos heróis clássicos, dos fundadores da civilização ocidental» como condição indispensável para o «reencontro da identidade nacional, democrática»? (Esta temática, considerada explosiva nos E-U.A., foi magistralmente abordada por Aliam Bloom, professor da Universidade de Chicago, numa recente obra, *The Closing of American Mind*, um dos livros

mais vendidos neste país, nos últimos meses). 2) Porquê nós, europeus, berço dessa mesma civilização, os mantemos cautelosamente guardados nas prateleiras bolorentas das bibliotecas, ignorando a sua eficaz actualidade? 3) E, finalmente, porquê nós, portugueses, não nos detemos a reflectir sobre o profundo significado de tão flagrante contraste, antes de nos decidirmos a tomar acriticamente, o «comboio» europeu, suprimindo, pura e simplesmente, o ensino da filosofia, no «secundário»?

Se a desejável identidade europeia, o é realmente no respeito pelas diferenças, porque não assumir este desafio diferenciador? Porquê não manter a filosofia nos *curricula* do ensino secundário (e mesmo nos cursos de «ciências», a nível universitário), sabendo que isto impõe um *sério revigoratione* — dos filósofos, do filosofar, da filosofia —, cientes de que dele depende, em grande parte, a futura orientação e integração dos saberes, *neste* dealbar do terceiro milénio?

Aceitar a incumbência de um ensino renovado da filosofia é saber assumir uma identidade diferenciadora: não isolada, mas solidariamente pioneira, longe de temores quixotescos, quase sempre com raiz em instaladas mediocridades. É, enfim, aceitar o desafio de um salto de qualidade, de um estudo de qualidade.

3. Retomando o fio das nossas considerações, afirmávamos que o filósofo, numa sociedade tecnológica, não passaria de um mero guardião do passado. Mas a insustentabilidade de tal situação — episódica e inerente à condição humana, feita de luzes e de sombras —, ecoa hoje, desde os mais diversos sectores. Curiosamente, e como acabamos de referir, são os países tecnologicamente mais avançados, as comunidades científicas e universitárias imersas numa ambiência de tecnologia de ponta, quem reclamam a inadiável presença do filósofo em particular, e do humanista em geral. As empresas americanas, designadamente no noroeste, aumentam os contratos com humanistas na ordem dos 20%, enquanto que nas áreas altamente especializadas crescem, em menos de 1%. Os departamentos de humanidades estão a ser potenciados nas universidades desta zona, concretamente em Massachussets, Stanford, Illinois, etc. Embora o objectivo da presente conferência não seja o de uma informação jornalística, convém que estejamos atentos à filosofia como notícia, hoje. Ela é, com efeito, o alvo de inúmeras publicações: livros, artigos de revistas, semanários, diá-

rios, etc. Enquanto, por exemplo, Donald Kennedy (biólogo de profissão) no seu discurso de tomada de posse como reitor da Universidade de Stanford, em 1986, afirmava serem as humanidades «a coluna vertebral das grandes universidades, disciplinas básicas no ensino de todos os estudantes, centrais para a análise e interpretação da cultura, indicadoras do nível de qualidade de uma Universidade moderna», enquanto isto, Alfred Ayer, numa carta ao Director do *Times* em 12 de Agosto deste mesmo ano, lamentava-se, a propósito do futuro da filosofia no Reino Unido: «A preeminência que *este* país alcançou na filosofia do Ocidente, ao longo do século, foi passando, a partir dos anos sessenta, como aliás muitas outras coisas, para os Estados Unidos; e a pressão a que esta disciplina *está* submetida nas nossas universidades, acentua penosamente o seu declive»» Quem seguiu de perto esta controvérsia, directamente gerada pelo encerramento do departamento de filosofia da Universidade de Surrey (de que se *íez* eco a imprensa inglesa, designadamente o *Times* entre 12 e 27 de Agosto) constata a inquietação dos filósofos, e de um grande sector da sociedade inglesa, não apenas pela extinção «institucional» da filosofia, mas pela crise interna que ela mesma atravessa. A propósito, George MacDonald, membro do Departamento de Filosofia da Universidade de Leeds e *Chairman* do *National Committee for Philosophy*, também numa carta ao *Times*, afirma: «Uma das principais características que distinguem a Universidade de um mero agregado de departamentos de ensino e investigação, é a presença nela de uma aproximação filosófica ao conhecimento: a preocupação pelos supostos básicos, a metodologia, os critérios de verdade, as implicações morais e as conexões entre as diversas disciplinas. Uma instituição que toma a decisão de prescindir da filosofia não *está* simplesmente a abolir um departamento entre muitos, mas *está* a prejudicar severamente o seu direito a denominar-se a si mesma Universidade».

Esta complexa polémica encerra-se a 27 de Agosto com uma carta de Jonathan Cohen, *Fellow* do tão prestigiado Queen's College de Oxford, ressaltando o trabalho dos filósofos em investigações interdisciplinares de grande valor para a sociedade (teoria do conhecimento, linguística, informática, economia do bem-estar, ética médica, etc). Mas, acima de tudo — comenta o Autor — a filosofia exercita os estudantes a pensar clara, coerente e auto-criticamente sobre novos problemas intelectuais. Apesar desta

«utilidade» da filosofia na sociedade actual —, conclui com a maior pertinência — não podemos argumentar a favor da sua «manutenção», com base exclusiva em razões de oportunidade circunstancial. A especulação filosófica tem um espaço e especificidade próprias, difíceis de salvar no estado actual das prioridades nacionais predominantemente utilitárias.

Com efeito, enquanto os departamentos de humanidades crescem quantitativa e qualitativamente nos E.U.A., no velho continente europeu assistimos à sua galopante extinção.

Obra como a já assinalada de Aliam Bloom, ou a de Katchadourian e Boli, intitulada *Carrerism and Intellectualism among College Students* (S. Francisco, 1985) reiteram a urgente integração da formação humanista na preparação profissional. Para exercer uma profissão, não basta ser um excelente executivo, bem adestrado numa técnica de alta especialização. Os estudos humanísticos facultam uma educação para a vida, para a aprendizagem constante, enfim para conseguir um posto de trabalho. De acordo com *este* último estudo, a partir da década de setenta, aumenta o interesse dos alunos pelas humanidades. Mais de 60% dos alunos de Stanford reconhecem que à sua Universidade devem essencialmente a capacidade de pensar, a habilitação para a aprendizagem contínua, imprescindível numa sociedade de mudanças. Para esta flexibilidade mental, muito contribui uma cultura humanística de base. Aliás, cerca de 85% dos alunos chegam à Universidade sem uma orientação profissional definida, pelo que frequentam inicialmente um curso de humanidades, e só depois um chamado curso técnico que terminam, em menos tempo, e com melhores resultados. Com efeito, as últimas décadas do século XX oferecem um panorama sócio-cultural bem diferente daquele em que o universitário «tirava o curso» da sua vida e imediatamente a seguir se «instalava» também no emprego da sua vida.

4. A entropia inerente ao imperialismo do saber produtivo atinge o seu paroxismo. Ante o espectro de uma «cultura de morte», reclama-se da filosofia a reposição de uma «cultura de vida». Ela renasce uma e outra vez das suas próprias cinzas, e talvez seja este o mérito da desconstrução terapêutica levada a cabo pela pósmodernidade. Penetrante e certa na detecção do síndrome racionalista, radical no desabamento do seu rígido edifício, estilhaçou-o, com duros «golpes de martelo», fragmentarizou-o, sin-

copou-o num mosaico tão desfeito, numa «erosão tão bruta», que dele apenas resta — em palavras de M. Ponty — as ruínas de um «Ser Selvagem», a partir das quais a construção é irreparável.

Mas só assim se reconsagra a interrogação como órgão ontológico fundamental; só assim se dá uma estocada mortal na exclusividade do saber de superfície, meramente utilitário e pragmático, avesso ao «profundo». Se a questão do homem ainda se não resolveu, se a pergunta pelo seu ser e viver se repete, este é o sinal da grandeza do filosofar. É bom que a fobia do transcendente, do invisível — daquilo que se não mostra imediatamente (numa evidência sensível ou racional) — desapareça. E desapareça, antes de mais, dos nossos espíritos de filósofos lúcidos. Porque isso não significa, *ipso facto*, menos fôlego racional. Nem só o exacto, o calculável, o previsível, é real e verdadeiro. A realidade, a vida, e a vida do homem, é bem mais do que isso: e para nela penetrarmos, não teremos de mergulhar fatalmente no mutismo ou inefabilidade do irracional. A alternativa à racionalidade racionalista não implica necessariamente uma cega e abismal rendição ao totalmente outro, num decisionismo de fé fiducial, ou num abandono mágico-mítico.

Como filósofo, em nada desprezo esses âmbitos, considerados, aliás, como obscurantismos ingénuos e infantis pela adulta e emancipada razão ilustrada. A alternativa à racionalidade racionalista é, ainda assim, um voto a favor da racionalidade, da reposição da racionalidade humana em toda a sua amplitude. A racionalidade é una, como uno é o seu suporte ontológico: cada homem inteligente e livre que, por ser radicalmente social, entretece uma verdade intersubjectiva, numa comunidade científico-ética, num imbrincamento coeso de saber e acção.

Repor uma racionalidade actual e actuante é abrir o cálculo à imprevisão, a frieza e a neutralidade ao interesse existencial, o espaço ao tempo, o reversível ao irreversível e à consequente tensão teleológica; a razão de meios, instrumental, à razão de fins, direccionada, orientadora, valorativa. Saber, compreender, valorizar, implicam-se intrinsecamente.

Só uma racionalidade que se exalte com as alegrias, que se deprima com as tristezas, que se assombre ante o espectáculo do mundo e se atemorize ante a incerteza e a frustração que o imperialismo científico-técnico provocou; só uma racionalidade que não perdeu a capacidade de se horrorizar ante a banalidade e a rotina



(sobretudo quando, por desgraça, esta rotina se chama violência, assassinato, delinquência, tortura, espectro de aniquilação mundial); só há uma razão que se horrorize ante o horrível (esse são sentimento do horror que nos arranca da trivialidade). Enfim, só uma racionalidade capaz desta comoção estremeecedora, pode recobrar o sentido do viver, enlaçar a teoria e a praxis, durante séculos divorciadas\*

De como surgir e evoluiu historicamente esta dissociação, não me ocuparei aqui. Fi-lo noutras ocasiões. O que sim é certo, é que o racionalismo moderno, na sua dupla vertente essencialista-metafísica e empirista-positivista, nos brinda *teorias*, constructos desfazados da vida e da existência humanas. De um lado o irrealismo de uma *teoria* hiperlúcida, de um saber sem lacunas, dominador; do outro lado, o igual irrealismo de uma prática desprotegida de razão, de um viver votado ao ostracismo do puro voluntarismo decisionista, da espontaneidade arbitrária. O tipo humano que esta dialéctica de contrastes engendrou, é de todos nós conhecido. No meio do deserto tecnológico (em expressão de Hersburgh) as correntes contra-culturais lançaram o seu grito de rebeldia, sobretudo na década de sessenta: foi o Maio de 68, os movimentos hippies, eto\* Mas o próprio tecno-sistema se encarregaria da sua paulatina anexação, amortecendo-se as tensões num conformismo mais ou menos amorfo, indiferente, resignado, que encontra a sua melhor expressão no que os espanhóis designam, hoje, por fenómeno «pasotista». Sociologicamente, reina o cepticismo, o relativismo, a insegurança e um grande medo do futuro» Futuro em que se pode perder aquilo que materialmente se foi adquirindo (teme-se pelo futuro dos filhos, pelo posto de trabalho, pela habitação e sobretudo, pela felicidade, cada vez mais difícil, tendo em vista o sofrimento moral a que uma sociedade competitiva, individualista, isolacionista, conduziu). A perda dos valores políticos, é também acontecimento: do Estado, esperam-se apenas gratificações e segurança.

Saúde, dinheiro no bolso e tempo livre para o gastar, eis o retrato-robot do actual francês médio traçado por Gérard Mermet numa interessante radiografia da sociedade actual, intitulada *Fran-coscopie* — «*Consumo, logo existo*»: esta a versão hodierna do *cogito* cartesiano, segundo o autor. De um *cogito* que se metamorfoseou quase exclusivamente num saber mecânico, num cientificismo tecnicizante\* Se penso para descobrir a melhor maneira

de produzir, do produzir ao consumir vai um passo muito curto. Não se trata, como se tem reiterado infinitas vezes, de frenar o desenvolvimento. Bem pelo contrário: trata-se de o orientar, de o pautar por valores oriundos das chamadas «ciências do espírito». Trata-se de alargar as ânsias do homem moderno, pautado pelo mero ideal da subsistência, de uma *vida boa* (de uma vida «regalada», permita-se a expressão), e não de uma *boa vida* (no sentido ético e político que lhe deu, por exemplo, Aristóteles, inspirado numa concepção de optimização do sujeito que não quer acima de tudo ter mais, mas ser melhor). Trata-se, de uma vez por todas, de reconciliar o teórico-técnico com o prático-ético (termos que não são antinómicos, mas facetas de uma só realidade). Como já tive ocasião de afirmar, se a técnica sem a ética é cega, a ética sem a técnica, hoje, numa sociedade pósindustrial, seria ineficaz.

Para render mais e melhor, para a perspectivação de um correcto desenvolvimento, urge a integração do binómio. E ela passa pela reposição das humanidades — da filosofia — como o ingrediente polarizador de um cultura nova, de um novo mundo, pelo que todos ansiamos.

Com efeito, os sectores vanguardistas do saber estão hoje conscientes de que o homem será tanto mais *eficaz* tecnicamente, quanto mais praxicamente habilitar as suas faculdades de pensar, de imaginar, de querer. São as virtudes noéticas, dianoéticas e éticas (cujo sentido genuíno se perdeu) que hoje teremos de recobrar. Porque *este* «trabalho interior», que reverte em favor do próprio sujeito, não é passividade ou inacção, mas fonte inesgotavelmente potenciadora de novas e recriadas energias produtivas.

O homem só será um aperfeiçoador do real (e não um degradador ou mesmo um aniquilador), se se assumir a si mesmo como um aperfeiçoável. E é *este* déficit de praticidade que tem sido denunciado por diferentes sectores e sensibilidades do pensamento contemporâneo. Com efeito, a elevação da eficácia a valor supremo da actividade humana, trouxe consigo um amplo saldo de ineficácia: o funcionalismo, hoje, não funciona, e são sobretudo as novas gerações, quem começam a descrer deste extremado pragmatismo.

O filósofo encontra-se perante este desafio: a reposição da racionalidade íntegra, o reencontro do homem consigo mesmo (numa conquista incoativa) que passa pelos outros homens. Externado por uma tão prolongada crise de identidade, o homem quer

acabar com a imagem dispersa e inconexa que de si mesmo lhe oferece a extremada complicação de saberes especializados, heréticos, parcelares (quando não contraditórios), A verdade não pode ficar encerrada no estreito cerco da teoria científica (à qual, aliás, só uns quantos privilegiados têm acesso). Há uma verdade prática, aberta à consideração dos interesses existenciais do homem, que a teoria não pode ignorar. Não é pelo facto de sabermos matemáticas, por exemplo, e como queria Condorcet, que automaticamente seremos melhores pessoas.

É sobretudo ao filósofo quem incumbe o repensamento da teoria em bases mais amplas, abrangentes e integradoras da realidade humana do seu porquê, do seu para quê.

Reabilitar a especificidade da razão *prática* implica portanto reequacionar a própria noção de *teoria*.

O labiríntico panomarama de saberes desconexos — como afirmei noutra ocasião — pertence já a uma epistemologia retrógrada. Os curricula universitários de melhor qualidade fogem aos modelos estritamente mecânicos, ao excessivo especialismo estagnado num funcionalismo ineficaz que, mais do que científico, é ideológico,

O rígido dualismo «ciências do espírito»-«ciências da natureza» (também ele expressão do fracasso da razão- racionalista) tende a flexibilizar-se, em prole de um saber caída vez mais integrado e integrável, num verdadeiro enlace de teoria, praxis e técne.

Ao homem em geral, ao estudante em particular, não interessam saberes apensos à sua personalidade viva e actuante (sob a forma de transmissão asséptica e decantada de estereótipos). Neste sentido, tinha razão Aristóteles quando considerava que a erudição sofística engordava, mas não fazia crescer. Interessam sim, saberes que o homem, cada homem, integre vitalmente: saberes que embarquem e comprometam,

A renovação cultural que todos auguramos para o terceiro milénio passa pela obrigatoriedade de uma arquitectónica dos saberes — bem mais complexa que a aristotélica —, mas igualmente inspirada na mesma verdade básica de que um «saber avulso é um saber estulto»,

O tão apregoado diálogo interdisciplinar só o será, quando não for diálogo de surdos; quando uma plataforma cultural (que exige, antes de mais, uma linguagem realmente comunicativa) permitir a sua intersecção,

É a diluição dos rígidos contornos entre o que é científico e o que é humanístico que hoje se impõe (sem, obviamente, retirar a autonomia inerente a cada âmbito). O que se não pode mais admitir (permita-se-me a banalidade do exemplo) é que um aluno de «ciências» não saiba quem foi Dante Alighieri, como acontece a mais de metade dos alunos da Universidade da Califórnia, de acordo com a informação de AUn Bloom (o que se passará entre nós?), ou que um aluno de humanidades ignore o que significa, o ADN ou, por exemplo, o fenómeno da clonação,

Poderemos, neste contexto, prescindir da filosofia? Ou, devemos, pelo contrário, interpretá-la, sem contemplanções, para que acometa e seja fiel à sua real vocação?

Quando cientistas como Jacques Testard, na obra *Uoeuf transpamni* requer comités éticos não apenas consultivos, mas com poderes executivos (reconhecendo a incapacidade do actual cientista para ser simultaneamente juiz e parte interessada); quando, segundo o mesmo autor, é na base das descobertas que a decisão ética tem de ser tomada, porque já chegou a hora de deixar de crer, ou de fingir crer no carácter neutro da investigação; quando tudo isto e muito mais se passa à nossa volta poderá ainda o filósofo pensar em demitir-se?

T/ermino com a interrogação de Unamuno, no início da sua obra *Sentimientó trágico de Ia vida*: o eléctrico serve para nos levar à ópera, mas a ópera para que nos serve? A filosofia para que nos serve? Eu repetiria, ainda com Aristóteles, que ela «não serve para nada», reconhecendo nesta inutilidade, o lúcido signo da sua função libertadora, desacorrentadora do frio funcionalismo do tecno-sistema. Só ela o pode romper, empapando-o de sentido, de direccionalidade, 'de futuro.

O filósofo de hoje não pode abdicar da valentia que outrora assistiu a Sócrates ou a Platão. Desiludido da superficialidade da polis sofística, aceitou a árdua missão da busca da Verdade, levado da mão de Eros (filho de Poros e de Penía).

E porque esta busca é uma busca amorosa, não conhecerá obstáculos.

*Maria José Cautista*

## SUMMARY

Philosophy today: Why? For what reason?

Concerning the polemic on the role of Philosophy today, A. comments on the trans-historic character of philosophical knowledge and the innovative repetition of its theme. What is *philosophical* in the History of Philosophy is the problem of man, of life and its meaning, of being. In the face of present-day scientific and technical imperialism, philosophical reflexion has gained increasing importance as critical, discerning wisdom, capable of integrating and giving direction to different branches of productive knowledge, in a perspective which values mankind.

A then discusses the present state of 'the teaching of Philosophy, and its progressive devaluation in almost every European country, at both the secondary and university levels. He contrasts this situation with the growing interest in the humanities in highly industrialized countries, concretely in the U.S.A.. In these countries, the mental reductionism provoked by instrumentalization has led to the rediscovery of the importance of the humanities, in that they enable one to develop critical capacity, mental flexibility, and the potential for continuous learning.

It is vital for Western Europe that the Question of Philosophy — its relevance and the scope of reaching syllabi — be widely debated. Without it, man runs the risk of abdicating responsibility for himself, for his freedom as a human being.