

José Luís Brandão da Luz
GUSTAVO DE FRAGA: A FILOSOFIA E O APELO
A UMA «PEDAGOGIA FILOSÓFICA»

Antes de iniciar a exposição do tema que dá cumprimento à minha participação neste colóquio «Gustavo de Fraga: Pensamento e Obra», é meu desejo apresentar os apontamentos seguintes:

1. Cumprimentar, em primeiro lugar, o moderador da sessão e os presentes, assim como os familiares do Professor Gustavo de Fraga, de modo especial, sua filha, a nossa estimada colega Maria do Céu Fraga, e seu neto, Gustavo Manuel de Fraga Amaral, estudante do 2.º ano da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa. A presença da família contribui para fortalecer o sentido e o merecimento desta admirável iniciativa;

2. Agradecer, de seguida, à organização a possibilidade de participar no colóquio. Ao longo de vários anos mantive com o Professor Fraga um convívio de grande amizade e proximidade que deixou marcas na minha visão da filosofia, mas também no campo moral;

3. Esclarecer, por fim, em relação ao título, que a ligação pedagogia e filosofia não tem o propósito de discutir procedimentos a utilizar no *ensino* da disciplina. O acento tónico é colocado no *estudo* da filosofia, ou seja, nas exigências que ele requer, o que nos envolve no tema: o que é a filosofia.

I. Os estudos humanísticos

Em artigo que Gustavo de Fraga publicou em 2000, com o título «Do Grande Terramoto às crises históricas», deixa-nos, ao terminar, o convite a uma «Pedagogia filosófica», em que exorta a «procurar a verdade a partir de nós mesmos» (Fraga, 2000, p. 160). Este incitamento de índole socrática, que ao longo dos tempos formou um ideal de homem que promoveu a expansão das suas virtuosidades vitais e racionais, é, porém, feito no contexto da análise da «experiência negativa» que transparece na leitura do livro *Memórias* do Professor Cabral de Moncada sobre a crise que assolou a segunda metade do século XX. Na visão do prestigiado professor de Direito da Universidade de Coimbra, que faleceu em 1974, o seu tempo tinha sido atingido pela *atrofia* da pessoa humana e pela consequente massificação da cultura. Ao contrário das crises anteriores,

que haviam sido marcadas, com sinal contrário, pela «*hipertrofia* da esfera humana», que fez florescer a arte, a cultura, a ciência e a técnica, a crise do século XX tinha vencido o homem pelo desespero e fechou-o no vazio de um estilo de vida sem ideais. A «Pedagogia filosófica» surgia então a apontar o caminho de recuperação e, embora apareça em referência isolada no final do texto a que nos estamos reportando, não poderemos deixar de relevar o seu alcance programático quando Gustavo de Fraga a associa à convicção, que diz ser de sempre, «de que não estamos perdidos para o futuro» (Fraga, 2000, p. 160).

O otimismo do professor e filósofo açoriano apresenta-se associado ao modo como será necessário conceber a formação em filosofia, em estreita articulação com o estudo dos grandes textos e correntes que fazem a história do pensamento. Esta visão faz reacender a memória de um outro texto seu bem mais antigo em que falava da necessidade de «tomar a sério a advertência pedagógica» (Fraga, 1957, p. 7) de Goethe para nos mobilizarmos contra os danos duma formação humanística superficial, que traria a prazo a desagregação e subsequente destruição dos estudos filosóficos, quer no ensino quer na investigação. Subjacente a este receio de decadência que ameaçava estagnar a filosofia, estava a recusa de Gustavo de Fraga a contemporizar com o fascínio que muitas intuições poéticas exercem no grande público e a tendência de as considerar como aquilo que a filosofia é. Para contrariar este estado de coisas, teremos de tomar a filosofia «tal como é e se constituiu secularmente» (Fraga, 1957, p. 10). É este sentimento de pertença ancestral que lhe permite apresentar as exigências da «Pedagogia filosófica» em termos que não poderão prescindir de todo da revisitação dos temas e problemas que estiveram na gênese do pensamento filosófico e alimentaram a meditação de sucessivos pensadores e escolas (Fraga, 1996b), pois, escrevia o jovem Fraga, quando era bolseiro em Bona, «em raros casos a atividade teórica e problemática da filosofia deixa de arrastar, pelo menos temporariamente, para um campo de informação e discussão desenraizada das origens» (Fraga, 1957, p.8). Estas origens, como sabemos, remontam à Antiguidade Clássica, o que coloca os estudos filosóficos, logo à partida, perante a exigência pedagógica de investir e cuidar das condições que propiciem esta aproximação de forma direta. Mais concretamente, haverá que promover a iniciação dos estudantes no domínio das línguas e culturas que deram expressão às obras desse período. A esperança de a geração de hoje não ficar alheia ao legado da tradição tem por requisito prévio de formação a aquisição

dos equipamentos linguísticos que permitirão a sua aproximação, que se fará certamente a partir dos anseios e perplexidades de cada geração, mas que responderá à sua maneira ao incitamento socrático de procurar a verdade a partir de si mesma. Só assim será plausível esperar que as novas gerações não afastem do seu horizonte o sentido multiseular da história e, admite com confiança, «acabem por entender os autores e as escolas de pensamento a partir de uma reflexão própria (...), deixando de os ler apenas como autoridades a seguir incondicionalmente» (Fraga, 2000, p. 160).

Gustavo de Fraga evoca a prática de países europeus, alguns dos quais conheceu, como Alemanha e França, mas também Inglaterra, onde a formação filosófica compreende um suporte humanístico que habilita os estudantes a um acesso direto às fontes do pensamento e da cultura. É um procedimento ditado pelo próprio caminho trilhado pela filosofia, avança o professor e filósofo açoriano, que no decurso da história atingiu nas línguas e culturas clássicas do grego e do latim «a sua maior densidade de expressão» (Fraga, 1957, p. 7). O latim, de modo particular, carece de um investimento especial por parte dos estudantes de filosofia não só por ter sido o veículo em que o pensamento português, por via da obra dos Conimbricenses, logrou alcançar projeção e influência duradoira, mas por ter também acolhido, esclarece, um vasto segmento das obras da Antiguidade Clássica, algumas por via da tradução, do pensamento medieval e do período clássico da filosofia. Insiste, por isso, na ideia de que é a história da filosofia e da cultura em Portugal e na Europa que torna imperativo o investimento nos estudos humanísticos, por forma a impedir o desenraizamento dos estudos filosóficos do subsolo em que encontra os seus começos. Num estilo de feição concionatória de quem se dispõe a deixar marcas no caminho da reforma do ensino que se preparava para as faculdades de letras, Gustavo de Fraga escreve perentório:

O latim, em que se encontram as únicas obras filosóficas dignas de menção que o pensamento português deu à luz e em que se encontram, no plano universal, até ao século dezassete, algumas das obras fundamentais da filosofia e da cultura da Antiguidade, da Idade Média e dos tempos modernos, não pode ser ponto de discórdia como língua de leitura acessível para quem se ocupe em Portugal com os estudos filosóficos (Fraga, 1957, p. 8).

Para além do latim, também se afigura indispensável uma iniciação ao grego que permita, se não a leitura direta do texto, ao menos

compulsar um original que esteja sendo objeto de estudo. Relativamente às denominadas línguas vivas, sem pelo menos o domínio de uma delas, «o diálogo filosófico não tem hoje universalidade e sentido verdadeiro» (Fraga, 1957, p. 9). E transmite claramente a convicção de que o seu conhecimento será propiciador de uma atmosfera comum de partilha natural para quem se dedica aos estudos filosóficos. Um período de formação de índole propedêutica carece, pois, de ser oferecido aos estudantes de filosofia, de forma a poderem dispor de condições sustentadas para um trabalho de qualidade e, em particular, para a escolha da especialização dos seus estudos.

A aquisição de competência linguística não se circunscreve a uma questão de dotação meramente técnica, mas visa também lançar as bases duma «personalidade filosófica», expressão que Gustavo de Fraga colheu do convívio com Jaspers, de modo a que os estudantes formem o conhecimento das imposições que um estudo de qualidade requer e, no final do curso de filosofia, cada um possa escolher, com discernimento, o domínio da filosofia para que se sente inclinado a aprofundar. Cada um necessita de dispor dos recursos para ter capacidade de a qualquer momento, explica de forma pormenorizada,

Caminhar para a filosofia grega, com a possibilidade de trabalhar os textos gregos; para a filosofia medieval, com a possibilidade de ler Santo Agostinho ou São Tomás nos originais; para a filosofia portuguesa, com capacidade para ler os comentários de Fonseca, por exemplo; para a filosofia moderna, com apreciável conhecimento do alemão; para a psicologia, com conhecimento do inglês. Só assim se poderão recrutar futuros professores ou formar intelectuais com plena consciência dos problemas que dizem respeito à filosofia e à sua profissão, bem como aos seus interesses (Fraga, 1957, p. 13).

Mas, como acabámos de referir, a propedêutica aos estudos filosóficos não cumpre apenas um propósito de natureza científica de sustentar a formação dos estudantes em bases compatíveis com o estudo que empreendem, responde também a um desígnio institucional «de ordem ética para a vida filosófica» (Fraga, 1957, p. 11). Ela tem em vista, por um lado, impor padrões de exigência pedagógica que a formação dos estudantes deverá satisfazer, mas, por outro lado, impõe à universidade a tarefa de propiciar a sua aquisição, estimulando, preconiza o autor, «a criação de um tipo de estudante movido essencialmente por interesses do conhecimento e por preferências de ordem intelectual» (Fraga, 1957, p. 14). Não

vale à universidade refugiar-se na lamúria da insuficiente preparação que os estudantes trazem do ensino secundário, a qual levanta dificuldades à progressão dos estudos universitários. «A universidade, em princípio, não se fez para quem já possui uma cultura universitária» (Fraga, 1957, p. 14), lembra o professor. Incumbe à universidade promover e expandir a formação inicial, oferecendo e estimulando as condições para que os seus estudantes adquiram uma cultura de nível superior, segundo padrões de qualidade que a sua área de formação estabelece. A advertência de Goethe contra uma formação superficial atinge os estudantes, em boa parte, por via da inação da própria universidade, que, ao descer os padrões de exigência do ensino que ministra, perverte a sua missão de assegurar o elevado nível dos seus estudos. Ao condescender com uma formação sem as exigências de qualidade indispensáveis, a universidade entra no processo de decadência vaticinado por Goethe, instaurando um clima de suspeição no seu valor, que a pode paralisar. Ao deixar-se estagnar, escreve Gustavo de Fraga, a universidade comete «um erro sem remédio» (Fraga, 1957, p. 12), que acaba por feri-la de morte, pois, continua o artigo do professor de Coimbra e dirigente da Universidade dos Açores no período da sua fundação, «quanto mais essas instituições estagnam tanto mais forte (...) é a tendência para as considerar desnecessárias ou socialmente perniciosas».

No diagnóstico ao clima de desconfiança que atinge a filosofia, Gustavo de Fraga, num texto de 1958, atribui a origem do mal-estar a incursões no terreno de diversas correntes de pensamento, que diz serem «em regra representadas por não-filósofos, mas simplesmente por ideólogos arvorados em mentores» (Fraga, 1958, p. 6). Esta denúncia reaparece com mais clareza e até realismo, dez anos mais tarde, no conjunto de palestras radiofónicas que acabou por publicar com o título *Depois do XIV Congresso Internacional de Filosofia*. As impressões que transmite do congresso, que reuniu em Viena «sob a impressão da ocupação russa da Checoslováquia» (Fraga, 1968, p.24), realçam o ambiente de desencanto entre os congressistas dos países então sob dominação soviética e os provenientes dos Estados Unidos da América e da Europa Ocidental: o desprendimento e isenção na abordagem dos temas filosóficos defrontavam-se com o dogmatismo de discursos redutores de propaganda ideológica. Certamente que a desconfiança que atinge a filosofia tem também outras origens, como o inebriamento que os resultados produzidos

pelo desenvolvimento da ciência e da técnica provocam. O consumo dos artefactos da civilização entorpece as pessoas, como Ortega diagnosticou, que se tornam insensíveis «aos princípios da civilização» (Ortega y Gasset, 1930, p. 81), lastimava o filósofo espanhol e disso também faz eco a obra de Gustavo de Fraga (Cândido Pimentel, 2011).

Para manter o nível de confiança na filosofia, haverá que desligá-la da combatividade ideológica que traz dificuldades ao exercício desinteressado da reflexão e confronto livre de ideias. É uma atitude que corre em simultâneo com a necessidade de conferir aos estudos filosóficos uma propedêutica de apoio que possa orientar os estudantes «num caminho possível» (Fraga, 1958, p. 6). É que o acesso às fontes que é exigido por um estudo filosófico aprofundado permite simultaneamente o treino de procedimentos próprios de uma investigação sistemática e promove o apuramento da linguagem filosófica, que nasce da ligação familiar que se estabelece com os textos. São requisitos indispensáveis à formação de um espírito crítico e reflexivo, que distingue o filósofo do erudito ou, se preferirmos, estabelece a diferença entre a filosofia e a ilustração. Esta última adquire-se pela acumulação de informação que é capaz de transmitir ao grande público e até mesmo às camadas cultas da sociedade uma visão, uma crença, uma ideologia, uma teoria. Pelo contrário, a filosofia é um processo racional que se forma na proximidade com os grandes temas e textos filosóficos. Deste contacto, surgem não mensagens de doutrinação e mobilização de massas, mas as perplexidades que alimentam a reflexão que marca o caminho pessoal de cada um, que Gustavo de Fraga diz ser «em grande parte, obra de persistência, o que quer dizer de aplicação da vocação própria e inconfundível para a reflexão, obra de concentração demorada sobre pensamentos e sobre atos que se situam numa zona não coisificável» (Fraga, 1958, p. 11). Compreende-se por isso que a filosofia obrigue a demorado processo de aprendizagem, e seja mesmo indissociável dele, pois é no estudo dos temas filosóficos que se ganha e cultiva o hábito da disciplina de pensamento, sem parentesco direto com a discursividade que tem origem «numa poética mais ou menos racionalizada» (Fraga, 1958, p. 11). A filosofia procura, no domínio da palavra, a expressão precisa do seu estudo. E é este caminho de progressivo domínio e aprofundamento dum tema que torna a filosofia «sempre produto dum longo e inesgotável génio de persistência» (Fraga, 1958, p. 12).

Estas reflexões sobre as exigências do ensino superior de filosofia visam, numa primeira aproximação, sugerir a forma de congregar esforços

para, avança o professor, «resolver progressivamente os erros seculares duma pedagogia com reflexos nocivos em vastos setores da vida portuguesa» (Fraga, 1958, p. 10) e que a reforma, que então se preparava, oferecia a ocasião para reparar. Todavia, subjacente a este propósito, vislumbra-se o estilo que distingue a forma como Gustavo de Fraga cultivou a filosofia, e que Manuel Cândido Pimentel pôs em destaque, de forma admirável, nos traços seguintes: «a capacidade de construção teórica e conceptual do autor – de nível excelente quanto ao rigor dos conceitos, à precisão do juízo e ao investimento da crítica –, o nível do saber fundado por precedente investigação, com que domina autores e temas – e, finalmente, a busca incessante da sapiência como o mais alto grau da cultura a que o espírito pode aceder» (Cândido Pimentel, 2011, p. 362). Todas estas qualidades, que também não passaram despercebidas a Pedro Alves, no seu penetrante trabalho sobre os estudos fenomenológicos do autor (Alves, 2000, p. 368), se conjugam para compreender o sentido duma vida devotada ao pensamento filosófico, em que sobressai uma conceção de filosofia que deverá merecer a nossa atenção e de que, de seguida, nos iremos ocupar.

II. A ideia de Filosofia

Ao iniciar um pequeno ensaio publicado em 1996, separata do volume da *Revista Portuguesa de Filosofia* de homenagem ao Professor Lúcio Craveiro da Silva, com o título «Caminhos da Filosofia ou a razão e o desejo», Gustavo de Fraga formula a seguinte questão, que passo a transcrever:

É inevitável que nos perguntemos a nós mesmos, uma vez por outra, o que é a filosofia – particularmente quando dela e para ela vivemos e, por formação e profissão, habitualmente a entendemos como aquilo que estudámos e ensinámos sob este título, a *filosofia*. A primeira tendência será, pois, aceitá-la segundo a aptidão ou o hábito cultivado no domínio pedagógico e, logo a seguir, segundo o que, durante a história, foi a filosofia. Talvez só depois disso nos ocorra, criticamente, sem dúvida com dificuldades, perguntar pela essência da filosofia, entendida a essência, na intuição intelectual, como *eidós* do que o fenómeno manifesta (Fraga, 1996a, p. 341).

O propósito de interromper a inércia, que tende a identificar a filosofia na continuidade do que se estuda e ensina, estende-se, como poderemos ler mais abaixo, à denúncia do procedimento, que se tem di-

fundido de forma abusiva, de tomar a filosofia como princípio orientador, sempre vago e inexprimível, de inesperadas e muitas vezes incompreensíveis decisões. É assim que, por exemplo, no desporto, se apela à filosofia do jogo para justificar a convocação dum jogador para um desafio, ou a sua contratação para a equipa. Ouve-se até falar duma filosofia da higiene pública para, no clamor duma alteração entre beneficiários dum serviço e os seus gestores, fazer aceitar as opções camarárias do ordenamento da recolha do lixo duma cidade, e facilmente se poderia acrescentar outras situações a reclamarem filosofias do mesmo teor (Fraga, 1996b, p. 86). Todavia, para além destas «filosofias», que a rotina e o uso corrente banalizam, mas que o prestígio do termo consegue até tapar a boca dos eventuais contraditores, Gustavo de Fraga procura apresentar o que é a filosofia na sua essência ou no seu *eidos*, reportando-se a uma nomenclatura de sabor fenomenológico. É uma tarefa que não pretende apresentar dissociada da imagem que a história da filosofia nos transmitiu: «A historicidade da filosofia faz parte da sua compreensão: sem dimensão histórica, sem o conhecimento da sua história, não há filosofia que se abra verdadeiramente para as suas possibilidades» (Fraga, 1996b, p. 87). A filosofia, na sua verdadeira aceção, mostra o que é nas configurações de um percurso que, em termos globais o autor compreende como «tentativa de, contra o ceticismo e o materialismo, interpretar racionalmente o mundo e o homem a partir de um princípio que é também fim último» (Fraga, 1996a, p. 341). Responde à exigência de construir uma conceção racional do universo e do eu, ou, à maneira de Dilthey, pensar a essência do homem a partir da «função superior do espírito», que na ciência e na técnica, na economia e no direito, na arte e na religião, assim como na vida pública e social, em geral, deixa marcas impressivas do sistema da cultura que dará acesso a uma compreensão da essência do homem. E destaca uma passagem de *A Essência da Filosofia* em que o filósofo alemão assinala a estreita ligação entre filosofia e religião, literatura e poesia, pelo envolvimento que representam na interpretação do «enigma do mundo e da vida». A história constitui para Dilthey o ponto de partida das ciências do espírito, ou seja, é a partir do sentido e significações do sistema da cultura que se torna possível elaborar uma compreensão do homem e do mundo. Os atos da consciência que acompanham o conhecimento da realidade e o envolvimento no valor, significado e sentido da atividade humana são os últimos atos a que temos acesso, pelo que não tem senti-

do procurar para além deles qualquer forma de fundamentação que os faça derivar de um princípio único superior de natureza metafísica, à maneira de Hegel e da metafísica tradicional, ou no sentido da coisa em si de Kant. Gustavo de Fraga sublinha a convergência de Dilthey com o projeto da fenomenologia, por ambos se oporem ao uso especulativo da razão na compreensão do homem pelo sistema da cultura. Mas, ao mesmo tempo, sublinha o maior radicalismo da fenomenologia que, em lugar de proceder de forma indutiva, da experiência interna ou do histórico das ciências particulares, procura na redução eidética a descrição geral da essência, partindo assim da gênese geral para a gênese real (Fraga, 1966, pp. 92-111). Todavia, o parentesco da filosofia, designadamente com a religião, que Dilthey assinala, servirá a Gustavo de Fraga para enraizar esta ligação nas próprias origens do pensamento filosófico. Procura, por isso, levar ao extremo a dinâmica do espírito, recuando aos debates travados na filosofia grega e à sua apropriação pelo cristianismo, para o seu propósito de identificar a essência da filosofia, conforme poderemos ver de seguida:

E penso que, repetindo as questões e as polémicas que surgiram no desenvolvimento do socratismo, por Platão e Aristóteles, sem sair do campo da história como história da filosofia, se pode melhor captar, não só formal, mas também materialmente, a essência da filosofia. Há, de facto, momentos privilegiados na crítica dos sofistas, dos céticos e dos retóricos, que definem, que caracterizam o ato filosófico, do lado do sujeito e do lado da exigência de uma verdadeira *epistème*: do lado do sujeito, a evidência de que «Todos os homens desejam naturalmente saber», que Aristóteles regista, no início da *Metafísica*; do lado da *sophia* (entendida como filosofia primeira) a demonstração de que por natureza deve ocupar-se da causa mais excelente («Deus é uma causa de todas as coisas e um princípio») e, por isso, é «superior a toda a ciência subordinada» (Fraga, 1996a, p. 343).

É no combate travado pela «escola socrática», como insiste em denominar o pensamento desenvolvido por Platão e Aristóteles, contra o relativismo e o naturalismo que a retórica sofística difundiu que, escreve Gustavo de Fraga, «melhor ressalta o ato da fundação da filosofia» (Fraga, 1996a, p. 343). É contra esta influência que Aristóteles compreende a vocação da natureza do homem para o conhecimento da verdade até ao seu limite supremo, e já antes Platão, no *Teeteto*, tomava a defesa da via superior da *epistème*, contra Protágoras que reduzia a ciência à sensação

e, por esta via, à aparência. Estes temas e debates foram recebidos pelo cristianismo que os transmitiu ao pensamento que se desenvolveu «no signo de Descartes», expressão utilizada em mais de um lugar da sua obra, até à fenomenologia de Husserl, conforme transparece no influente livro de Hans Heimsoeth, *Os Seis Grandes Temas da Metafísica Ocidental*, e na própria investigação de Étienne Gilson sobre as fontes escolásticas do pensamento cartesiano.

Saber o que é a filosofia leva-nos ao interior desta linha de continuidade, ou seja, precisa Gustavo de Fraga, a «procurar na história da Filosofia o fenómeno da repetição e, nele, a essência» (Fraga, 1996a, p. 345) do que a filosofia é na verdade. A opinião e os sistemas ideológicos, não obstante a pretensão de se assumirem como filosofia, não fazem este caminho, pois não só oferecem resistência à disciplina que a razão impõe, como passam ao lado do que é a natureza do homem. Quando o *Górgias* de Platão submete a exame a suspeita de as leis protegerem os mais fortes e poderosos, acaba por se assumir como, escreve, «um requisitório contra a injustiça e, à doutrina oportunista e relativista da sofistaria, opõe o princípio de que padecer a injustiça não é tão grave como cometê-la e ficar impune» (Fraga, 1996a, p. 353). A análise a que submete a essência da retórica tem no seu encaço a crítica à forma arbitrária como a sofística a manipula, sem o domínio preciso dos conceitos que utiliza por meio de aturada fundamentação filosófica. A ausência desta fundamentação separa o mestre da retórica do verdadeiro filósofo, que tem Sócrates como primeira referência. Platão põe em evidência o combate do mestre ateniense contra o relativismo e o naturalismo que o ensino dos sofistas generalizava. Remete, assim, para a fundamentação metafísica, que submete as ações e o discurso à disciplina racional dos conceitos. Desta forma, somos conduzidos para fora da perspetiva natural por meio da clarificação apodítica do que os conceitos são na verdade. A decisão política e a atuação social ganham espessura quando inseridas na perspetiva que a unidade da razão lhes confere. É neste terreno, que a filosofia cultiva, que percebemos como é inaceitável defender o privilégio do mais forte contra o mais fraco e como é preferível sofrer a injustiça do que praticá-la: «Platão é, dos discípulos diretos de Sócrates, o que entende o alcance definitivo das suas posições e das suas afirmações, transferindo-as, dentro da perspetiva da unidade da razão, do domínio e do interesse prático para o teórico» (Fraga, 1996a, p. 356). Como explica

no *Teeteto*, a atitude impressionista que se deixa conduzir pelos dados sensíveis não sustenta um discurso consequente da realidade nem uma apreciação consistente dos comportamentos, pois, não dispondo duma clarificação racional que a guie, oscila permanentemente entre o verdadeiro e o falso, o bem e o mal, o justo e o injusto, e demais contradições de ordem moral e epistemológica.

O conhecimento capaz de exprimir a realidade na sua verdade é de natureza intelectual, ou seja, aparenta uma compreensão imutável que se sobrepõe, em ser e verdade, à instabilidade das impressões que os sentidos transmitem. Aristóteles, prosseguindo este combate contra o relativismo, mantém a ideia de que o conhecimento verdadeiro se não restringe ao individual, nos contornos da sua singularidade e contingência, mas só se alcança ao nível da essência que é da ordem do universal. Embora o conhecimento envolva, para ele, uma confrontação direta com a experiência sensível, esta relação não se fixa nela, mas visa exprimir nas coisas a sua natureza, ou seja, tudo o que nelas permanece inalterável sob as modificações acidentais a que estão sujeitas. A relação com a experiência sensível leva a interpretá-la a partir dos atributos que a fazem ser o que ela mostra ser.

O caminho de refutação do relativismo e do naturalismo dos sofistas, iniciado por Sócrates e continuado por Platão e Aristóteles, ao centrar-se nos conceitos da razão que dirigem o conhecimento e a ação humana, tornou-se, remata Gustavo de Fraga, «um paradigma para todo o desenvolvimento da filosofia ocidental, que (...) aponta para a fundação de uma metafísica e de uma lógica da realidade, oposta à lógica da aparência dos sofistas e chega a termo, na filosofia ática, com Aristóteles» (Fraga, 1996a, p. 359). Coube a Aristóteles dispor no *Organon* as bases da ordenação do pensamento consequente e definir na *Metafísica* as noções cardinais que poderão conduzir uma análise discursiva sobre a alma, a ação humana, a natureza, a vida, a sociedade e Deus. A par de uma metafísica que estabelece as categorias mais universais de um conhecimento racional do ente em geral e duma lógica que define os parâmetros da articulação dum pensamento consequente, Aristóteles desenvolve um sistema unitário do conhecimento científico constituído pela psicologia, a ética, a política, a filosofia segunda, ou as ciências, e a teologia, ou a ciência do Primeiro Princípio que é a razão suprema da ordem da natureza, da vida e da sociedade. Platão, lembra Gustavo

de Fraga, havia estabelecido nas *Leis* que «Deus é a medida de todas as coisas», invertendo a conotação relativista do conhecido aforismo de Protágoras. Aristóteles, no seu sistema das causas que permite pensar o movimento e o devir, é também conduzido a afirmar a causa primeira de todo o movimento que move sem ser movida. Ambos os autores fazem o caminho da refutação do relativismo e naturalismo do ceticismo dos sofistas pela dinâmica duma razão que é simultaneamente demonstrativa e intuitiva dos primeiros princípios indemonstráveis do ser. É uma linha de pensamento que nos coloca no polo oposto dos sofistas, retratados por Platão no *Górgias* e no *Teeteto*, que concebiam o caminho para a verdade não a partir de um exercício metódico da razão, mas de um acordo que resultava do consentimento do maior número. Por isso, conclui Gustavo de Fraga, como que a traçar, com intuito pedagógico, um guião para o estudo dos filósofos da Grécia Antiga: «Reler do ponto de vista da refutação dos sofistas Platão e Aristóteles é descobrir o sentido eterno da filosofia, como o será, por outro lado, no termo do processo, descobrir a exigência, comum a ambos, de um Primeiro Princípio que unifica o ser e o saber» (Fraga, 1996a, p. 361).

Os autores cristãos recebem esta filosofia, que se formou na Grécia Antiga, atraídos pela confluência com o pensamento teológico e moral. Posteriormente, sob o impulso de Galileu, a explicação da natureza ficou reduzida a «fórmulas numéricas e algébricas», o que levou as gerações futuras a tomarem o «trajo das ideias» que servem as ciências da natureza «como o *ser verdadeiro* e não como o que são, *um método*» (Fraga, 1990, p. 162), como Husserl denunciou. Chegamos assim a um ponto da história em que o cálculo se substitui ao pensamento e em que a noção de experiência invade todos os domínios do saber para certificar o que é verdadeiramente conhecimento. Contra a tendência a limitar a noção de experiência a comprovação ou verificação e contra o entusiasmo que os avanços nos campos das tecnologias e da inteligência artificial começavam a conhecer, Gustavo de Fraga procura afirmar a especificidade das ciências do espírito, de modo especial, a moral e a metafísica, em que a comprovação factual não tem lugar e a noção de experiência se liga a uma intuição de valores, que orienta a conduta, e a uma afirmação do Absoluto, que não será objeto de conhecimento. Em concordância com esta linha de pensamento, evoca a obra de Miguel Reale *O Direito como Experiência*, publicada em São Paulo em 1968, em que o filósofo brasileiro

se opõe às tentativas de, em nome da objetividade científica, identificar direito e experiência jurídica, assim como às perspectivas reducionistas de subtrair o direito da sua natural relação axiológica. A objetividade das ciências culturais ou ciências do espírito não se compreende segundo os parâmetros das ciências da natureza, pois sendo o seu objeto de ordem cultural, reclama uma origem, não de ordem empírica, mas assente na liberdade da pessoa que é sempre chamada a optar entre valores em confronto. A obra de Reale, ao procurar compreender o direito na confluência do facto, do valor e da norma, mostra a solidez que sobrevém ao direito por se opor ao factualismo, nova versão do naturalismo sofista, e revela o alcance que obtém por «estar ancorado na filosofia» (Fraga, 1972, p. 315). A relação entre a filosofia e as ciências, em geral, revigora a filosofia, mas também confere às ciências densidade teórica que elas por si mesmas não lograriam alcançar.

III. A Filosofia hoje

O decurso desta exposição, diremos para concluir, procurou pôr em evidência como o combate ao ceticismo marcou os inícios do caminho trilhado pela filosofia, que se afirmou como um saber de índole crítica, fundado na razão, e culminou numa teologia natural. Gustavo de Fraga encara este debate com o relativismo e o naturalismo cético uma constante da filosofia, que marcou mesmo os grandes momentos de viragem do pensamento filosófico. Assim aconteceu, primeiramente com Sócrates, que fez infletir o rumo da filosofia centrando-o na análise reflexiva da razão, mas também com Santo Agostinho, Descartes e Husserl, que delinearão o seu sistema de pensamento refutando o relativismo e naturalismo cético e fazendo um caminho que afirma Deus no seu horizonte:

Esse caminho percorrido para o fim último foi precedido e acompanhado, na filosofia de todos os tempos, por um conflito com as escolas céticas ou com elas aparentadas, relativistas e naturalistas, conflito que abre caminho para a filosofia e o seu sistema fundado na razão. Assim se verificou na filosofia ática, assim se dá com Agostinho, se repete com Descartes e, no nosso século, com Husserl, que também chega à ideia de filosofia como «caminho inconfessional para Deus» (Fraga, 1996a, p. 364).

Se estes temas revestiram diferentes configurações ao longo da história da filosofia é porque o pensamento filosófico reincidiu neles constantemente, dando-nos a ideia do que na verdade a filosofia é, na

sua essência. Gustavo de Fraga encontra assim resposta à pergunta, que destacámos acima, do que é ou do que trata a filosofia, não apenas na sua dimensão teórica, como acabamos de ver, mas também na sua dimensão prática, conforme confessa nos seguintes termos:

A superação da dúvida consuma-se, no pensamento ocidental, na metafísica teológica, que na perspectiva do pensamento prático se traduz na descoberta, no homem, de uma lei natural, que é uma participação numa lei eterna segundo a qual descobrimos a diferença entre o bem e o mal. A luz da razão natural, «marca em nós deixada pela luz divina» e que mostra a participação da criatura racional na lei eterna, é, assim, o termo de um percurso iniciado pela refutação dos sofistas (Fraga, 1996a, p. 364).

O pensamento filosófico de Gustavo de Fraga, mesmo a forma como abordou a fenomenologia de Husserl (Alves, 2000), deixa-se atrair, nos domínios da metafísica e da ética, pelo tema dominante e inquietante do Absoluto, e que Manuel Cândido Pimentel alarga ainda ao domínio da cultura. Diversos textos dispersos e, de modo especial, as obras *Fenomenologia e Dialética* e *Fidelidade e Alienação*, associam a crise que atinge o homem de hoje, muito marcado pelo poder das mais diversas tecnologias, à experiência de vazio que o torna ausente de si próprio e o mantém «mergulhado na experiência anti socrática e aniquilante do relativismo de valores e convicções» (Cândido Pimentel, 2011, p. 367). Estas novas formas de alienação, por encerrarem o homem num universo «unidimensional», desvirtuam os benefícios que a ciência e a técnica podem propiciar. Torna-se, por isso, necessário proceder ao realinhamento da cultura contemporânea pela *fidelidade* incondicional «ao apelo que vem do ser», que o filósofo açoriano apresenta como o caminho que dá sentido à vida e à história, não numa perspectiva meramente teórica, mas eminentemente prática, por envolver a «descoberta de que o fim do homem é o *dever-ser absoluto*, e mais do que pelo ser, é pelo *dever-ser* que ele se define como ser histórico e se afirma, na história, criador da própria história» (Cândido Pimentel, 2011, pp. 367-368).

Pretendemos ainda, antes de terminar, dissipar qualquer impressão que possa levar a fixar a filosofia em um período, corrente ou tema do pensamento, como poderia fazer crer a valorização que apresentamos da Filosofia Antiga. A dinâmica do pensamento filosófico, nos seus começos, constitui apenas um momento privilegiado e exemplar para o exercício duma pedagogia filosófica que introduza os estudantes no âmago do que

- Fraga, Gustavo de (1968), *Depois do XIV Congresso Internacional de Filosofia*, Coimbra, Livraria Almedina.
- Fraga, Gustavo de (1972), *Fenomenologia e Dialética*, Coimbra, Universidade de Coimbra.
- Fraga, Gustavo de (1990), «Galileu e a filosofia», em *Arquipélago - Filosofia*, Ponta Delgada, 1, pp. 143-164.
- Fraga, Gustavo de (1993), «A síntese impossível», em AA VV *Pensar a Cultura Portuguesa – Homenagem ao Prof. Doutor Francisco José da Gama Caeiro*, Lisboa, Edições Colibri e Universidade de Lisboa, pp.151-165.
- Fraga, Gustavo de (1996a), «Caminhos da Filosofia ou a razão e o desejo», em *Revista Portuguesa de Filosofia – Homenagem ao Prof. Doutor Lúcio Craveiro da Silva*, Braga, 52, pp. 341-364.
- Fraga, Gustavo de (1996b), «Do diálogo filosófico e das respostas da filosofia», em *Arquipélago. Revista da Universidade dos Açores*, Ponta Delgada, Série Filosofia, 5, pp. 85-101.
- Fraga, Gustavo de (2000), «Do Grande Terramoto às crises históricas», em Manuel Alte da Veiga e Justino Magalhães (orgs.), *Prof. Dr. José Ribeiro Dias – Homenagem*, Braga, Universidade do Minho, pp. 149-160.
- Ortega y Gasset, J., *A Rebelião das Massas* [1930], trad. de Artur Guerra, Lisboa, Relógio D'Água, s/d.