

Manuais Universitários

Miguel Real

O Pensamento

Português

Contemporâneo

1890-2010

O Labirinto da Razão e a Fome de Deus

Imprensa Nacional-Casa da Moeda

→[301]

3. – O RACIONALISMO

3.1 – DELFIM SANTOS (1907-1966) – O RACIONALISMO APORÉTICO

3.2.2 – Delfim Santos e a recepção do existencialismo em Portugal

3.1.1.1. – *Introdução*

É de dupla autoria a primeira referência ao existencialismo em Portugal: no mesmo ano, 1933, Delfim Santos refere directamente esta filosofia europeia e Garcia Domingues cita um livro de Gabriel Marcel.

Seguindo o ambiente intelectual do centro da Europa, nomeadamente da França e da Alemanha, o existencialismo fez sentir uma forte influência em Portugal entre as décadas de 1930 a 50, nomeadamente por via de estudos de apresentação geral das novas teses filosóficas, em que se destaca, pela quantidade e pela originalidade, o empenhamento de Delfim Santos.

Como a história da recepção do existencialismo em Portugal ainda não está feita¹, sentimo-nos forçados a criar o nosso próprio modelo de análise, prestando ordem a inúmeros contributos individuais ao longo de vinte anos, seja em artigos de revista, seja em prefácios a traduções, seja em livros.

Assim, dividimos os estudos existencialistas em Portugal em quatro grandes colunas consoante o seu fundamento filosófico ou a sua hermenêutica analítica, referenciando, deste modo, que, tal como acontecera para o positivismo, o bergsonismo ou o marxismo, o existencialismo europeu não foi recebido em Portugal de um modo transparente, segundo o seu valor filosófico intrínseco, mas desde logo aclimatado a tendências intelectuais já presentes e actuates no nosso país. A repulsão ou a adesão a esta corrente filosófica e a um ou a vários dos múltiplos autores que a compõem não se mediram pelo valor do argumentário filosófico relativamente a outras correntes e

¹ Cf. António Quadros, “Existencialismo e Filosofia Existencialista em Portugal”, in *Logos* – 2. *Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa/S. Paulo, Ed. Verbo, 1990, cols. 400 – 404.

autores, mas segundo a adequação do seu discurso a posições ideológico-filosóficas previamente definidas. Houve, como veremos, um explícito “aportuguesamento” das problemáticas existencialistas, integrando-as em correntes filosóficas prevaletentes em Portugal desde o século XIX. É assim que a vertente racionalista da cultura portuguesa, representada nas décadas de 1930 e 40 por António Sérgio, Abel Salazar, Sílvio Lima e Joaquim de Carvalho (este último privilegiando a fenomenologia face ao existencialismo), →[302] bem como o racionalismo marxista de Bento de Jesus Caraça e Vasco de Magalhães-Vilhena, não se lhe referem senão marginalmente. A vertente espiritualista da cultura portuguesa, por seu lado, representada nas décadas de 1950 e 60, entre outros pensadores, pela obra de António Quadros, procederá a um esforço de integração das temáticas existencialistas nos veios tradicionais da cultura portuguesa. A vertente religiosa da cultura portuguesa dará o seu privilégio ao existencialismo cristão de Gabriel Marcel, buscando uma angustiada solução existencialista para as antigas questões metafísicas, como o provam as obras dos padres Diamantino Martins e Manuel Antunes. Finalmente, desenvolvendo uma originalidade profunda a partir de conceitos existencialistas europeus, evidencia-se em José Marinho uma forte influência, não desta ou daquela corrente existencialista, mas do ambiente filosófico existencialista nos estudos preparatórios de *Teoria do Ser e da Verdade*, que, vistos meio século depois, constituem a mais original, embora indirecta, expressão da influência existencialista em Portugal. Finalmente, a vertente modernista da cultura portuguesa, apropria-se literariamente das temáticas existencialistas no sentido de ultrapassar definitivamente as polémicas entre neo-realistas e presencistas, como é o caso paradigmático da obra de Vergílio Ferreira entre as décadas de 1950 e 60, que aqui não referiremos.

3.1.1.2 - Primeira fase da recepção do existencialismo em Portugal – os difusores

Segundo António Quadros, no verbete citado², teria sido Leonardo Coimbra o primeiro pensador português a comentar o pensamento de Heidegger³, ainda que muito brevemente, no seu último livro publicado em vida, *A Rússia de Hoje e o Homem de*

² Cf. António Quadros, *verb. cit.*, col. 401.

³ A verdade é que compulsámos por várias vezes este livro de Leonardo Coimbra e nunca encontramos referido o nome de Heidegger – embora admitamos que numa leitura minuciosa nele se identifiquem pensamentos heideggerianos. Cf. Leonardo Coimbra, “A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre” [1935], in *Obras Completas*, XI volume, pref. de António Magalhães, S. J., Porto, Livraria Martins Tavares, 1962.

Sempre, datado de 1935. Não é correcto. Delfim Santos, em “Dialéctica Totalista”, artigo publicado na revista *presença*, dois anos antes, em 1933, já cita Heidegger⁴. Presumimos que António Quadros se tenha enganado e tenha querido referir o livro de Leonardo Coimbra, *O Homem às Mãos com o Destino*, escrito no ano de 1935⁵, mas editado postumamente, em 1950, na *Revista Portuguesa de Filosofia* por →[303] António Magalhães, S.J.⁶. Com efeito, neste livro, Leonardo Coimbra cita abundantemente a “metafísica” de Heidegger: na página 201, aproxima a “metafísica” deste autor da de Bergson, bem como da filosofia de Nietzsche, no protesto contra o racionalismo abstracto que dominara a anterior filosofia europeia; na página 215, sublinha a aplicação da fenomenologia de Heidegger à existência concreta, diferenciando-a das ideações teóricas de Husserl, compondo uma nova “ontologia da realidade”, e, ao longo da página 216, assinala os novos conceitos criados por esta ontologia: “a inquietação, o mal-estar e o medo” presentes na existência do “homem banal”; a “angústia” nascida do “desespero da existência finita e humilhada”, a angústia perante a “Morte, temporalização primordial em que o passado e o presente se englobam num verdadeiro futuro”. Leonardo Coimbra sublinha ainda que, em Heidegger, se revela filosoficamente o “carácter irreductível da existência” singular, elevando-a finalmente a foros de conceito filosófico; na página 238, Leonardo Coimbra refere que uma filosofia da existência como a de Heidegger poderia ser completada pelo estudo “das intuições emocionais”, dando como exemplo o estudo do sonho.

Em 1933, ano da primeira referência de Delfim Santos ao existencialismo, Garcia Domingues, num pequenino ensaio editado em Faro, intitulado, *Da Cultura*⁷, lido no dia 4 de Fevereiro, na sessão inaugural do Liceu Infante de Sagres, de Portimão, cita, entre vários filósofos publicados nas décadas de 1920 e 30, “a crítica idealista de Gabriel Marcel”⁸ como uma das novas “expressões” do pensamento contemporâneo. Todo o ensaio se dirige contra a crítica ao racionalismo abstracto: “Todas as teorias que pretendem reduzir o espírito humano à *razão* e explicá-lo por esta, encontram-se numa

⁴ Cf. Delfim Santos, “Dialéctica Totalista”, in *presença*, nº 39, Julho de 1933; cf. Igualmente Delfim Santos, *Obras Completas, I., Da Filosofia*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982², pp. 31 – 38.

⁵ “O autor trabalhava na sua redacção quando a morte o surpreendeu”, frei João Ferreira, “Prefácio” a Leonardo Coimbra, “O Homem às Mãos com o Destino”, in *Obras Completas*, IX volume, Porto, Livraria Martins Tavares, 1964, p. 157.

⁶ Cf. Leonardo Coimbra, “O Homem às Mãos com o Destino”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 1950, tomo VI, fasc. I, precedido de um estudo de António Magalhães, S.J., intitulado “O Pensamento de Leonardo Coimbra”.

⁷ Garcia Domingues, *Da Cultura. Esboço Breve dum Ensaio sobre o Problema da Cultura*, Faro, ed. de autor, 1933.

⁸ Idem. *Ibidem*, p. 16.

atitude anterior a toda a experiência espiritual”⁹; “é necessário abandonar o domínio da inteligência para se determinar a verdade e o sentido da cultura”¹⁰. O mesmo autor, em 1939, na sua tese de doutoramento em Ciências Filosóficas apresentada à Faculdade de Letras de Lisboa, intitulada *Da Essência, da Existência e da Valência. Investigações sobre as raízes metafísicas do pensamento e as perspectivas transcendentais do Ser*, procede a citações de um livro de Heidegger, *Was ist Methaphysik?*, na primeira página do “Prefácio”¹¹, na bibliografia sobre a “metafísica” refere a leitura dos livros de Gabriel Marcel, *Journal de Méthaphysique* e *Être et Avoir*, e na bibliografia sobre a “fenomenologia” refere diversos livros de M. Heidegger e de Karl Jaspers. Garcia Domingues abre na bibliografia uma secção de livros →[304] intitulada “Filosofia da Existência”, onde inclui três livros, dois sobre Kierkegaard e um sobre a filosofia existencialista em geral¹². No desenvolvimento da tese, Garcia Domingues socorre-se do conteúdo de *Von Wesen des Grundes*, de Heidegger, para a determinação do “fundamento ontológico” da realidade¹³ e utiliza a crítica de Karl Jaspers, lido em tradução francesa [*Descartes et la Philosophie*], à teoria da evidência de Descartes, sublinhando estatuir-se o ego cartesiano no plano da fé, por sua vez instauradora do trabalho da razão. Entre as pp. 40 e 43, Garcia Domingues volta a sublinhar o acerto da teoria heideggeriana do “fundamento” como um exemplo “modelo”, embora a considere “demasiadamente presa aos sistemas da *existenzphilosophie*”¹⁴. Com efeito, pelas citações¹⁵, pela problematização dos conceitos, Garcia Domingues evidencia ter lido Heidegger, tanto aceitando quanto criticando o seu pensamento, considerando que o pensamento ontológico de Heidegger procede segundo uma determinação da “subjectividade”¹⁶. Garcia Domingues cita por duas vezes o *Journal de Methaphysique*, de Gabriel Marcel, criticando igualmente o pensamento deste autor francês, considerando que a existência não pode estatuir-se como “conceito totalitário”, fundando e absorvendo todas as outras determinações ontológicas, mas, diferentemente, deve estar subordinado à “noção de valor de uma finalidade imanente que

⁹ Idem, *ibidem*. Sublinhado do autor.

¹⁰ Idem, *ibidem*, p. 15.

¹¹ Garcia Domingues, *Da Essência, da Existência e da Valência. Investigações sobre as raízes metafísicas do pensamento e as perspectivas transcendentais do Ser*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1939, p. 7.

¹² “Arnoldo Gilg, *Soren Kierkegaard*; Eduard Geismar, *Soren Kierkegaard*; J. Pfeiffer, *Existenzphilosophie*”, idem, *ibidem*, p. 146.

¹³ Idem, *ibidem*, pp. 32 a 34.

¹⁴ Idem, *ibidem*, p. 40.

¹⁵ Por exemplo, na p. 47 faz uma citação de *Sein und Zeit*, reenviando para a parte, a secção e a página (“I, 1º, 43”)

¹⁶ Idem, *ibidem*, p. 47.

objectivamente deve aparecer como uma transcendência”¹⁷. Garcia Domingues termina a sua crítica ao existencialismo com uma observação lapidar para o ano de 1939: “a ontologia da existência deve portanto recorrer a uma axiologia”¹⁸. Nas pp. 108 a 111, Garcia Domingues expõe resumidamente as doutrinas existencialistas de Gabriel Marcel, Martin Heidegger e Karl Jaspers, finalizando com nova crítica ao existencialismo, que, ao fim e ao cabo, repete a anterior: “A existência deve (...) ser procurada numa transcendência na qual os valores se realizem. Existência é já um valor e supõe uma perspectiva em que os valores tomam forma e significação”¹⁹.

No ano em que Garcia Domingues apresenta a sua tese de doutoramento – 1939 -, Delfim Santos volta a citar Heidegger, agora em *Da Filosofia*. Recorde-se, no entanto, que o manuscrito de *Da Filosofia* é anterior dois anos – 1937 - à sua publicação em livro e que este autor partira para a Alemanha em 1935. Também em 1935, em carta a José Marinho, ainda em Portugal, Delfim Santos refere que “está lendo um pouco de [Gabriel] Marcel”²⁰, e, já em Outubro, em Paris, em carta igualmente dirigida José →[305] Marinho, relatando uma visita que fizera a casa de Henri Bergson, Delfim Santos evidencia que conhece razoavelmente bem a filosofia de Gabriel Marcel²¹. Porém, na correspondência de Delfim Santos, a primeira referência ao nome de Heidegger data de 1938, em carta igualmente dirigida a José Marinho:

Heidegger parte da meditação sobre o conceito de existência e encontra que este não pode ter a predicação universal que lhe deu a filosofia tradicional. Existência tem sentido humano e não pode ser atribuída nem ao domínio das coisas nem a cada uma das regiões que concorrem na formação do homem. A filosofia existencial é antropologia filosófica e neste sentido interessa-lhe a descrição fenomenológica da angústia como essencial no comportamento humano. Mas a filosofia existencial não fica por aqui.²²

Em 1938, de Berlim, Delfim Santos faz publicar na *Revista de Portugal*, de Vitorino Nemésio, o artigo “Heidegger e Holderlin ou a Essência da Poesia”²³, resenha do ensaio de Heidegger, precedido por uma introdução ao pensamento deste filósofo e de Holderlin, ressaltando Delfim Santos a dificuldade da transposição para a língua portuguesa dos termos heideggerianos e holdernianos.

¹⁷ Idem, *ibidem*, p. 90.

¹⁸ Idem, *ibidem*.

¹⁹ Idem, *ibidem*, p. 111.

²⁰ Delfim Santos, *OC. Correspondência*. IV, 1988, carta nº 42, de 12 de Julho de 1935, p. 88.

²¹ Idem, *ibidem*, carta nº 44, de 8 de Outubro de 1935, p. 93.

²² Idem, *ibidem*, carta nº 111, de 19 de Julho de 1938, p. 224

²³ Idem, *ibidem*, III, *Do Homem. Da Cultura*, pp. 333 – 339.

Os estudos de Delfim Santos da década de 1940 sobre a “filosofia existencial” revelam ter sido este autor o protagonista maior da introdução do existencialismo em Portugal, não um existencialismo doutrinário (católico ou ateu; nacionalista ou universalista), mas um existencialismo estudado academicamente, teorizado com rigor de análise filosófica, excluído de ideologias sociais. Se em *Da Filosofia*, ensaio datada de 1939, mas escrito em 1937, influenciado pelo cruzamento das filosofias dos seus mestres Leonardo Coimbra e Nicolai Hartmann²⁴, só muito lateralmente se encontra a problemática existencial, como, porventura, nos parágrafos de “Transposição do Essencial em Existencial” e “Ser e Sendo”²⁵, o carácter académico da leitura do existencialismo por parte de Delfim Santos revela-se com nitidez, para além dos artigos acima referidos, em “Filosofia Existencial: Fragmentos”²⁶ e “Heidegger”²⁷, textos não datados mas pertencentes seguramente à década de 1930. Estes dois textos assemelham-se a nótulas ou resenhas de Delfim Santos para uso próprio, estatuindo-se assim como apontamentos destinados à assimilação pessoal da doutrina existencialista. Não só nada existe de original no seu conteúdo como este evidencia, sobretudo, mais uma necessidade informativa (síntese da teoria de Heidegger; data de início da corrente existencialista, etc.) do que reflexiva. Em 1943, num importante artigo publicado na *Revista da Faculdade de Letras*, de Lisboa, intitulado “Substância e Existência”, Delfim Santos, sem referir nomes de filósofos existencialistas, constata que a categoria de “existência” tem vindo a substituir, na recente filosofia, a antiga categoria de “substância”. Sem – critica o autor – proveito algum para os estudos ontológicos:

A noção de existência que, em parte, substituiu a de substância, herdou desta o carácter demasiado geral. Tinha a vantagem de não possuir qualquer sentido ontológico inerente, mas nem por isso deixou de revelar a sua inadequação, quando aplicada a todas as regiões da realidade. A noção de existência foi dada indevidamente a mesma extensão que a noção de substância possuía, mas a sua redução empreendida na filosofia alemã é mais um passo na diferenciação pluralista da especulação actual. Não tem sentido refutar-se a noção de substância por demasiado extensa e, ao mesmo tempo, substituí-la por outra que repõe as coisas, pouco mais ou menos, na situação anterior.²⁸

²⁴ Sobre o pensamento filosófico de Delfim Santos, cf. Maria de Lourdes Sirgado Ganho, *O Essencial sobre Delfim Santos*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2002, e Cristiana de Soveral Pazkiewicz, “A Filosofia em Delfim Santos: Trajectória de um Pensamento”, in *História do Pensamento Filosófico Português. O Século XX*, Vol. V, T. 1, (direcção de Pedro Calafate), Lisboa, Caminho, 2005.

²⁵ Cf. Delfim Santos, “Da Filosofia”, in *OC.* I, pp. 231 – 233.

²⁶ Delfim Santos, “Filosofia Existencial: Fragmentos” *op. cit.*, vol. I, pp. 501 – 507.

²⁷ Delfim Santos, “Heidegger”, *op. cit.*, vol. II, 1973, pp. 357 – 369.

²⁸ Delfim Santos, “Substância e Existência”, sep. da *Revista da Faculdade de Letras*, Lisboa, tomo IX, 2ª série, p. 10.

De facto, o primeiro texto de Delfim Santos em que é nítida e volumosa a influência existencialista data de 1946 e ostenta essa influência no próprio título: *A Fundamentação Existencial da Pedagogia*²⁹. Neste estudo, redigido contra a “pedagogia metafísica” e a “pedagogia científica”³⁰, Delfim Santos propõe uma “pedagogia pedagógica”, vivencial, concreta, existencial, respeitadora do “ser em transitividade”³¹ da criança. Esta nova pedagogia levantar-se-ia a partir do cruzamento de resultados dos estudos de antropologia filosófica, da caracteriologia psicológica e da filosofia da existência. Delfim Santos, não reduzindo o conteúdo da psicologia à terminologia existencialista, encara esta, porém – nomeadamente em conjunto com os resultados da caracteriologia psicológica – como relativamente adequados (não postula uma posição absolutista nem fixista ao longo do seu trabalho) à descrição do ser da criança a educar:

A pedagogia existencial não pretende destruir o homem, desagregando-o em conceitos que não pertencem ao nível da sua estrutura. O seu radical ponto de partida inicia-se, não com noções →[307] vagas de duvidosa generalidade, sempre fictícias, mas com um momento fáctico de que tudo depende: o estar-no-mundo. A partir desta situação-limite, o homem opera o desvendamento das coisas, dos outros e de si mesmo. A situação do homem é sempre constelar e o seu ambiente configurativo. As coisas, os outros e ele próprio não são elementos do mundo, mas constituintes intrínsecos do seu mundo. Com o estar-no-mundo, surge implicitamente no homem uma perspectiva angular de compreensão, mais ou menos aberta e condicionada pelos seus próprios dons, que o situa relativamente aos outros em nível mais ou menos profundo. O horizonte da sua actividade, ou experiência, é a temporalidade. Educar não é propiciar a fuga do tempo, mas orientar o homem nas situações concretas da sua existência. São os obstáculos que o tornam consciente dos valores. “Não é em recolhimento que nós nos descobrimos: é pelos caminhos, na cidade, no meio da multidão, coisa entre coisas, homem entre os homens” [citação de J.-P. Sartre].³²

Fundamentando o seu livro em abundantes citações de *La Structure du Comportement* (1942) e de *La Phénoménologie de la Perception* (1945), de Maurice Merleau-Ponty, e de obras de Heidegger, Delfim Santos escreve que “é neste sentido que caracterizamos a pedagogia como processo existencial e não como processo lógico [dedutivo ou indutivo] independente do tempo. A fundamentação existencial da pedagogia radica, pois, na compreensão temporal da existência humana. O homem não aprende apenas para viver, mas para existir, e existir não é apenas viver. A noção de existência é o ponto de partida da pedagogia, como também na actualidade se tornou o ponto de partida da filosofia”³³. Cita igualmente *La Nausée* de J.-P. Sartre. Delfim

²⁹ Delfim Santos, “A Fundamentação Existencial da Pedagogia”, *op. cit.*, vol. II, pp. 427 – 499.

³⁰ Idem, *ibidem*, p. 430.

³¹ Idem, *ibidem*, p. 498.

³² Idem, *ibidem*, pp. 494 - 495.

³³ Idem, *ibidem*, p. 440.

Santos crê que “não se trata, em educação, de predominantemente adaptar o homem a qualquer coisa que lhe seja exterior, mas de o levar, a partir da sua posição radical – o estar-no-mundo –, à compreensão de valores que melhor lhe sirvam para orientação nas diversas situações em que vier a encontrar-se”³⁴. Em 1949, em “Da ambiguidade na metafísica”, Delfim Santos problematiza criticamente a filosofia de Heidegger, considerando-a, não “propriamente existencial”³⁵, mas ontológica, realçando que este autor não solucionara a questão central da metafísica (que essência para o ser?), e não o solucionara porque toda a metafísica³⁶ reside numa constitutiva “ambi-→[308]guidade” entre a “física” ou real e o ideal³⁷. Em 1950, em “Temática existencial”³⁸, Delfim Santos enquadra a emergência do existencialismo no quadro da filosofia europeia desde Kant, privilegiando os textos de Heidegger, considerando-o o sucessor daquele filósofo, não citando Sartre e outros existencialistas. Em 1952, Delfim Santos reitera, no artigo “Pensamento e Existência”, publicado na revista *Ler*, a necessidade de um novo “equilíbrio sistemático entre o pensamento e a existência” “não do homem esquemático e abstracto, mas do homem existente e concreto”³⁹. Porém, porventura o texto que melhor revela a aderência (não absoluta) de Delfim Santos à vertente heideggeriana do existencialismo data deste mesmo ano, 1952, trata-se de uma prelecção sobre “O sentido existencial da angústia”⁴⁰, realizada a convite de Barahona Fernandes e publicada nos *Anais Portugueses de Psiquiatria*. Nesta prelecção, Delfim Santos, postula que o conceito heideggeriano de existência teria ultrapassado os dualismos cartesianos da metafísica tradicional e os psicossomatismos constituintes das teorias psicológicas, prestando ao homem, como ser-no-mundo, o horizonte enquadrador total a partir do qual, por aplicação a situações concretas, se encontrariam os novos conceitos orientadores da filosofia e de outras ciências humanas (psiquiatria, psicologia, pedagogia). Em 1958, Delfim Santos encontrara um precursor português para o existencialismo na figura do seu professor da Faculdade de Letras do Porto, Leonardo

³⁴ Idem, *ibidem*, p. 499.

³⁵ Delfim Santos, “Da ambiguidade na metafísica”, in *OC.*, II, comunicação ao “Primer Congreso Nacional de Filosofía”, em Mendoza, Argentina, p. 67.

³⁶ Sobre o conceito de “metafísica” na obra de Delfim Santos, cf. Maria de Lurdes Santos Fonseca Marques, “A filosofia como ontologia fundamental”, in *O Pensamento Filosófico de Delfim Santos*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2007, pp. 121 – 140.

³⁷ Idem, *ibidem* p. 66.

³⁸ Cf. Delfim Santos, “Temática existencial”, sep. *Atlântico*, 3ª série, 1950, ou *OC.*, II, pp. 79 – 85.

³⁹ Delfim Santos, “Pensamento e Existência”, in *Ler*, nº 1, Abril de 1952, p. 6, ou *OC.*, III, *Do Homem. Da Cultura*, 1977, p. 561.

⁴⁰ Cf. Delfim Santos, “O sentido existencial da angústia”, in *Anais Portugueses de Psiquiatria*, IV, nº 4, Dezembro de 1952, ou *OC.*, II, pp. 153 – 165.

Coimbra: “o pensamento cristão existencial tem em Leonardo Coimbra um representante que, ao mesmo tempo, é precursor do que menos expressivamente se vai chamar existencialismo cristão”⁴¹, concluindo que a “filosofia criacionista antecipa deste modo, em Portugal, a temática que se estabelece criticamente no trânsito da fenomenologia para o existencialismo”⁴². Neste mesmo ano de 1958, Delfim Santos, em “Jaspers na Filosofia Contemporânea”, artigo publicado postumamente em *O Tempo e o Modo*, em 1966, operando a distinção entre a filosofia de Jaspers e as de Heidegger e Sartre, classifica a primeira de “filosofia existencial” e as segundas de “existencialismo”⁴³, que indicia a razão por que Delfim Santos utiliza mais a primeira expressão – mais universalizante, aplicada a infinitas situações vivenciais – e menos a segunda - mais vinculada a uma expressa corrente filosófica.

Do ponto de vista da historiografia da teoria jurídica, o existencialismo é introduzido em Portugal pela dissertação de doutoramento em Direito (Ciências Político-Económicas) de António José Brandão na Universidade de →[309] Lisboa, em 1942, intitulada *O Direito. Ensaio de Ontologia Jurídica*. No cap. I, artº 4º desta dissertação surge o nome de Heidegger e na bibliografia geral esclarece-se ter sido consultado o seu livro *Sein und Zeit*, publicado em 1935, bem como o livro de Jaspers, *Die Geistig Situation der Zeit*, de 1931. Refere, ainda, todos os livros publicados de Delfim Santos (*Situação Valorativa da Filosofia*, 1938; *Das Regiões da Realidade*, 1939; *Da Filosofia*, 1939; *Conhecimento e Realidade*, 1940). De Nicolai Hartmann, António José Brandão cita seis livros, o que só tem paralelo com as citações dos livros de G. Vecchio, especialista italiano em filosofia do Direito, evidenciando assim uma forte influência da ontologia⁴⁴ daquele autor alemão. Com efeito, note-se ser o texto de António José Brandão⁴⁵ mais hartmanniano que heideggeriano ou existencialista na formulação da sua ontologia jurídica. Designando a filosofia de Hartmann por “ontologia crítica” (que descreve sucintamente nas pp. 125 – 128), António José

⁴¹ Delfim Santos, “Prefácio” a Leonardo Coimbra, *O Criacionismo*, in *OC.*, II, p. 265.

⁴² Idem, *ibidem*, p. 266.

⁴³ Delfim Santos, “Jaspers na Filosofia Contemporânea”, in *O Tempo e o Modo*, nº 43/44, Novº/Dezº de 1966, ou *OC.*, II, p. 269.

⁴⁴ Cf. António José Brandão, *O Direito. Ensaio de Ontologia Jurídica*, Lisboa, ed. de autor, 1942, pp. 125 – 126.

⁴⁵ Sobre o pensamento de António José Brandão, cf. António Braz Teixeira, “Apresentação”, in António José Brandão, *Vigência e Temporalidade do Direito e outros ensaios de filosofia jurídica*, vol. I, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001, pp. 7 – 22.

Brandão não hesita em criticar muito agudamente a “ontologia existencial” de Heidegger:

Com efeito, a Heidegger pode dirigir-se a crítica de Hartmann: confundiu dois problemas diversos – o do ser e o do sentido do ser. Só o primeiro é ontológico. O outro, não. Todo o sentido é sempre “sentido para alguém”. Mas o ser existe, por definição, quer tenha, quer não tenha sentido para alguém. Para ser, não carece de “ser pensado”. A sua existência é em-si indiferente aos possíveis sentidos que lhe possam atribuir.

Acresce que Heidegger, com semelhante propositura do problema, fica a meio caminho da transcendência. Ou, por outras palavras: apenas investiga aquela zona do transcendente que, para cada homem, se apresenta condicionada pela imanente – e, por isso, tem um “sentido para”. [Com Heidegger] O mundo da posição natural recebeu uma análise orientada, não para o que ele é em-si, mas o que ele vale para o homem vulgar. Ora, este ponto de vista não é ontológico – embora tenha conduzido a ricas aquisições para a compreensão do [estatuto existencial do] homem vulgar.

De resto, a perspectiva existencial, levando a afirmar o primado da existência, provocou a deturpação do problema das relações entre essência e existência, potência e acto. Mais propriamente: levou à substituição deste problema por outro, de duvidosa legitimidade ontológica: as relações entre o ser e os seus contrários – o devir e o não ser. A aporética do pensamento ontológico não o ignora. Mas não o concebe como um problema de relações – porque recusa dignidade ôntica ao devir e ao não ser.

→[310] Heidegger, porém, resolveu o problema no sentido da prevalência do “devir a ser” sobre o ser, do ser sobre o nada. O ser próprio do homem, aquele que se distingue do seu ser banal, é o ser da sua existência realizada como suprema possibilidade no mundo – pois só assim consegue contrapor-se dominadoramente ao nada. E, deste modo, [Heidegger] passou ao lado do autêntico problema do ser humano, que é o da tensão permanente entre os seus elementos constitutivos, a essência e a existência, a potência e o acto.⁴⁶

Deste modo, para António José Brandão, restariam duas ontologias válidas: a “aristotélico-tomista e a nova ontologia crítica [de N. Hartmann]”, concedendo o autor, nas páginas seguintes, o privilégio a esta última, não devido à sua “crítica global à ontologia escolástica”, mas porque “soube reconquistar para a nossa época a sua problemática [a da ontologia], tratando-a, com indiscutível originalidade, por novos aspectos”⁴⁷. No cap. III, artº 5, & 1, categorização dos conceitos fundantes da ontologia, ou o que o autor designa por “Localização ôntica do Direito”, António José Brandão desenvolve os seus estudos cruzando, muito originalmente, os conceitos da ontologia escolástica com o contributo da teoria do tempo provinda do existencialismo, gerando uma sistematização filosófica extremamente singular.

Em 1946, António José Brandão publicou *Da Essência da Verdade*⁴⁸, tradução de *Von Wesen der Wahrheit*, de Heidegger, editado em 1933, seguido do artigo “Martin Heidegger”, possibilitando assim, escreve Brandão, a leitura da obra do filósofo alemão

⁴⁶ António José Brandão, *op. cit.*, pp. 129 – 130.

⁴⁷ Idem, *ibidem*, p. 134.

⁴⁸ M. Heidegger, *Da Essência da Verdade*, trad. de António José Brandão, in revista *Rumo*, nº 2, Julho de 1946, pp. 255 – 272.

a partir do tradução do original e não a partir de “artigos e relatos aparecidos em revistas francesas ou espanholas”⁴⁹ – expressa crítica ao ambiente académico, que não dominava a língua alemã. António José Brandão considera que apenas na “primavera deste ano” (1946) a filosofia de Heidegger tinha sido exposta com “fidelidade” e “luminosa clareza” por Delfim Santos na conferência relativa ao conteúdo da primeira parte de *Sein und Zeit*. Logo, “cartesianos e positivistas ferrenhos [António Sérgio e Abel Salazar? Vieira de Almeida?] sentiram-se (...) atacados na sua crença no entendimento humano e no conhecimento experimental; neo-tomistas zelosos [redacção da *Revista Portuguesa de Filosofia*, de Braga, nascida no ano anterior?], que treslêem S. Tomás em Maritain, confundindo Filosofia com apologética religiosa, denunciaram apressadamente a nova heresia; e em nome não se sabe [de] que conceitos de Filosofia, outros recusaram solenemente a dignidade filosófica ao pensador de Freiburg”⁵⁰. Esta frase, porventura a referência a “neo-tomistas zelosos” provocou uma →[311] ruptura no seio da direcção e dos colaboradores da *Rumo*, forçando a saída de António José Brandão, Delfim Santos e Cabral de Moncada, defensores de um forte vínculo alemão no seio da cultura filosófica portuguesa. Com a sua saída, *Rumo* deixou de ser publicada ainda neste ano de 1946, atingindo apenas a totalidade de 6 números. Com efeito, no número seguinte, 3/4, de Agosto de 1946, em artigo não assinado, mas, evidentemente, da pena do seu director, Mário de Albuquerque, intitulado “Martinho Heidegger e *Rumo*”, critica-se violentamente o “existencialismo ateu”⁵¹ de Heidegger, citando-se o artigo cristãmente ortodoxo do padre Agostinho Veloso na *Brotéria*, “O Desespero da Filosofia”⁵². O autor anónimo considera que “o problema da existência tem de ser compreendido também em função do que vive supertemporalmente [alusão à determinação exclusivamente temporal da existência em Heidegger], ou seja, daqueles valores imutáveis, eternos, que a cómoda linguagem tradicional designa por essências”⁵³. Considerando a filosofia de Heidegger como a de um “humanismo falhado”, teoria de uma existência “humilhada” e “desesperada”, “companheira da morte” em “viagem para o nada”⁵⁴, o autor anónimo identifica a filosofia deste pensador alemão como expressora da “atmosfera de derrocada que enche a Europa” após a

⁴⁹ António José Brandão, “Martin Heidegger”, *rev. cit.*, p. 275.

⁵⁰ Idem, *ibidem*, p. 276.

⁵¹ S/autor [Mário de Albuquerque?], “Martinho Heidegger e *Rumo*”, *Rumo*, nº 3/4, Agosto de 1946, p. 476.

⁵² Cf. Padre Agostinho Veloso, “O Desespero na Filosofia”, *Brotéria*, Vol. XL, fasc. 3.

⁵³ S/autor [Mário de Albuquerque?], “Martinho Heidegger e *Rumo*”, *Rumo*, nº cit., p. 476.

⁵⁴ Idem, *ibidem*, p. 477.

Segunda Guerra Mundial⁵⁵. Como Portugal não partilhara esta guerra com os restantes países da Europa Central, deve igualmente não partilhar desta ”nova onda de desolação” que a Alemanha, “depois de ter contaminado a cultura europeia com a tristeza religiosa da Reforma e a tristeza literária do Romantismo – os uivos de Werther suicida abriram caminho a todos os desesperados românticos –, agora sopra em cima do mundo. O germanismo filosófico não se mistura bem com o nosso sangue”⁵⁶. De modo evidente, a interpretação oficial religiosa neo-tomista, de carácter apologético, patente na *Brotéria* e na *Revista Portuguesa de Filosofia*, vencera.

Neste mesmo ano, 1946, Luís Cabral de Moncada traduz para português o primeiro livro de divulgação geral sobre o existencialismo, *Filosofia Existencial*, publicado em Coimbra pelo editor Arménio Amado. No “Prefácio”, Cabral de Moncada manifesta-se admirado pela recepção que o existencialismo ia tendo em Portugal:

Os jornais falam dele nas suas crónicas literárias e na sua secção impressionista dos fait-divers captados nas mesas dos cafés. Fala-se dele a sério e a brincar. Fazem-se conferências que não ficam desertas. O público intelectual mais nervoso espevita a orelha. →[312] Topam-se na rua pessoas que, uma ou outra vez, nos desfecham à queima-roupa a pergunta: mas que é afinal o Existencialismo? Outros, mais timoratos, no sector tradicionalista, sabendo-lhe a proveniência germânica, como que se persignam, desviando obliquamente o olhar e traíndo assim um “complexo”, quase freudiano, de quem tem o diabo.⁵⁷

Neste texto, não filosófico mas muito jornalisticamente avisado, Luís Cabral de Moncada enquadra a emergência do existencialismo em Portugal na explosão e “inquietação de ideias” posterior ao fim da Segunda Guerra Mundial, revolucionando política e socialmente os antigos costumes europeus e portugueses, influenciando assim “tradições e hábitos mentais”⁵⁸, carregados de “ideias feitas”:

É grande o perigo de o homem português, que pensa, não poder continuar a ser por mais tempo, na sua olímpica consciência de afortunado, apenas ou o simples “bom católico” tomista, que é, ou o simples “crítico literário”, dramaturgo e poeta, ou ainda o simples cidadão burguês, súbdito do Estado Novo e membro da União Nacional, que também é. A verdade é que, querendo continuar a ser tudo isso e outras coisas mais, igualmente lícitas, é enorme o risco que ele corre de, num certo momento, ignorada a perspectiva para poder avaliar bem do significado da crise actual, vir a não saber já ao certo como tudo isso se deve ser hoje, modernamente, por falta de fé na Existência, depois da revolução que na problemática desta nos trouxe a convulsão do mundo que está aí.⁵⁹

⁵⁵ Idem, *ibidem*, p. 480.

⁵⁶ Idem, *ibidem*.

⁵⁷ Luís Cabral de Moncada, “Prefácio” a trad. de *Filosofia Existencial*, Coimbra, Arménio Amado editor, 1946, p. VII.

⁵⁸ Idem, *ibidem*, p. V.

⁵⁹ Idem, *ibidem*, pp. VI – VII.

Em “Existencialismo e Direito (I)”, artigo publicado no *Boletim da Faculdade de Direito* da Universidade de Coimbra, recensão crítica do livro de Lorenzo Cornelli, *Tiempo y Derecho*, de 1952, e posteriormente integrado em *Estudos Filosóficos e Históricos*, vol. II, Cabral de Moncada realça a “invasão” de elementos da doutrina existencialista na esfera do Direito, salientando ser o livro recenseado uma aplicação das teses de *Sein und Zeit* ao “mundo jurídico”⁶⁰: para o autor italiano, a “realidade única onde há que ir procurar a essência, a raiz última, do direito é a existência; e para esta há só uma via de acesso: a analítica heideggeriana”⁶¹. Cabral de Moncada, numa →[313] nota muito pertinente, delimita as insuficiências do existencialismo como teoria geral do Direito:

Do mesmo modo que Heidegger ainda não conseguiu até hoje transitar da Ontologia da existência humana para uma Ontologia do ser em geral, tão pouco o autor deste audacioso livro [Lorenzo Cornelli], supomos, conseguirá jamais, a menos de entretanto condescender com alguma forma de Idealismo ou de Jusnaturalismo, extrair a sua *analítica* da “conduta intersubjectiva” uma Ontologia do Direito. Dito de outra maneira: assim como o Existencialismo em geral, indo só em pós da “existência” – a existência do homem – tem deixado até hoje cair, ou escamoteou, os temas *cosmos* e *história*, reduzidos à analítica do “estar-no-mundo” desse homem, como sua “circunstância”, no seu *in der Welt sein*, e da sua “temporalidade” e “historicidade essenciais”, do mesmo modo este Existencialismo jurídico de última hora, indo só em pós da sua “conduta-existência”, e mais preocupado com as fontes da *juridicidade* do que com o *mundo jurídico objectivo e objectivado*, deixa igualmente cair, ou escamoteia, ele também, os eternos temas do universo jurídico e da sua história sobre que se moveu sempre a especulação filosófico-jurídica desde a Grécia.⁶²

Deste modo, Delfim Santos, Garcia Domingues, Leonardo Coimbra, António José Brandão e Luís Cabral de Moncada afirmam-se como os introdutores e difusores do existencialismo em Portugal nas décadas de 1930 e 40.

3.1.1.3 – Segunda fase de recepção do existencialismo em Portugal

3.1.1.3.1. – Crítica cristã ao existencialismo

Nesta segunda fase, iniciada nos finais da década de 1940, os preconceitos doutrinários e a mentalidade cultural pré-existente condicionam a recepção da filosofia

⁶⁰ Luís Cabral de Moncada, “Existencialismo e Direito (I)”, in *Estudos Filosóficos e Históricos. Artigos, Discursos, Conferências e Recensões Críticas*, vol. II, Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1959, p. 410.

⁶¹ Idem, *ibidem*, p. 413.

⁶² Idem, *ibidem*, p. 419.

existencialista, seleccionando autores estrangeiros e correntes, privilegiando uns e umas face a outros e outras. Assim, a vertente espiritualista católica da cultura portuguesa, simultaneamente que critica o existencialismo em geral e a atmosfera europeia social decadentista e eticamente dissolvente que o teria originado, privilegia a obra de Gabriel Marcel, existencialista e cristão.

Neste sentido, cinco autores são fundamentais para esta aclimação do pensamento existencialista cristão à cultura portuguesa - no campo da investigação estritamente filosófica, Alexandre Fradique Morujão; no campo doutrinário-apostólico, Manuel António de Paula; no campo da actualização →[314] filosófica, ensaiando perspectivas novas para as clássicas tematizações filosóficas, os padres Diamantino Martins, José Enes e Manuel Antunes.

Na segunda metade da década de 1940, coube à *Revista Portuguesa de Filosofia* registar as primeiras reflexões portuguesas numa óptica cristã, sobretudo tomista, relativa ao existencialismo. No segundo ano da existência da revista, padre Diamantino Martins publica um interessante artigo intitulado “Metafísica Existencial” onde, inspirado no vitalismo de Garcia Morente, fixa a contradição teórica que doravante animará os estudos tomistas em Portugal até à sua resolução (num sentido eminentemente pessoal, ainda que inspirada no segundo Heidegger) em *À Porta do Ser*, de José Enes, publicado em 1969: “os modos individuais de realização das essências nada acrescenta, é verdade, às mesmas essências, abstractamente conhecidas, sem as notas individuantes [da existência]; ao conhecer as essências sem as notas individuantes e particularizantes, conheço-as, de facto, *sub specie aeternitatis – et personae*, se se trata do conhecimento da pessoa humana”⁶³. Dito de outro modo, subsiste um vazio metafísico levantado entre o plano da essência, fundado na abstractização do ser, e o plano da existência, fundado na vivência concreta – e até sentimental - do ser e dos seres (ou entes); ou, ainda, o vazio levantado entre o plano ontológico da forma universal aristotélico-tomista e o da realização ôntica do acto individual gera obrigatoriamente uma contradição teórica entre a visão racional e a vivência sensível do ser para a qual o existencialismo tinha vindo a chamar a atenção. Diamantino Martins não privilegia nenhum dos filósofos existencialistas e possui uma aproximação cuidadosa a esta temática, sendo o autor da revista de Braga que mais

⁶³ Pe. Diamantino Martins, “Metafísica Existencial”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, tomo II, fasc. 2, Abril/Junho de 1946, p. 129.

artigos escreve sobre o existencialismo, culminando a sua reflexão, em 1955, com a publicação do livro *Existencialismo*⁶⁴.

Com efeito, em 1947, são traduzidos na *Revista Portuguesa de Filosofia* dois artigos de Gabriel Marcel: “Situação da Filosofia em França”⁶⁵ e “Um existencialismo truncado”⁶⁶. A acompanhar este último artigo, é publicado igualmente um artigo de Diamantino Martins, “Que é o Existencialismo”⁶⁷, no qual o autor reconhece os limites filosóficos do existencialismo enquanto teoria de “aceitação da existência, no plano ôntico e consciente”⁶⁸, carecido no entanto do complemento de uma teoria racional, ontológica e teológica, que lhe prestasse verdadeiro sentido filosófico. Em 1948, J. Antunes prolonga a crítica de Diamantino Martins no artigo “O Homem na Filosofia Existencial”⁶⁹, integrando os aspectos positivos desta corrente na antropologia →[315] cristã. Em 1949, Diamantino Martins retoma a questão no texto “Tomismo e Existencialismo Cristão”⁷⁰, compatibilizando ambas as teorias com evidente proeminência do tomismo. Neste mesmo ano, a *Revista Portuguesa de Filosofia* publica nas suas páginas um texto de R. Troisfontaines sobre Gabriel Marcel⁷¹, e, em 1950, um artigo do professor católico R. Jolivet intitulado “Liberdade e Valor em Sartre”⁷². Neste mesmo ano, Diamantino Martins considera que existe na sociedade corrente um Direito existencialista cujas normas são estabelecidas “*a posteriori*”; diferentemente das éticas racionais, no existencialismo só *a posteriori* se julga a existência, justificando-a ou condenando-a⁷³. No número de Outubro/Dezembro de 1952 são dedicados dois artigos ao existencialismo, um de A. Brunner, SJ., “Filosofia Existencialista”⁷⁴, e outro de

⁶⁴ Pe. Diamantino Martins, *Existencialismo*, Braga, Livraria Cruz, 1955.

⁶⁵ Gabriel Marcel, “Situação da Filosofia em França”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, tomo III, fasc. 2, Janeiro/Março de 1947.

⁶⁶ Gabriel Marcel, “Um existencialismo truncado”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, tomo III, fasc. 2, Abril/Junho de 1947.

⁶⁷ Pe. Diamantino Martins, “Que é o Existencialismo”, *ibidem*, pp. 115 – 135.

⁶⁸ Idem, *ibidem*, pp. 134 – 135.

⁶⁹ J. Antunes, “O Homem na Filosofia Existencial”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, tomo IV, fasc. 1, Janeiro/Março de 1948 de 1947, pp. 25 - 47.

⁷⁰ Pe. Diamantino Martins, “Tomismo e Existencialismo Cristão”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, tomo V, fasc. 1, Janeiro/Março de 1949, pp. 5 – 16.

⁷¹ R. Troisfontaines, “Gabriel Marcel. O Homem e a Obra”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, tomo V, fasc. 4, Outubro/Dezembro de 1949, pp. 387 - 411.

⁷² R. Jolivet, “Liberdade e Valor em Sartre”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, tomo VI, fasc. 3, Julho/Setembro de 1950, pp. 292 – 299.

⁷³ Pe. Diamantino Martins, “É possível um Direito existencialista?”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, tomo VI, fasc. 1, Janeiro/Março de 1950, pp. 57 – 64.

⁷⁴ A. Brunner, “Filosofia Existencialista”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, tomo VIII, fasc. 4, Outubro/Dezembro de 1952, pp. 379 - 412.

Diamantino Martins, “Uma Conferência de Heidegger”⁷⁵. Em 1951 e 1952, António da Silva comenta o livro *Mystère de l'Être*, de Gabriel Marcel⁷⁶. Em 1953, Diamantino Martins publica “O Comunismo Existencialista de Maurice Merleau-Ponty”⁷⁷. A partir de 1954 deixam de ser publicados artigos sobre o existencialismo na *Revista Portuguesa de Filosofia* e só seis anos depois, em 1960, um artigo de Júlio Fragata quebra esta tradição, “Filosofia da Existência. Origem, características e situação na filosofia actual”⁷⁸.

O veio cultural nervoso por que se enquadra a recepção do existencialismo na *Revista Portuguesa de Filosofia* ao longo da segunda metade da década de 1940 e da primeira metade da década seguinte pode ser sintetizado no citado livro de Diamantino Martins, *Existencialismo*, de 1955, que integra diversos artigos deste autor publicados na revista. No capítulo “Um novo conceito de Filosofia”, Diamantino Martins reconhece os contributos positivos do existencialismo, ressaltando porém os inúmeros contributos negativos, sobretudo os pertinentes ao existencialismo sartreano. Neste livro, o autor postula a impossível conciliação entre o existencialismo e a doutrina →[316] cristã, considerando-as duas filosofias antagónicas, ainda que algumas temáticas do existencialismo contribuíssem ou pudessem contribuir parcialmente para um aperfeiçoamento reflexivo do cristianismo, alertando sobretudo para a necessidade de um repensamento do estatuto filosófico da existência individual e concreta, principalmente da existência da pessoa humana.

Porém, a primeira reflexão em livro relativa ao pensamento existencialista cristão é sete anos anterior à publicação do livro de Diamantino Martins, foi realizada por Maria de la Salette Tavares em 1948, intitula-se *Aproximação ao Pensamento Concreto de Gabriel Marcel* e contém um prefácio do próprio filósofo francês⁷⁹. Trata-se de um estudo muito criterioso, fundado no rigor da citação dos textos originais, mas temporalmente prematuro devido à incompreensão filosófica da autora, ainda muito jovem – primeiro, reenvia a filosofia de Gabriel Marcel para o plano de uma “filosofia

⁷⁵Pe. Diamantino Martins, “Uma Conferência de Heidegger”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, tomo VIII, fasc. 4, Outubro/Dezembro de 1952, pp. 424 – 427.

⁷⁶ António da Silva, “*Mystère de l'Être*, de Gabriel Marcel”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, tomo VII, fasc. 4, Outubro/Dezembro de 1951, pp. 408 – 413, e *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, tomo VIII, fasc. 2, Abril/Junho de 1952, pp. 196 - 200.

⁷⁷ Pe. Diamantino Martins, “O Comunismo Existencialista de Maurice Merleau-Ponty”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, tomo IX, fasc. 3, Julho/Setembro de 1953, pp. 225 – 250.

⁷⁸ Júlio Fragata, “Filosofia da Existência. Origem, características e situação na filosofia actual”⁷⁸, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, tomo XVI, fasc. 3, Julho/Setembro de 1960, pp. 336 - 350.

⁷⁹ Maria de la Salette Tavares, *Aproximação ao Pensamento Concreto de Gabriel Marcel*, Lisboa, ed. da autora, 1948.

da intuição” (título do primeiro capítulo), o que significava, em Portugal, na década de 1940, reenviar a metafísica marceliana para a influência do intuicionismo bergsoniano de forte proeminência em Portugal na primeira metade do século XX, fundamentalmente a partir dos estudos de Leonardo Coimbra; segundo, desenquadra Gabriel Marcel dos esforços filosóficos europeus que constituíam a nova filosofia existencialista. Deste modo, ainda que cronologicamente anterior, a verdadeira e consciente defesa do existencialismo cristão, em Portugal, consistiu, primeiro, nos artigos citados da *Revista Portuguesa de Filosofia*, e, segundo, nas duas conferências de Alexandre Fradique Morujão no Centro Académico de Democracia Cristã, de Coimbra, em 1951 e 1954, intituladas “Um existencialismo cristão. A ontologia concreta de Gabriel Marcel” e “Em torno do Existencialismo”, posteriormente publicadas na revista desta instituição religiosa, *Estudos*⁸⁰. Ultrapassando o círculo jesuíta e intelectual restrito dos leitores da *Revista Portuguesa de Filosofia*, a primeira conferência inicia verdadeiramente a defesa da doutrina existencialista cristã em Portugal, que frutificará ao longo da década de 1950 através das obras de um conjunto de jovens autores, como, por exemplo, Carlos Branco – não totalmente seguidor da teoria de Gabriel Marcel, antes cruzando a vertente cristã do existencialismo com a influência de Heidegger -, em *Metafísica e Mundo Contemporâneo*⁸¹, que cita expressamente Gabriel Marcel nas pp. 19, 23-24, 26, 32, 33 -34 e 36, referindo o conhecimento de três livros deste autor, *Mystère de l'Être, Possitions et Approches Concrètes du Mystère Ontologique e Hommo Viator*.

Os dois estudos de Alexandre Fradique Morujão são notáveis pelo rigor filosófico posto na interpretação e na apresentação sintética do pensamento de Gabriel Marcel, bem como na explanação geral de algumas cons-→[317]tantes comuns à totalidade do pensamento existencialista. A preferência do autor pelo existencialismo cristão, revelada tanto no final da primeira conferência⁸² quanto no final da segunda⁸³, é acompanhada de inúmeras críticas filosóficas a esta doutrina, que, de certo modo, repetem as críticas que desde 1946 Pe. Diamantino Martins ia publicando na *Revista*

⁸⁰ Cf. Alexandre Fradique Morujão, “Um existencialismo cristão. A ontologia concreta de Gabriel Marcel” e “Em torno do Existencialismo”, separatas da revista *Estudos, Revista do Centro Académico de Democracia-Cristã*, Coimbra, 1952 e 1954, respectivamente.

⁸¹ Carlos Branco, *Metafísica e Mundo Contemporâneo*, Lisboa, Ed. SET – Sociedade Editorial “O Trabalhador”, 1953.

⁸² Alexandre Fradique Morujão, “Um existencialismo cristão. A ontologia concreta de Gabriel Marcel”, *ed. cit.*, pp. 26 – 27.

⁸³ Alexandre Fradique Morujão, “Em torno do Existencialismo”, *ed. cit.*, pp. 22 – 23.

Portuguesa de Filosofia, sobretudo a da ausência de um plano ontológico transcendente fundador e fundamentador da existência.

De certo modo, paralelas às conferências de Alexandre Fradique Morujão sobre o existencialismo, Pe. Manuel Antunes publicou dois artigos na revista *Brotéria*, em 1951 e 1952, ambos intitulados “Prometeísmo”, o primeiro “Prometeísmo Existencialista”, o segundo “Prometeísmo Surrealista”, posteriormente integrados no livro *Ao Encontro da Palavra I*, donde citamos. Manuel Antunes fundamenta os novos movimentos filosóficos e literários aparecidos em França entre as duas guerras mundiais como tentativas prometeicas de “transmutação do homem, ou seja, da sua deificação, à imagem de Deus e contra Deus”⁸⁴. Diferentemente do surrealismo, mais psicológico e esteticista, o existencialismo possuiria ambições filosóficas de carácter ontológico, ressuscitando, pela literatura moderna (o romance, o teatro) a “temática essencial da grande tragédia grega de Esquilo e Sófocles”. Como se constata, a visão antuniana do existencialismo singulariza-se fortemente face aos comentários correntes presentes na *Revista Portuguesa de Filosofia* e nas conferências de Alexandre Fradique Morujão, bem como se afasta da crítica da ontologia existencialista jurídica de Luís Cabral de Moncada e José António Brandão. Assim, para Manuel Antunes⁸⁵, o existencialismo faz parte de um movimento histórico geral incessantemente renovado, sobretudo em épocas de crise, que glorifica e incenseia o triunfo do homem como origem, centro e cume da História. No primeiro artigo sobre o existencialismo, Manuel Antunes analisa sinteticamente as obras de André Malraux, J.-P. Sartre e Albert Camus, constatando que todas elas partem de “uma evidência primeira: a angústia”⁸⁶, medrando nos três autores e suas obras uma profunda revolta contra “Deus”, seja por via da sua “negação” (Malraux), seja construindo histórica e filosoficamente “uma formidável →[318] máquina de guerra contra Deus” (Sartre e Camus)⁸⁷, seja, ainda, ostentando a explícita e

⁸⁴ Pe. Manuel Antunes, “Prometeísmo Surrealista” [1952], in *Ao Encontro da Palavra I*, Lisboa Moraes Editores, 1960, p. 77.

⁸⁵ Posteriormente, Pe. Manuel Antunes escreverá sobre diversos autores existencialistas: sobre S. Kierkegaard, publica com o título do nome do filósofo dinamarquês um artigo na *Brotéria*, em Janeiro de 1956, (inserido em *Do Espírito do Tempo*, Lisboa, Ática Editora, 1960, pp. 79 – 93); em Janeiro de 1952 escrevera sobre o existencialismo cristão em geral, “Humanismo e Esperança Cristã”, na *Brotéria* (idem, *ibidem*, pp. 25 – 34); sobre M. Merleau-Ponty, em Maio de 1962, o artigo “Significação de M. Merleau-Ponty” (inserido em *Grandes Contemporâneos*, Lisboa, Ed. Verbo, 1973, pp. 167 - 184); sobre Jaspers, o artigo “Karl Jaspers”, em Maio de 1969, também na *Brotéria* (idem, *ibidem*, pp. 141 – 156); sobre Heidegger, o artigo “Heidegger e a sua influência”, em Dezembro de 1969, também na *Brotéria* (idem, *ibidem*, pp. 157 – 166).

⁸⁶ Pe. Manuel Antunes, “Prometeísmo Existencialista” [1951], in *Ao Encontro da Palavra I*, ed. cit., p. 86.

⁸⁷ Idem, *ibidem*, p. 89.

clássica revolta de Ulisses contra Deus (os três pensadores)⁸⁸. Contra a “angústia” existencialista, Manuel Antunes propõe uma filosofia do “amor”⁸⁹ como “*vinculo cordis*. Só o amor torna a nossa condição - tão dura, tão difícil, tão sulcada de angústias, incertezas e cuidados – menos insuportável”. Porém, o Amor possui, histórica e transcendentemente, um rosto, e esse rosto, como não pode deixar de ser na palavra de um sacerdote, figura-se em Cristo. Neste mesmo ano, no artigo “Humanismo e Esperança Cristã”, comentário ao livro *Espoir Humain et Esperance Chrétienne*, escrito por diversos intelectuais franceses católicos, Manuel Antunes identifica três grandes correntes filosóficas europeias contemporâneas – o comtismo, o marxismo e o existencialismo; as duas primeiras são animadas de uma dialéctica “optimista”⁹⁰, verdadeiros messianismos substitutos da esperança religiosa no coração dos povos, prometendo aos homens um futuro paradisíaco - a primeira, pelo primado da técnica e da ciência; a segunda, pelo da ideologia ; por seu lado, o existencialismo absolutiza vectores pessimistas da existência individual, erigindo o mundo como uma “rede de relações de absurdo a absurdo”⁹¹. Lutando contra a tentação filosófica do “Nada”⁹², verdadeiro centro filosófico do pensamento existencialista, o cristão seria o homem que:

..., enquanto os existencialistas, universalizando indevidamente a própria experiência, ergueram o Absurdo em sistema contra todos os sistemas, e ao fazê-lo negaram o homem, o cristão, recusando-se a simplificações unilineares e a medir o real pelos limites do próprio horizonte, salvou-se e salvou o homem. Num Cristianismo aprofundado encontrariam os profetas do Absurdo a resposta contínua interrogativa que os angustia. Resposta misteriosa, por vezes paradoxal, se se quiser, mas resposta de totalidade. Não. O Cristianismo não é a resposta dada pelo homem à pergunta que a si mesmo se formulou; é a resposta de Deus à realidade por Ele criada. E essa realidade está para sempre marcada com o sinal da Cruz que é, como quem diz, o sinal do Amor.⁹³

Assim, para Manuel Antunes:

É hoje a Igreja, a caluniada inimiga do Progresso, que se revela como a única salvadora do homem, contra um Cientismo materialista, um Marxismo nivelador e um Existencialismo sombrio como a noite.⁹⁴

Militante de Cristo, Manuel Antunes não concede importância excessiva ao existencialismo senão como filosofia de passagem, de crise - criação humana,

⁸⁸ Idem, *ibidem*, pp. 92 – 93.

⁸⁹ Idem, *ibidem*, pp. 95 – 97.

⁹⁰ Pe. Manuel Antunes, “Humanismo e Esperança Cristã” [1952], in *Do Espírito e do Tempo*, ed. cit., p. 26.

⁹¹ Idem, *ibidem*.

⁹² Idem, *ibidem*, p. 30.

⁹³ Idem, *ibidem*, pp. 30 – 31.

⁹⁴ Idem, *ibidem*, p. 33.

excessivamente humana, de um tempo de cisão histórica e de desorientação social. Apenas na década de 1960, escrevendo os artigos por nós citados, presentes em *Grandes Contemporâneos*, a que se deve acrescentar “Sartre e o Marxismo”⁹⁵, Manuel Antunes atribui ao existencialismo, sobretudo o alemão, e sobretudo à obra de Heidegger, bem como ao rigor da aplicação do método fenomenológico por M. Merleau-Ponty, o estatuto de verdadeira filosofia, merecedora de ser estudada em detalhe.

A preocupação cristã sobre a nova filosofia existencialista europeia chegara aos Açores na década de 1950, afirmando-se como uma das correntes intelectuais influenciadoras do pensamento de José Enes. O primeiro artigo sobre temáticas existencialistas de José Enes consiste num texto incompleto, datado de 1954, com a menção final de “Continua”, embora não tenha havido continuação. Trata-se do texto “A realização existencial do homem”⁹⁶ – evidenciando que, de uma forte admiração pelo racionalismo de Tomás de Aquino⁹⁷, o jovem Enes, certamente devido a novas leituras, ostenta agora preocupações teóricas em torno da enviesada relação entre o abstractismo do pensamento do plano noético (a essência) e a concreticidade da existência - que a sua tese de doutoramento de 1969 resolverá satisfatoriamente. Embora ostente um título tão prometededor e nele ganhe relevo a palavra-chave para a compreensão do pensamento do jovem Enes (“existencial”), o artigo, lido, estatui-se como um texto frágil, cujo conteúdo teórico está longe de corresponder ao título. Trata-se de evidenciar, através do exemplo de plantas e animais concretos, a realização existencial profundamente complexa e profundamente conseguida do campo de adaptação dos seres da natureza; do mesmo modo, trata-se de constatar, sem nenhuma teoria explicativa por parte do autor (que porventura a deveria adir na continuação do artigo), da imensa capacidade adaptativa do homem ao “habitat”, que lhe permite sobreviver em praticamente todos os pontos do planeta; José Enes finda com uma abrupta conclusão moral: “o grande perigo do homem está em ele não aplicar a sua actividade conhecitiva a todos os sectores da sua vida, em não racionalizar por completo a sua existência. Nestes sectores a que ele não atender procederá mais imprudentemente

⁹⁵ Pe. Manuel Antunes, “Sartre e o Marxismo” [1962], in *Grandes Contemporâneos*, ed. cit., pp. 185 – 198.

⁹⁶ José Enes, “A realização existencial do homem”, in suplemento “Pensamento” de *A União*, jornal diário de Angra do Heroísmo, 6 de Novembro de 1954, pp. 1 e 3.

⁹⁷ José Enes, “Riqueza nocional do pensamento tomista”, in *A União*, jornal diário de Angra do Heroísmo, 6 de Março de 1954.

do que os animais”. É, porém, de 1957, publicado igualmente em →[320] *Atlântida*, a recensão que evidencia com alguma clareza o caminho filosófico que José Enes trilhará a partir de 1964, “Diamantino Martins, S.J. – O Problema de Deus”⁹⁸. Aparentemente concordando com as teses existenciais de pendor psicológico de Diamantino Martins, José Enes constata, num curto parágrafo, que “o A. [autor] emprega expressões que, separadas do contexto, poderiam soar em dissonância com a tradição escolástica” (p. 370), o que deveria ter chocado um José Enes que, três anos antes, elogiara profundamente o quadro nocional da escolástica (6 de Março de 1954), ao ponto de criticar o pensamento de Pe. António Cordeiro, cuja adesão parcial ao cartesianismo “adulterar[a] por completo o pensamento escolástico”⁹⁹. Sem dúvida que, em 1955, em “A Poesia como Actividade Humana” (12 de Novembro de 1955), José Enes escrevera que fazer poesia é “alcançar uma consciencialização existencial que ao mesmo tempo responda à inteligência e satisfaça à sensibilidade”; porém, esta era, segundo o autor, a missão do verso poético, não a da filosofia, eminentemente categorial e nocional. Porém, em 1957, três anos depois do artigo sobre Pe. António Cordeiro e dois anos depois do artigo sobre poesia vivencial, José Enes postulará a necessidade da filosofia, ainda que vazada em noções e categorias, se repensar existencialmente, aceitando uma teoria que igualmente “responda à inteligência e satisfaça à sensibilidade”, isto é, uma teoria filosófica de carácter especulativo-existencial: “no fundo, o A. [autor, Diamantino Martins] permanece um tomista, que usando da razão especulativa penetra, com a intuição analógica do ser, nas úberes regiões da experiência existencial”¹⁰⁰ – não existe melhor retrato teórico, pintado pela sua própria mão, para figurar o futuro pensador José Enes doze anos antes de publicar *À Porta do Ser* e sete anos antes de trocar a crítica e a prática poética pela filosofia. Escrevendo sobre Diamantino Martins é de si próprio, das suas obsessões pessoais, que José Enes está escrevendo, pois logo conclui o paragrafinho: “Julgo ser este um caminho a seguir”¹⁰¹ - destaque-se a pessoalização da questão numa recensão teórica. Localizamos, assim, nesta recensão de 1957, o ponto de ruptura de José Enes com a escolástica pura e dura tal como era então praticada em Portugal, ao modo de Cassiano Abranches, por exemplo, e certamente seguida no programa da disciplina de Filosofia do Seminário Episcopal de Angra do Heroísmo, e a

⁹⁸ José Enes, “Diamantino Martins, S.J. – O Problema de Deus”, *Atlântida*, órgão do Instituto Açoriano de Cultura, vol I, nº 6, Jun./Julho 1957, pp. 369 – 370.

⁹⁹ José Enes, “Reflexos mecanicistas na filosofia de P. António Cordeiro”, in suplemento “Pensamento” de *A União*, jornal diário de Angra do Heroísmo, 27 de Fevereiro de 1954, p. 4.

¹⁰⁰ José Enes, “Diamantino Martins, S.J. – O Problema de Deus”, *art. cit.*, p. 370.

¹⁰¹ Idem, *ibidem*.

admissão pelo próprio de um conjunto de possibilidades especulativas que, não infirmo o pensamento tomista na sua totalidade, o realizaria plenamente, ou, como José Enes ainda escreve neste preciosa recensão, conjunto de possibilidade que vêm “libertar a palavra *Ser* do significado abstracto, para lhe dar um sentido concreto, que faz dele o nome mais próximo de Deus”¹⁰².

→[321] No campo doutrinário da Igreja Católica, a reprovação do existencialismo por Manuel António Paula, superando a especializada crítica filosófica, evidencia-se como radicalmente diferente das de Diamantino Martins e Alexandre Fradique Morujão. Aquele autor considera o existencialismo uma “reação extremista” produzida por um século de filosofia que tinha vivido contra o “idealismo panlogístico de Hegel e o positivismo materialista de Comte”¹⁰³. Produto do decadentismo filosófico desde a reacção kierkegaardiana ao racionalismo absolutista e sistemático de Hegel e do vitalismo historicista de Nietzsche contra a metafísica clássica, “o existencialismo surgiu na história da filosofia como um grito de revolta, a ecoar no espaço, contra a filosofia clássica e como um esforço titânico para de novo levantar o homem da miséria [a Primeira Guerra Mundial] em que tinha chafurdado, inoculando-lhe a consciência da sua existência livre e soberana, para de novo o fazer ocupar a posição que lhe compete no concerto dos seres!”¹⁰⁴. Exceptuando Gabriel Marcel, “católico praticante e fervoroso”¹⁰⁵, que sublinha o “manancial inesgotável [de elementos] da existência concreta olvidada pelo Intelectualismo apriorístico [Kant] exagerado”¹⁰⁶, o autor considera que “só São Tomás, modernizado em alguns dos seus problemas, adaptado ao nosso tempo em parte da sua terminologia, poderá trazer ao mundo, devassado pelas correntes do pensamento mais categóricas, a firmeza da convicção de que tanto necessita”¹⁰⁷. Nesta linha de defesa militante da doutrina cristã contra o existencialismo, centrada sobretudo no episcopado de Braga, mas já sem a originalidade de Diamantino Martins, Alexandre Fradique Morujão, José Enes e Manuel Antunes, António da Costa Lopes publicou tardiamente, em 1965, na revista *Cenáculo*, de Braga, o texto “Existencialismo e Literatura”, considerando filosoficamente “acanhada” a preocupação

¹⁰² Idem, *ibidem*.

¹⁰³ Pe. Manuel António Paula, *O Existencialismo. Reacção Extremista. Lição Inaugural do ano académico de 1951-1952 nos Seminários de Braga*, Braga, separata de Edições *Cenáculo*. *Revista do Seminário Conciliar de Braga*, ano VIII, fasc. III, 1952, p. 7.

¹⁰⁴ Idem, *ibidem*, p. 11.

¹⁰⁵ Idem, *ibidem*.

¹⁰⁶ Idem, *ibidem*, p. 25.

¹⁰⁷ Idem, *ibidem*, pp. 25 – 26.

existencialista de “apenas descrever a existência humana”¹⁰⁸, carecida de uma “explicação racional” para que esta filosofia, “de simples literatura, ganhe foros de verdadeira filosofia”. Tanto Manuel António Paula quanto António da Costa Lopes abordam o existencialismo a partir de uma perspectiva tomista relativamente dogmática e, sobretudo, pouco informada. Professores de Seminário, a sua reacção revela mais a preocupação do pedagogo e director espiritual de adolescentes futuros sacerdotes do que de exegetas da filosofia.

Na década de 1960, a influência do existencialismo de Gabriel Marcel no pensamento cristão português será substituído pelo personalismo de Emanuel Mounier, expressa na revista *Esprit*, que originará em Portugal a criação, em 1963, por António Alçada Baptista, Pedro Tamen e Bénard da Costa da revista *O Tempo e o Modo*.

→[322]

3.1.1.3.2. – A “nacionalização” do existencialismo

Em dois importantes textos da década de 1950, *Introdução a uma Estética Existencial*¹⁰⁹, de 1954, e sobretudo o prefácio, intitulado “A Cultura Portuguesa perante o Existencialismo”, de 1959, à tradução portuguesa de Luís Pestana ao livro de Ismael Quiles, *Sartre e o Existencialismo vistos por um Filósofo Católico*, António Quadros estatui-se, como o pensador cuja obra realiza integralmente a “nacionalização” do existencialismo. Se, no primeiro livro, António Quadros estabelece ligações muito interessantes entre conceito existencialista de “angústia” e o sentimento português de “saudade”, é no entanto no segundo texto que a inspiração filosófica existencialista é integralmente “nacionalizada” através da introdução do conceito de “pátria”. Numa “perspectiva autobiográfica”, António Quadros considera que a atracção pelo existencialismo de parte da jovem intelectualidade portuguesa nas décadas de 1940 e 50 se centrou na repulsa desta ao historicismo e ao positivismo dominantes nos cursos universitários das Faculdades de Letras. Fora da sala de aula, porém:

O que me segredaram então os dramas de Sartre, as novelas de Camus, os romances de Simone de Beauvoir, os artigos na revista «Les Temps Modernes» e por que lograram ter tanta força, tanta presença, tanta penetração para varrer aquele historicismo das lições universitárias? Pela primeira vez – teorizado e assumido – eu encontrava o homem. O homem avultava enfim em minha frente. O homem em sua majestade e em seu drama. O

¹⁰⁸ António da Costa Lopes, “Existencialismo e Literatura”, Braga, separata de Edições *Cenáculo*. *Revista do Seminário Conciliar de Braga*, 2 série, tomo IV, nº 15, 1965, p. 11.

¹⁰⁹ António Quadros, *Introdução a uma Estética Existencial*, Lisboa, Portugália Editora, 1954.

homem concreto, definido, situado; não um ser abstracto, não um ente. Em Platão, fora uma essência desindividualizada; Em Aristóteles, uma espécie. Nos escolásticos, um filho sem vontade própria. Em Descartes, um pensamento. Em Espinoza, um modo de Deus. Em Kant, um sujeito. Em Schelling, uma pura transcendência. Em Hegel, o mesmo Espírito. Em Comte, um facto social. Em Marx, um factos histórico-dialéctico.¹¹⁰

Para António Quadros, o existencialismo oferecia uma alternativa viva a este tipo de filosofia “essencialista”:

Diante da elaboração crítica de Kant, do panteísmo sistemático de Espinoza, do espiritualismo absorvente de Hegel, eu – com o meu nome, meu problema, minha língua, minha pátria, minha modalidade de ver e pensar – não era ninguém. Agora [a partir da filosofia existencialista] era tudo. A partir de ser *eu*, com todas →[323] as implicações fenomenológicas e existenciais da subjectividade, a filosofia não era já algo de exterior, dogmático e intocável, a filosofia era apenas o que eu dela quisesse fazer: a verdade era atingível, mas a partir da minha específica experiência vital. Tudo o mais era história. De outro ponto de vista, se Kant afirmara a impossibilidade da razão pura e Comte, levando a ideia às últimas consequências, exprimira a impossibilidade do conhecimento transcendente, o existencialismo abria uma outra possibilidade: o homem em situação é afinal a consciencialização das múltiplas presenças que ao homem se dão quando envolvido no drama. Antes de o racionalizar, o *eu* sente o *outro*: a emoção e o sentimento adquirem assim categoria gnoseológica.¹¹¹

Aceitando as premissas básicas do pensamento existencialista, António Quadros considera esta teoria, porém, excessivamente centrada no “indivíduo”¹¹², correndo o risco de se tornar numa “egolatria”. Assim, o existencialismo exigiria a existência de uma “realidade supra-individual”¹¹³ – a “pátria”:

Tal factor mediativo [“a realidade supra-individual”] me pareceu naturalmente constituído nos complexos linguísticos, espaço-temporais, históricos, culturais, a que se dá o nome de pátrias. Estas, excedendo largamente o âmbito individual, representam não obstante irreduzíveis unidades de tempo e de cultura, são situações-limite que precisamente assinalam a mais lata forma de relação entre o eu e uma circunstância. Não há dúvida de que o meu eu, como individualidade e como situação, nasceu, cresceu e amadureceu no diálogo entre uma estrutura psíquica inata e uma circunstância familiar, linguística, política, histórica, cultural, educativa. Não há dúvida de que a pátria é um aqui-agora, uma espaço-tempo, numa palavra, uam subjectividade supra-individual.¹¹⁴

Deste modo, António Quadros, criando uma alternativa ao pensamento essencialista da metafísica clássica e ao existencialismo egolátrico contem-→[324]porâneo, postula uma nova filosofia, fundada no existencialismo europeu, que designa como “pátrio-sofia”¹¹⁵:

¹¹⁰ António Quadros, “A Cultura Portuguesa perante o Existencialismo”, “Prefácio” a Ismael Quiles, *Sartre e o Existencialismo vistos por um Filósofo Católico*, trad. Luís Pestana, Ed. Arcádia, 1959, p. 16.

¹¹¹ Idem, *ibidem*, p. 19.

¹¹² Idem, *ibidem*, p. 25.

¹¹³ Idem, *ibidem*.

¹¹⁴ Idem, *ibidem*, p. 26.

¹¹⁵ Ainda que vinculado ao mesmo pensamento de fundo nacionalista, não confundir no entanto com o mesmo conceito de “patriosofia” teorizado por António Quadros trinta anos mais tarde, na década de 1980, já totalmente descarnado da vertente existencialista e repleta de pensamento mítico,

...[deve conceber-se] a filosofia como uma pátrio-sofia, visto que o caminho para a sabedoria, no prisma existencial próprio que adopto, é o caminho da situação, da circunstância, da língua (que a expressa simbolicamente), da história (que é o seu fluir no tempo), da educação e da cultura (que é por assim dizer o seu sistema de sinais a-linguísticos), isto é, da pátria. Recolhendo-se na subjectividade de um englobante linguístico-pátrio é que o homem pode realmente transcender o imanente pela penetração e assunção de um existente depurado e percorrido em todas as suas implicações e virtualidade.¹¹⁶

Assim, corrigindo o existencialismo europeu, o conceito de “pátria” evidencia-se como o “englobante” “supra-individual” que presta verdadeiro sentido à “antropologia filosófica” espiritualista e transcendente desejada por António Quadros. Neste sentido, António Quadros interpreta patrioticamente a recente história da filosofia em Portugal segundo uma perspectiva existencialista ou existencial, esboçando, entre as pp. 30 e 39, uma pequena história dos “filósofos portugueses da existência” – Pedro Amorim Viana, Sampaio Bruno, Teixeira de Pascoais, Leonardo Coimbra, Delfim Santos, Raul Brandão, Fernando Pessoa, Sant’Anna Dionísio, Álvaro Ribeiro, José Marinho, Cabral de Moncada e António José Brandão.

3.1.2. – Delfim Santos - O Racionalismo Aporético

Delfim Santos foi, entre os discípulos de Leonardo Coimbra, o que mais longe levou o empenho universitário e académico, tendo frequentado o Círculo de Viena como bolseiro, convivendo com Schlick, assistindo às aulas de N. Hartmann, em Berlim, e de Moore, em Cambridge, tornando-se um dos primeiros pensadores a realizar em Portugal estudos sobre o neo-positivismo lógico, que, no entanto, fiel ao impulso ontológico de Leonardo Coimbra, criticará no seu relatório de bolseiro à Junta de Educação Nacional, em 1938, intitulado *Situação Valorativa do Positivismo*¹¹⁷. Oriundo do evangelismo cristão, Delfim Santos teve uma esparsa intervenção política: integrou-se no grupo da “Renovação Democrática”, em 1932, grupo apostado na regeneração e no revigoramento da democracia, sem os intriguismos partidários da I República. A “Renovação Democrática” constituiu uma, entre várias, das tentativas de purificação da democracia durante o período de Ditadura Militar; porém, logo em

providencialista e esotérico – cf. António Quadros, *Portugal. Razão e Mistério. Ensaio de Filosofia, do Mito e do Símbolo*, vol 1: *Para uma Arqueologia da Tradição Portuguesa*, 1986, vol. 2: *O Projecto Áureo ou o Império do Espírito Santo*, 1987, ambos em Guimarães Editores.

¹¹⁶ António Quadros, “A Cultura Portuguesa perante o Existencialismo”, *ed. cit.*, p. 27.

¹¹⁷ Delfim Santos, *Obras Completas, I. Da Filosofia*, [doravante OC.], Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982², pp. 51 – 195.

1933, com o plebiscito à nação organi-→[325]zado por Salazar e a proibição da existência de partidos políticos, todos estes grupos diluir-se-iam no movimento oposicionista ou nas próprias estruturas do fascismo. Escreve então Delfim Santos:

Não somos, portanto, democráticos no sentido corrente, porque democrata e republicano já perderam o significado original e o seu sentido ideológico primitivo. O termo *republicano* foi o primeiro a perder o sentido para ficar sendo sinónimo de antimonárquico. Todo o seu sentido ideológico desapareceu para se cristalizar num anti. O mesmo está sucedendo ao termo *democrata*. Há quem suponha que ser democrata é também ser anti: anticlerical, antiditatorial, anti-integralista e agora antinacionalista-sindicalista. Mas isso não basta. Ser democrata é a afirmação de um conteúdo positivo de ideias que se opõem a outras, mas que não devem a sua existência à pura oposição a realidades transitórias e temporais. E todas as atitudes negativas só têm uma consequência: afirmar a realidade daquilo que pretendem negar. Ser democrata não pode ser só isto: uma atitude de negação e oposição. Eis porque somos democratistas e porque valorizamos outros métodos e processos. Antes de sermos oposição, somos afirmação e por isso nos esforçamos por dar à política portuguesa uma nova orientação dentro de um nacionalismo corrente e sério de solidariedade e não de luta; de compreensão e não de ódio.¹¹⁸

Esta posição cívica de Delfim Santos, uma atitude ética de não-ruptura, diferentemente da de seu mestre do Porto, pensador de grandes rasgos confrontativos, caracterizará e orientará toda a visão do mundo do autor, seja política, seja filosófica, seja cultural. Insistindo na posição de não-ruptura, o texto que transcrevemos assume-se como afirmação do primado ético da política. Culturalmente falando, é no entanto esta posição pessoal de uma permanente educação para a não-ruptura que conduzirá, ou inspirará, todo o pensamento do autor no sentido de uma solução aporética para a filosofia.

Em 1933, a postulação de Delfim Santos da necessidade de uma pureza democrática sem o carisma militante de luta contra a Ditadura Militar, como o vinha imprimindo a *Seara Nova* e as organizações republicanas em regime de clandestinidade, ou seja, a afirmação de uma ética de não-ruptura face a uma situação política em todos os sentidos extremista, evidenciava-se como impossível de realizar no seio de um regime caracterizado pela dureza da repressão, que, esmagando todas as formas de racionalismo filosófico – não raro confundido com o positivismo -, prendia e exilava os seus opositores, como acontecera com, por exemplo, António Sérgio e Raul Proença. E, de facto, rapidamente Delfim Santos abandona a luta política e parte para Viena de Áustria.

¹¹⁸ Delfim Santos, “Democratismo” (1933), in *O. C.*, pp. 41 – 42, itálicos do autor.

→[326] Paralela à sua frustrada intervenção política, Delfim Santos escreveu um artigo para a revista *presença*, “Dialéctica Totalista”¹¹⁹, no qual existe alguma dificuldade em separar o que é inspiração de Leonardo Coimbra e o que são ideias do próprio Delfim Santos. E aqui começa o problema de interpretação da obra deste autor – o de separar o que pertence às influências intelectuais dos seus dois mestres do que lhe é especificamente pessoal. Sem dúvida que é pessoal a interpretação crítica que faz do neo-positivismo lógico no relatório supracitado e lamentamos que, em vez de ter regressado à Alemanha como leitor não tivesse ingressado na Universidade de Coimbra, como era seu desejo, leccionando criticamente o que aprendera no estrangeiro e assim contribuindo para a criação de um amplo leque de alunos, futuros professores do ensino secundário, interessados na problemática da filosofia inglesa e alemã do princípio do século, leitores filosoficamente actualizados que escapassem mentalmente tanto à filosofia nacionalista quanto à filosofia marxista, *Janus biface* que marcará a cultura filosófica portuguesa até cerca de 1980, radicalizando-a. Foi historicamente uma oportunidade perdida.

Talvez possamos sintetizar a crítica de Delfim Santos ao neo-positivismo lógico a partir da seguinte citação:

O problema do sentido [no neo-positivismo lógico], e as dificuldades que consigo traz, deve a sua complexidade à falta duma relação comensurável entre contínuo e descontínuo, entre todo e parte. O enunciado é portador de sentido, mas a análise do enunciado destrói este; é possível a análise lógica e por consequência atomização do enunciado, mas o sentido é rebelde e refractário a tal análise. Concluir da expressão para o sentido nada significa. O atomismo [lógico, isto é, a análise do sentido pela decomposição do enunciado ou frase nos seus elementos mínimos] tem limites além dos quais não poderá ir sem desfigurar completamente os problemas que dizem respeito ao que está para além dos seus limites. A refutação do atomismo, porém, nada significa. (...) A crítica ao atomismo psicológico, feita inúmeras vezes, e a crítica ao atomismo sociológico, com a sua noção última de indivíduo e a impossibilidade de compreensão do “social” a partir do indivíduo, têm a mesma pretensão: mostra o ilegítimo uso duma noção que ultrapassou os seus limites de validez.¹²⁰

Pessoal na terminologia em que é proposta, esta crítica, a crítica do sentido do todo face às partes constituintes, tendo em conta que qualquer corrente filosófica “mostra o ilegítimo uso duma noção que ultrapassou os seus limites de validez” conceptual, é, porém, de clara inspiração leonardina. E aqui retomamos o nosso problema – é que leiamos o que lermos de Del-→[327]fim Santos, é difícil separar o que lhe é próprio do que é inspirado, em traços gerais, numa primeira fase, em

¹¹⁹ Delfim Santos, “Dialéctica Totalista”, in *presença*, n.º 39, 1933, in *O. C.*, pp. 31 – 38.

¹²⁰ Delfim Santos, *A Situação Valorativa do Positivismo*, in *O. C.*, I., p. 177.

Leonardo Coimbra ou em N. Hartmann, e, posteriormente nos diversos estudos existencialistas, mas principalmente nos de Heidegger de *Introdução à Metafísica* e de *O Ser e o Tempo*. Desde “Dialéctica Totalista” até às suas últimas intervenções em artigos de jornal e de revista, ao longo da década de 1940, existe a sombra do espírito leonardino que se estatui como chave de leitura do pensamento de Delfim Santos, seja pela positiva, quando é referido como crítica ao neo-positivismo, ao positivismo comtiano do século XIX ou ao primado da ciência sobre a filosofia, seja pela sua ausência enquanto conceito que completaria o pensamento de Delfim Santos – “Todo”: pensar a realidade, o conhecimento, o homem, a matéria, a vida, a ciência, a religião, a cultura, só faz sentido se se pensar o homem como um todo ou, para além do homem, o ser como um todo, não privilegiando vertentes materialistas ou idealistas, empiristas ou racionalistas, corpo ou pensamento, mas integrando-os numa dialéctica ascensional que apenas se entende pela unificação da totalidade experiencial, emotiva e racional do homem. Ou seja, a filosofia apresentada deste modo, como uma filosofia do todo, é indubitavelmente a ossatura da filosofia de Leonardo Coimbra, embora sem as aprofundadas análises científicas por este desenvolvidas, sem a sua retórica estilística de carácter lírico e, sobretudo, sem a assunção de um nome concreto para este “todo” metafísico (Deus) – e este é verdadeiramente o problema da interpretação da obra de Delfim Santos: lendo Delfim Santos não nos abandona a sensação de que estamos a ler um Leonardo Coimbra académico, envergonhado do arroubo lírico das palavras, um Leonardo Coimbra a escrever sob a austeridade, o rigor e o pudor do Estado Novo. Mais: um Leonardo Coimbra que, sendo religioso, tivesse vergonha de usar a palavra filosófica “Deus” como ideia sinónima de Todo.

Estudando os comentadores de Delfim Santos, conclui-se rapidamente que o problema da interpretação da obra deste autor é comum a todos. Por exemplo, as duas exegetas mais consideradas sobre a obra de Delfim Santos, Cristiana de Soveral Paszkiewicz e Maria de Lourdes Sirgado Ganho, embora usem da diplomacia própria de universitárias, não deixam de assumir o mesmo problema. Lendo o óptimo livro de Maria de Lourdes Sirgado Ganho, *O Essencial sobre Delfim Santos*, eis que encontramos bem explícito, embora cautelosamente, a influência da arquitectónica da filosofia leonardina na obra de Delfim Santos:

De um modo sintético, podemos, então, considerar que *Dialéctica Totalista* nos dá o movimento de uma dialéctica ascensional, tal como Leonardo Coimbra a apresentou no seu *Criacionismo* que conduz à noção de realidade humana, enquanto pessoal, livre e

coexistencial colocada no topo do movimento dialéctico, mas englobante do concreto, isto é, filosofia integral do homem e da sociedade.

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

→[328] Leonardo Coimbra (...) apresenta-nos já uma concepção de filosofia em que o espírito do sistema [o que acima designámos por “Todo”], presente na primeira fase do seu pensamento (...), foi abandonado a favor do dinamismo e da vitalidade da reflexão existencial. Ora, esta importância dada à existência, como um terreno a explorar, *também é decisiva em Delfim Santos* e são inúmeros os textos que comprovam esta afirmação.¹²¹

E, mais à frente:

Contudo, de entre todos os seus [de Delfim Santos] textos elegemos um, que não se situando ao nível do comentário filosófico, antes da especulação criativa, se insere claramente na lição da filosofia alemã que frequentou, a saber, *Filosofia como Ontologia Fundamental*. Aqui é clara a influência de N. Hartmann, quer pela tematização que apresenta, quer pelo horizonte metafísico que traça.¹²²

Como interpretar o que acabámos de ler nestes dois textos, cujos sublinhados são nossos? Que o todo da inspiração nasce da filosofia de Leonardo Coimbra e que a relação do par conceptual ontologia-óntico nasce da inspiração harmanniana. Finalmente, segundo a mesma autora, um dos textos fundamentais de Delfim Santos, *Das Regiões da Realidade*¹²³ cruza a influência leonardina com a de Hartmann:

Das regiões da Realidade é um outro texto que, em nosso entender, constitui uma referência obrigatória relativamente a numa hermenêutica do pensamento do nosso autor. Além disso, e na estratégia do nosso discurso, esta sua [de Delfim Santos, não de estratégia] reflexão é exemplificativa da afirmação, já feita por nós, de que se dá em Delfim Santos o encontro da influência leonardina e alemã.¹²⁴

De facto, este texto, *Das Regiões da Realidade*, escrito em Berlim em 1937, mas só publicado em 1939, na revista *Prisma*, e o texto *Da Filosofia*, igualmente escrito em Berlim em 1937 e também só publicado em 1939, mas com nota introdutória desta data, perfazem, em conjunto com a tese de doutoramento de 1940, *Conhecimento e Realidade*, o ciclo dos grandes textos filosóficos de Delfim Santos, onde se cruzam as influências de Coimbra e Hartmann, abrindo-se de seguida a fase de publicação de arti-

¹²¹ Cf. Maria de Lourdes Sirgado Ganho, *O Essencial sobre Delfim Santos*, Lisboa, I. N. – C. M., 2002, pp. 48. Sublinhado nosso.

¹²² Idem, *ibidem*, p. 51. Sublinhado nosso.

¹²³ Delfim Santos, “Das Regiões da Realidade”, in *O C., I*, pp. 267 – 273.

¹²⁴ Cf. Maria de Lourdes Sirgado Ganho, *op. cit.*, pp. 51 – 52.

→[329]gos onde se denota já um certo pendor existencialista. Outra comentadora de Delfim Santos, Cristiana de Soveral Paszkiewicz, também não hesita em escrever:

A ontologia regional do filósofo [Delfim Santos] é similar da de N. Hartmann, e, tal como a deste, problematiza a unidade do Ser. Para Delfim Santos, a filosofia não é a busca das essências [objectivas da realidade] como não o era para Hartmann.¹²⁵

De facto, desde que regressara da sua primeira estada na Alemanha, em 1937, o termo “região” do conhecimento e da realidade passará a fazer parte constitutiva da terminologia filosófica de Delfim Santos. Logo no seu primeiro grande trabalho filosófico, *Situação Valorativa do Positivismo*, escreve Delfim Santos enfatizando – o que permanecerá como uma invariante do seu pensamento filosófico – a impossibilidade de um conhecimento absoluto de carácter ontológico (diria Hartmann) ou metafísico (diria Leonardo Coimbra):

Conhecer é um esforço de “objectivação” da realidade, mas esta é gigantescamente mais vasta do que a *região* que o conhecimento tem possibilidade de objectivar dada a não-conformidade dos princípios do conhecimento e dos princípios do Ser.¹²⁶

Está assim definida, logo no primeiro grande texto filosófico de Delfim Santos, a contradição entre gnoseologia e ontologia que definitivamente marcará o seu pensamento, inclusive a sua tese de doutoramento de 1940, e que marcará igualmente toda a arquitectónica conceptual de *Da Filosofia*. Ou seja, Delfim Santos recusar-se-á sempre a postular como vértice da sua filosofia a noção que permitiu a Leonardo Coimbra fechar o seu sistema filosófico – Deus, não o Deus religioso da liturgia, este só teria validade para Leonardo Coimbra após a sua conversão ao catolicismo, mas o Deus-ideia, o Deus-espírito, o Deus-essência, o Deus conceptualmente infinito e amoroso como ponto nodal do criacionismo, ou seja, como exigência da razão. Como Delfim Santos recusa esta ideia filosófica do seu mestre do Porto, não terá outra hipótese conceptual senão a de aceitar a outra ideia do seu mestre de Berlim: dividir o Ser em esferas ou regiões (matéria; vida; consciência; espírito), erguendo para cada uma destas regiões óticas uma categoria central (a causalidade na matéria; a finalidade na vida; a intencionalidade na consciência; a liberdade no espírito). Em

¹²⁵ Cf. Cristiana de Soveral Paszkiewicz, “A Filosofia em Delfim Santos: Trajectória de um Pensamento”, in *História do Pensamento Filosófico Português, O Século XX*, Vol. V, T. 1, direcção de Pedro Calafate, Lisboa, Caminho, p. 427.

¹²⁶ Cf. Delfim Santos, “Situação Valorativa do Positivismo”, in *O.C.*, I, p. 180. Sublinhado nosso.

grosso, é a filosofia de Leonardo Coimbra cruzada com a filosofia ontognoseológica de Hartmann.

→[330] Dois anos depois de *Situação Valorativa do Pensamento*, em *Da Filosofia* (o corpo deste livro é de 1937, mas a nota introdutória a que nos referiremos é de 1939), Delfim Santos esclarece o seu pensamento:

Trata-se [o livro *Da Filosofia*] da primeira parte de uma trilogia; a segunda deverá aparecer com o título “Do Homem” e mostrará concretamente um ensaio de antropologia filosófica, como consequência de princípios que esta enuncia; a terceira parte intitular-se-á “Da Metafísica”. Considerando estes títulos, notar-se-á que distinguimos entre filosofia e metafísica. Duma maneira sucinta, mas talvez sugestiva, poderemos situar a metafísica relativamente a outros planos de conhecimento da seguinte maneira: enquanto a fenomenologia da matéria tem como sistematização do seu conhecimento a física e as ciências afins, a fenomenologia da vida a biologia e as ciências similares, a fenomenologia da consciência a psicologia, tem a metafísica como “objecto” a fenomenologia do espírito. Temos assim ontologicamente situados os “sistemas de conhecimento” e as respectivas “regiões da realidade a que eles dizem respeito.”¹²⁷

Em 1939, Delfim Santos evidencia ter plena consciência da radical incompletude do seu pensamento filosófico e anuncia dois futuros estudos, “Do Homem” e “Da Metafísica”, que porventura constituiriam o coroamento do seu pensamento. Sobre aquele, não duvidamos que o seu conteúdo se solidificaria em torno dos seus diversíssimos estudos sobre o existencialismo, embora esta corrente filosófica não constitua propriamente uma “psicologia”. De facto, à glória de reclamar para si, em conjunto com Abel Salazar, o pioneirismo dos estudos sobre o neopositivismo lógico em Portugal, igual glória pode reclamar, como acima vimos, de ter sido um dos primeiros filósofos a expor o pensamento existencialista em várias das suas vertentes, de Gabriel Marcel a Jaspers, de Sartre a Heidegger. Suprirá esta sua divulgação do existencialismo a “antropologia filosófica” que anunciou mas nunca escreveu? Como Lourdes Sirgado Ganho afirma, no capítulo “A Preocupação pela Existência”¹²⁸, o existencialismo, com a tematização do conjunto dos existenciais, como símiles de categorias epistemológicas, embora aplicadas à vida humana concreta e emotiva, parece preencher o desiderato filosófico de Delfim Santos. De facto, para além de novidade e de moda europeia, o existencialismo tende a dar corpo a um pensamento como o de Delfim Santos, onde a realidade nouménica não só escapa ao conhecimento como, inclusive, escapa ao domínio causalístico da objectividade da acção humana.

¹²⁷ Cf. Delfim Santos, “Da Filosofia”, in *O. C., I*, p. 221.

¹²⁸ Cf. Maria de Lourdes Sirgado Ganho, *op. cit.*, pp. 55 ss.

Neste sentido, o texto “Sentido Existencial da Angústia”, de 1952¹²⁹, é bastante elucidativo: Delfim Santos escreve como se partilhasse a teoria heideggeriana que vai explicando, o que não acontece com o texto →[331] “Temática Existencial”¹³⁰, muito mais neutro, considerando o autor, nos seis parágrafos iniciais, que nos encontramos face a uma “filosofia de determinada época”, embora esta, como todas filosofias, receba como “antecedente o esforço total do filosofar de todas as épocas anteriores”; assim, continua Delfim Santos, o “existencialismo é mais um momento digno de registo na compreensão do homem tentada pelo próprio homem”¹³¹. No entanto, comparativamente, não podemos deixar de sublinhar que se a teoria existencialista se adapta bem ao seu pensamento ontológico das regiões da realidade, em parte se deverá justamente à ausência dos seus estudos sobre o homem e a metafísica, já que tanto António Sérgio como Vieira de Almeida, conhecedores do existencialismo, nunca apadrinharam esta corrente - como que o existencialismo supre o que Delfim Santos queria escrever (e anunciou) sobre as ideias da sua Psicologia.

Porém, vista a sua teoria como um todo, evidencia-se fortemente em Delfim Santos a ausência do seu anunciado terceiro livro, “Da Metafísica”. Caso este livro tivesse sido escrito, tirar-nos-ia as dúvidas sobre a fidelidade de Delfim Santos às linhas gerais do pensamento de Leonardo Coimbra ou uma sua tardia distanciação, como aconteceu com José Marinho ao publicar *Teoria do Ser e da Verdade*, em 1960. No artigo “Ideário Contemporâneo”, de 1943¹³², Delfim Santos dá-nos conta da sua perplexidade em definir o “sentido do humano”, parecendo, no final, tomar uma posição culturalista (o homem é o que a cultura de uma época dele faz, sendo que esta cultura é a síntese da cultura de todas as épocas passadas) (p. 394), para, logo a seguir, fechar o último período com um ponto de interrogação sobre o saber que o homem possui de si próprio, seja qual for a época que viva. Fica o leitor sem resposta e fica o comentador sem possibilidade de interpretar para além da definição de homem como ser livre que de si próprio é auto-causador de acção, ou seja, o que já Leonardo Coimbra expusera em 1912 e 1915 em *O Criacionismo*.

Lendo os três volumes da obra completa de Delfim Santos, arriscamos a hipótese que a fortíssima originalidade do pensamento deste autor se concentrou no seu pequeno livro *Da Filosofia*. É em *Da Filosofia* que encontramos não só uma súpula da

¹²⁹ Delfim Santos, “Sentido Existencial da Angústia”, in *O. C., II*, pp. 153 – 165.

¹³⁰ Delfim Santos, “Temática Existencial”, in *O. C., II*, pp. 79 – 85.

¹³¹ Idem, *ibidem*, p. 80.

¹³² Delfim Santos, “Ideário Contemporâneo”, in *O. C., I*, pp. 387 – 395.

sua filosofia, se assim se pode dizer, como é aqui que retira as consequências da teoria das “regiões da realidade” e da incognoscibilidade do ser. Lamentavelmente, ainda não foi feita uma exposição completa das teses de *Da Filosofia*, já que ele constitui uma espantosa introdução ao pensamento filosófico em geral, bem como contribui com importantes aportações para o pensamento filosófico em Portugal na primeira metade do século XX. O sentido cultural de *Da Filosofia* encontramos-lo tanto no cepticismo gnoseológico de Delfim Santos, tendo em conta ter sido discípulo directo de um filósofo tão conscientemente optimista como Leonardo Coimbra, quanto na permanente incapacidade de Delfim Santos em →[332] dar corpo a uma metafísica anunciada. Porém, cultural e politicamente os tempos não eram já os de Leonardo Coimbra de 1912, quando escrevera *O Criacionismo*. Estes tinham sido os tempos gloriosos da Renascença Portuguesa, os tempos da adesão leonardina ao Partido Republicano Português e à iniciação maçónica, os tempos da fraternidade com Teixeira de Pascoais. Agora, quando Delfim Santos escreve *Da Filosofia* (1937), são os tempos da Guerra Civil de Espanha e da preparação da invasão nazi da Checoslováquia, da Polónia e da Áustria, os tempos da censura e da prisão – com efeito, como poderia Delfim Santos terminar o artigo “Ideário Contemporâneo” (1943) senão com um ponto de interrogação?; como poderia ele manifestar a fé no coração humano e no progresso ascendente que o seu mestre mostrara se agora era tanto o tempo dos pelotões de fuzilamento na praça de toiros de Badajoz quanto o da expulsão das ordens religiosas de Espanha? Por isso, a palavra essencial (e original face a Leonardo Coimbra) de *Da Filosofia é aporia*:

1. - *aporia* entre conhecer e ser;
2. - *aporia* entre ciência e filosofia;
3. - *aporia* entre idear e realizar;
4. - *aporia* entre razão e emoção;
5. - *aporia* entre verdade e certeza;
6. - *aporia* entre sujeito e coisa.

Como Delfim Santos afirma categoricamente, não se trata de um relativismo ou de um indiferentismo face a diversas *weltanschauungs*, mas de assombro, de espanto, de perplexidade face ao leque de antinomias essenciais nunca resolúveis pelo conhecimento filosófico – o coração da filosofia é *aporético*, o que significava,

culturalmente, que o homem português se encontrava, na óptica de Delfim Santos, sem alternativa. É este o significado essencial da obra de Delfim Santos para o pensamento português entre 1930 e 1945 – o de evidenciar que não havia então saída maior para a existência humana entalada brutalmente entre fascismos e nazismos de um lado e, de outro, a força avassaladora do comunismo que explodia da União Soviética e da China de Mao Tsé-Tung. Ao esmagamento da razão conduzida criteriosamente pelo Estado Novo, a razão, ela própria, auto-esmagava-se, considerando-se incapaz de estabelecer um quadro de verdade exterior às ideologias dominantes, de esquerda e de direita. Produto de impasses culturais profundos, sobrevivendo num Portugal política e historicamente bloqueado, embora discursiva ou retoricamente glorioso, o pensamento racional de Delfim Santos cria uma filosofia igualmente bloqueada, um racionalismo aporético e uma gnoseologia de carácter céptico.