

JOSÉ LUÍS BRANDÃO DA LUZ

**OS AÇORES  
NA FILOSOFIA  
E NA CULTURA**

ESTUDOS II

**Título**

*Os Açores na Filosofia e na Cultura*

Estudos II

**Autor**

José Luís Brandão da Luz

**Edição**

© Letras Lavadas edições

Ponta Delgada, Janeiro de 2022

**Capa, paginação e execução gráfica**

Nova Gráfica, Lda. - Ponta Delgada

Depósito Legal: 493080/21

ISBN: 978-989-735-364-2

PUBLIÇOR – Publicações e Publicidade, Lda.

Rua da Praia dos Santos n.º 10 – S. Roque

9500-706 Ponta Delgada

Telefone 296 630 080 | Fax 296 630 089

E-mail: [publicor@publicor.pt](mailto:publicor@publicor.pt) | [www.publicor.pt](http://www.publicor.pt)

© Todos os direitos reservados. Proibida a reprodução total ou parcial sem autorização expressa do autor e editor.

## GUSTAVO DE FRAGA E A QUESTÃO DE DEUS

Andamos de hora em hora Deus a construir  
E Ele foge-nos sempre! No ser, na poesia,  
Em tudo sinto que morremos dia a dia,  
Sem esperanças, sempre expostos ao devir.

Gustavo de Fraga, *Rogai por Nós Pecadores*.

Serve a epígrafe como indicador do estado de espírito de um percurso de vida que nunca desistiu de orientar o olhar em direção a onde a luz se acende, conforme a exortação de Santo Agostinho e, depois dele, Malebranche e outros. O tema de Deus fazia parte das preocupações de Gustavo de Fraga e entrava naturalmente nas suas aulas e nos encontros informais que cultivava, sempre sem a pressão das horas e com aquela fluência discursiva de enlaçar os assuntos livremente: íamos para onde a conversa nos levava e convivíamos tranquilamente, sem pressas. O correr do tempo, que pretende impor limites ao ritmo da relação entre as pessoas, não fazia valer o seu compasso, como também observou Emanuel Oliveira Medeiros, que foi seu aluno e assistente na Universidade dos Açores<sup>1</sup>. Com o Professor Fraga não estávamos *in tempore*, mas, decididamente, *cum tempore*, em que só a supremacia do presente pontificava, dando medida ao passado e ao futuro.

Guardo a lembrança de um final de tarde, no litoral de Ponta Delgada. O desenrolar da conversação levou-me a estacionar o carro, não fosse a fruição do encontro deparar com algum *contratempo* indesejável! A serenidade do mar, com a serra de Água de Pau em fundo, convidava à viagem pelo interior mais oculto dos temas que a filosofia debate. O Professor Fraga falava de Husserl, Jaspers, Marcel e outros dos seus autores de eleição. De súbito, ao passar por Descartes, irrompe espontânea a confissão de quem se sente preso

---

<sup>1</sup> Cf. Emanuel Oliveira Medeiros, *José Enes e Gustavo de Fraga: Pastores da Verdade na Luz do Ser*, p. 50.

à cadência meditativa do pai da filosofia moderna, denominação de Hegel que gostava de lembrar: «Há na Terceira Meditação qualquer coisa de que não conseguimos escapar e nos amarra por dentro!»! Aquela forma de chegar a Deus a partir do valor objetivo da sua ideia em nós, ou da realidade nela representada, cria um laço que prende o espírito a uma irresistível claridade, que se não deixa no entanto fixar.

Iremos procurar acompanhar a ligação do seu pensamento ao tema de Deus – «preocupação da sua vida inteira de filósofo»<sup>2</sup> –, em alguns dos estudos que publicou e também, de modo especial, na forma como conduziu a aproximação à fenomenologia de Husserl. Antes, porém, faremos uma abordagem à produção poética do período tardio, em que o tema perde sustentação metafísica e ganha fulgor religioso, com recorte cristocêntrico e algum lirismo consolador.

### 1. A poesia e o acesso a Deus

Os dois pequenos livros de poemas que Gustavo de Fraga reuniu, quando rondava os oitenta anos, têm Deus como presença persistente e sempre distante:

Nunca alcancei porém, *os frutos de verdade*,  
Porque um Deus existente sempre me fugia,  
A ideia morta para nada me servia,  
Embora consagrada pela liberdade»<sup>3</sup>.

Assim exprimia a insatisfação pelas construções da razão que vários autores foram apresentando, através dos séculos, para afirmar Deus como necessário.

Curioso é, porém, que nesta fase da vida, se também não antes, a orientação metafísico-teológica que esteve presente em muitos dos seus trabalhos académicos, em que Deus sempre lhe fugia, tivesse cedido o lugar à vivência religiosa. Gustavo de Fraga parece querer afastar-se da cadeia argumentativa de razões, que a feição discursiva da filosofia reclama, para dar voz às suas convicções de sempre. Tomou, por isso, a condição de simples crente, ao estilo de um dos habitantes anónimos do legendário povoado de Valverde de Lucerna, submergido pelo deslumbrante lago de San Martín de la Castañeda, na Sanabria, onde Unamuno urdiu o drama de Don Manuel

<sup>2</sup> Manuel Cândido Pimentel, «Gustavo de Fraga: entre fenomenologia e metafísica», p. 86.

<sup>3</sup> Gustavo de Fraga, *Rogai por Nós Pecadores*, p. 25.

Bueno. A regra que, por largos anos, serviu de guia ao devotado cura do lugar surge enunciada pelo seu discípulo e colaborador próximo, Lázaro Carballino, na forma como se dirige, com ímpeto objurgatório, ao novo cura que lá havia chegado após a morte de Don Manuel, e resume-se assim: «Pouca teologia, eh? Pouca teologia; religión, religión»<sup>4</sup>! A especulação teológica só cria impasses que embaraçam a vivência religiosa, pois embora contribua para a edificação doutrinária e dogmática, acaba por amortecer a fé, enredando-se num rol de ideias sem vida e de razões complexas que deixam escapar o que se esforçam por mostrar. O regresso à poesia, que marca a insatisfação «com a linguagem do ser»<sup>5</sup>, é um lançar de redes para cercar o mistério que inexoravelmente escapa pelas malhas que os discursos tecem. Sempre que dele nos aproximamos, somos tocados pela exaltação do que poderíamos denominar, infletindo a linha de pensamento de Husserl, uma teologia confessional ancorada na revelação de Cristo. Deus, o Misterioso Ausente, o Invisível, a Ideia, o meramente pensado, se nos revelou e mostrou: «O Filho era o visível»<sup>6</sup> e Nele o querer livre do homem encontra a feliz esperança em «o que não finda,/ Como dizem os homens que esperaram»<sup>7</sup>. O equipamento da razão confere certamente consistência e sistematicidade ao esgrimir dos argumentos e à edificação doutrinária, mas faz secar a seiva que irriga os terrenos do espírito, muito mais fecundos.

A poesia de Gustavo de Fraga centra-se na figura de Cristo, na Encarnação e na Paixão que trazem o resgate do mundo. Por Jesus «o Divino se tornou finito/ E apareceu na criatura»<sup>8</sup>. Jesus é o Deus que fala aos homens a linguagem do amor que nasce não da razão, mas do coração:

O mistério de Deus na lei do Amor  
 Manifesta o Absoluto aos corações  
 Acima de quaisquer demonstrações.  
 Pode bem concluir-se sem favor<sup>9</sup>.

Amar é a porta de acesso a toda a aproximação que a razão possa empreender de Deus, segundo a circularidade agostiniana de que é mister crer para entender e entender para crer:

<sup>4</sup> Miguel de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir y tres historias más*, p. 55.

<sup>5</sup> Gustavo de Fraga, «Duas palavras», em *Rogai por Nós Pecadores*, p. 9.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>7</sup> Gustavo de Fraga, *Balada para Joana Margarida*, p. 28.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 35.

Ordenou Deus a todos nós amá-lo  
E amar é o suposto necessário  
No que demonstração ou prova for<sup>10</sup>.

Trata-se ainda de uma poesia que reveste um carácter consolador, como se depreende das quadras «A Nossa Senhora da Esperança», em que o poeta rejubila pelo que a poesia lhe tem concedido:

Só me posso louvar deste regresso  
À poesia. Na minha senectude,  
Regresso ao Verbo que ninguém ilude,  
Ao Eterno que tudo dá sem preço<sup>11</sup>.

Para o velho poeta, Deus não é a Causa Primeira aristotélica, o Motor Imóvel do Aquinatense, que tudo atrai a si, a Ideia hegeliana, o termo da teleologia da razão de Husserl, o Infinito, o Perfeito, o Absoluto, o Sumo Bem e outras denominações que a razão encontra para repouso das suas inquietações. Pelo contrário, Deus é Aquele que Jesus deu a conhecer:

#### Visita a Jesus

Vontade Livre que acordou a Ideia,  
Assim O imaginava, e eu O queria.  
Porque a fé, no meu coração guardei-a,  
Entre fontes de Amor e de Alegria.

Quando a alma viu Cristo, de luz cheia,  
Viu Deus como a Existência o requeria,  
Não como a essência a um Querer alheia,  
Mas Desejo que dentro de nós crescia.

Por mais que penses, Cristo e o Seu Querer  
Mudaram tudo, a Deus deram sentido,  
Que todos nós herdamos e persiste.

Doutra maneira, o mesmo vou dizer,  
Por palavras mais breves, do vivido:  
Sim, pelo Filho do Homem Deus existe!<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>12</sup> Gustavo de Fraga, *Rogai por Nós Pecadores*, p. 27.

Em toda a poesia perpassa a unção religiosa dos mistérios de Cristo, por meio de uma meditação que nasce de um coração que se verga rendido ao dom do amor de Deus e ao sofrimento do cruxificado, que a todos atrai sem resistências:

No monte da Caveira terminou o Santo  
Os seus dias amargos, dias da Paixão,  
E revelou-se claro aos homens desde então  
Quem fora sempre Deus. Com o maior espanto,

Calou-se a Teologia. Nas chagas e pranto,  
A nós todos Jesus provoca compaixão.  
Sem necessidade de demonstração,  
O Único emergia e a dor vertia encanto<sup>13</sup>.

Revela assim a recusa da teologia e toda a insuficiência da especulação metafísica, a favor da abertura total do coração ao amor e ao resgate da cruz: pouca teologia e apenas religião, parece também ser afinal a opção do poeta. O fascínio pela conceção hegeliana da Ideia, a tomar consciência de si pela mediação do espírito finito, não transitou para a sua poesia, que parece não ver brilho na luz do pensamento especulativo: «A ideia morta para nada me servia». A solução hegeliana, que em tempos o teria seduzido, deixava pouco lugar à experiência religiosa, de que o poeta diz ter sido sempre possuído – «a fé, no meu coração guardei-a» –, e cedeu perante o brilho que a atração da poesia irradia. A articulação discursiva das ideias que compõe as doutrinas filosóficas e teológicas é exterior à vida mais íntima da consciência e não reflete a sua luz e calor. O domínio lógico do pensamento faz nascer doutrinas, que alimentam o confronto de escolas e dissidências várias, onde se esgrimem razões, que se arremessam das trincheiras que a robustez do pensamento e a definição dos dogmas vão cavando sempre mais fundo.

O poeta decide-se pela via pascaliana, que é também retomada por Unamuno, em que a fé triunfa sobre as soluções da razão, e a evidência racional dá lugar à confiança num ideal que se mostra sedutor, apesar de eternamente futuro. A fé em Cristo, muito para além de uma mera adesão à sua doutrina ou às suas ideias, nasce e fortalece-se da confiança que transmite o Cristo do Evangelho. Mais do que o *Ipsum Esse Subsistens* construído pelos teólogos, Ele transmite o «Deus do imperativo religioso», um Deus que «é Espírito e

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 26.

não Ideia, amor e não dogma, vida e não lógica»<sup>14</sup>. Jesus, o Filho do Homem, acaba por ser «a única prova, única e irresistível» para afirmar Deus, que «não está longe, se Cristo existiu»<sup>15</sup>. É uma afirmação que se repete, como quem reza, tocado ainda pela beleza do mundo: «Não se esqueceu de nós quando o mundo floriu,/ E pelas flores chama a todos, com efeito»<sup>16</sup>.

Possuído da indómita vontade de afirmar Deus, não como termo do pensamento argumentativo, «essência a um Querer alheia», mas como experiência religiosa, «Desejo que dentro de nós crescia», o poeta compreende-se como totalmente possuído por um querer que quer que Deus exista. Um Deus que, na expressão de Unamuno, «se me revela, pela via do coração, no Evangelho e através de Cristo e da História. É um assunto do coração»<sup>17</sup>. Não se trata pois de uma convicção que possa crescer ou diminuir quer ao ritmo das argumentações ou de uma ordem de razões, quer de confirmações factuais, podendo perder vigor se a argumentação vacila ou os factos a contrariam. A crença religiosa, pelo contrário, sustenta-se do poder atrativo que exerce e da adesão que suscita, duas dimensões da experiência interior que nos deixam, no entanto, sempre inquietos, pela ausência do que nos possa preencher e consolar: Não sendo este paradoxo totalmente compreensível também o não poderemos considerar incompreensível, pois é o desejo de afirmar a confiança num desígnio a cumprir que mantém a alma viva, que alimenta a luta por ver mais claro o mistério, mesmo sabendo que ele sempre nos resiste e confronta com o vazio<sup>18</sup>.

Pensamos poder compreender a produção poética de Gustavo de Fraga, certamente pelo conforto que lhe poderia dispensar, mas acima de tudo pela luminosidade que trazia aos seus debates interiores, de ver mais claro por entre os caminhos sombrios do mistério. Neste regresso tardio à poesia, que Emanuel Medeiros reconhece ser uma «(re)incursão poética, eivada de Filosofia»<sup>19</sup>, muito para além do desafio imposto pela sua neta mais velha para que se cartearse em verso, conforme faz alusão na introdução a cada um dos livros,

<sup>14</sup> Miguel de Unamuno, «La fe», em *La agonía del cristianismo*, p. 155.

<sup>15</sup> Gustavo de Fraga, *Rogai por Nós Pecadores*, pp. 32 e 33.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>17</sup> Miguel de Unamuno, «Mi religión», em *La agonía del cristianismo*, p. 207.

<sup>18</sup> Cf. José Luís Brandão da Luz, «Simone Weil e a grandeza da infelicidade humana», p. 1538.

<sup>19</sup> Emanuel Oliveira Medeiros, *José Enes e Gustavo de Fraga: Pastores da Verdade à Luz do Ser*, p. 52. O autor alude ao livro de poemas de 1943, *Hora de Rondas*, em que, a par de um lirismo ecológico que a íntima ligação da vida à natureza faz despontar, marca também presença a atmosfera religiosa, como no poema «Recordação», e o tema de Deus é já vivido, à maneira de Antero, no poema «Filho Pródigo», como «busca do grande Incognoscível».

vislumbramos a determinação do especulativo e do professor, que sempre foi a vida toda, empenhado em clarificar as suas perplexidades e ordenar as ideias que pudessem conferir sustentação aos seus mais elevados sentimentos. Não lemos a sua poesia como expressão dum intimismo sentimentalista de exaltação religiosa, mas antes como interesse muito genuíno em compreender a sua religiosidade natural a partir de si mesma, do que transporta no seu aparecer (*phainomenon*), perscrutando o sentido e a razão da sua força. Era uma tarefa que se encontrava ainda por cumprir, um desafio sério que tomou com entusiasmo, que bem deixava transparecer quando nos lia, em convívios de familiares e amigos, os poemas e outros escritos que compunha. Gustavo de Fraga comprazia-se no ensejo de dar a conhecer um traço essencial de si mesmo, talvez a chave do seu percurso, ao mesmo tempo que preparava o derradeiro exame, que percebia estar para breve e a que não queria comparecer desprevenido.

## **2. A filosofia e o tema do fim último**

### **2. 1. A fundação da filosofia**

Gustavo de Fraga, num artigo que publica aos 74 anos, toma a filosofia por tema de análise com a intenção de esclarecer o seu significado. Para quem toda a vida se ocupou da filosofia, «por formação e profissão», é natural que a interrogação tivesse surgido, até mais de uma vez, para elucidação própria ou simplesmente para dar satisfação a outros que querem saber afinal do que se ocupa a filosofia. As apropriações abusivas que a têm ligado às mais desencontradas iniciativas têm dado a ideia que a filosofia se poderá tomar por qualquer simples parecer ou conceção, contribuído para a sua desfiguração ou banalização. Ganha assim sentido e oportunidade a tarefa de demarcar o terreno da filosofia, tema que tratou também em outros ensaios, a fim de «evitar que a opinião ou a decisão não fundada se deem a si próprias como filosofia»<sup>20</sup>.

Sem pretender reduzir a filosofia às sucessivas configurações que foi tomando, nem tão pouco alimentar o propósito de tomar por modelo um dado período ou corrente do pensamento, o recurso à história da filosofia não deixa de ser um meio privilegiado para delimitar o seu *eidós*. A persistência dos temas que retoma ao longo do percurso aponta para a sua identidade, acabando por se tornar inseparável do que constitui a sua essência ou natureza. É assim que, no ato da fundação da filosofia, a disciplina da razão, que Sócrates e os seus continuadores impuseram como caminho para o conhecimento do

<sup>20</sup> Gustavo de Fraga, «Caminhos da Filosofia ou a razão e o desejo», p. 346.

que é a realidade humana e para a definição da norma do seu agir, perdurou no tempo, ficando intimamente associado à enunciação e abordagem dos temas e procedimentos que dão forma ao objeto e método da filosofia, permitindo distinguir entre o que nela é perene e o que é meramente passageiro: «Por via da história pode ressaltar o efetivamente eterno na filosofia e a capacidade para pensar o presente»<sup>21</sup>.

Os filósofos que continuaram o debate travado por Sócrates, contra os céticos e os retóricos, definiram o ato filosófico como «exigência de uma verdadeira *epistème*»<sup>22</sup> que não só recusa reduzir a ciência à sensação, mas também não aceita tomar como norma de conduta humana o que aparenta ser útil ou favorável ao arbítrio do mais forte. A procura de uma justificação racional do conhecimento e da conduta levou a uma teoria da verdade e do bem sob a égide da unidade da razão, que conduziu Aristóteles ao estudo da «causa mais excelente» que é Deus. Causa e princípio de todas as coisas, Deus ocupa o último e mais elevado degrau dos saberes que são dados a cultivar ao homem. Esta viragem da filosofia havia já sido sancionada pelo diálogo platónico *Górgias* por meio do combate contra o relativismo dos retóricos, que ludibriavam os cidadãos com uma argumentação artificiosa e sem o rigor que a procura da verdade exigia. Eram assim capazes de conduzir o auditório a preferir para médico da cidade um orador muito ágil em dissertar sobre assuntos médicos, a um outro que se apresentasse com domínio técnico da arte, mas sem a eloquência do orador. No mesmo diálogo, Cálicles aparece a defender que agir em favor dos mais fortes e poderosos é seguir a ordem inscrita na própria natureza, onde só os mais fortes vencem, e que o corpo legislativo, ao prescrever um tratamento igualitário, serve apenas o desígnio dos fracos e das massas que querem atemorizar os mais fortes, demovendo-os de quererem mais do que possuem os fracos, e assim ficarem ao nível dos piores da sociedade.

O caminho aberto pela antropologia socrática encontrou continuidade na dimensão metafísica que os seus continuadores lhe conferiram. Santo Agostinho exalta o pensamento de Platão pelo modo notável como estabeleceu «o fim de todas as ações, a causa de todas as naturezas, a luz de todas as razões»<sup>23</sup>, o mesmo é dizer, como diz a seguir, o «fim último» em que se encontra «a causa da existência, a razão da inteligência e a regra da vida», que os neoplatónicos identificaram com o Deus único. Também merece relevo

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 345.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 343.

<sup>23</sup> Santo Agostinho, *A Cidade de Deus*, v. I, l. VIII, c. IV, p. 710.

a refutação da tese defendida pelos sofistas que considera natural favorecer os mais fortes e poderosos e antinatural obedecer às prescrições legais que resultam do acordo entre as pessoas. O andamento da argumentação do *Górgias* visa introduzir no debate um critério de razão e suscitar ao mesmo tempo o reconhecimento da sua superioridade. Sócrates, por um lado, procura mostrar aos seus interlocutores que os mais fracos, ao fazerem que todos reconheçam a superioridade duma lei convencional que submeta os mais fortes ao seu cumprimento, acabam por se revelar mais fortes e superiores do que estes últimos. Por outro lado, ao fazer Cálicles admitir que os prazeres não se revestem todos do mesmo valor, está a assumir um critério da razão para os hierarquizar e até denunciar alguns dos prazeres como inaceitáveis. É pois de acordo com o veredicto da razão que a ação moral deverá ser dirigida, da mesma forma que a atuação política terá de se compreender não como meio de favorecer parentes e amigos, mas de assegurar o tratamento de todos por igual. Para que a relação entre os homens se considere justa, a razão aponta os fins que a deverão orientar, num esforço que se impôs ao pensamento e que cada época histórica procura ajustar às singularidades do seu tempo.

Não poderá ignorar-se que, nos tempos mais recentes, Nietzsche retoma o caminho do sofista que deu nome ao diálogo de Platão para acusar Sócrates de subverter a cultura da Grécia, que exaltava a comunhão do homem com a natureza. É certo que a visão cética e relativista veio a merecer acolhimento na teoria nietzschiana da inversão dos valores, que fazia a exaltação das componentes irracionalistas ou dionisíacas da cultura grega, mas também teremos de lembrar, salienta Gustavo de Fraga, que na mesma época, ou um pouco antes, Kierkegaard veio sobrevalorizar o apelo de Sócrates à interioridade como via do conhecimento da verdade. Kierkegaard enaltece, na atitude de Sócrates, a orientação existencial da sua meditação, centrada num sujeito dilacerado pelos paradoxos da vida, uma dimensão que, segundo o filósofo dinamarquês, teria sido esquecida pela metafísica platónica. Sem alinhar nesta disjunção dualista em que Platão teria incorrido, Gustavo de Fraga mostra-se sensível ao envolvimento social do *Górgias*. O combate «contra o relativismo naturalista de uma certa escola sofística de retórica»<sup>24</sup> apostava certamente na fundamentação apodítica da verdade numa base metafísica, mas tinha também presente, no seu horizonte próximo, a influência da ação efetiva dos sofistas na condução do comportamento social. O combate ao mau uso que faziam da retórica não passava ao lado da insensibilidade do seu ensino para com os direitos dos mais fracos, que é confrontado com as

<sup>24</sup> Gustavo de Fraga, «Caminhos da Filosofia ou a razão e o desejo», p. 356.

exigências do conhecimento racional que, a nível teórico, permite conduzir a ação humana sob a unidade da razão. Esta mesma linha está também presente em outros diálogos, designadamente no *Teeteto*, em que, depois de mostrar ser infundado identificar o conhecimento científico com a sensação, chega à necessidade da existência da alma, como instância que unifica os atributos comuns das coisas que carecem de órgão sensível próprio para a sua apreensão. Será pois a alma que confere uma natureza intelectual ao conhecimento, que Platão depois articulou com o mundo da realidade das Ideias, imutáveis e eternas, as quais deram lugar, modernamente, ao mundo *a priori* das ideias.

Na sequência da questão debatida no *Teeteto*, Aristóteles desenvolve uma teoria do conhecimento que parte da excitação dos sentidos por um objeto exterior que os determina. Cada sentido apreende os seus dados específicos que provêm de um objeto exterior, os sensíveis próprios: a cor, o som, o sabor, assim como os sensíveis comuns: o movimento, o repouso, o número, a figura, a grandeza. Porém, a capacidade de sentir e pensar em um único ato todas as sensações referidas a um mesmo objeto, comparando as que provêm dos diferentes sentidos, envolve uma certa discriminação superior capaz de articular a diversidade de dados como atributos de um mesmo objeto. Um sentido comum, que parece ser da ordem da consciência, põe em contacto com um mesmo dado material as informações que foram recebidas pelos diferentes sentidos, ou neles gravadas como a forma do selo que se deixa estampar na cera. Torna-se assim inadmissível não só a teoria que limitava o conhecimento à informação empírica, mas também a que pretendia reduzir o objeto da sensação a um simples ato do sujeito, dando sustentação ao relativismo sofista de que o homem seria a medida de todas as coisas. A medida do real não será a sensação, que é parcelar e carece de unidade, antes mobiliza numa instância superior, capaz de unificar os dados recebidos e reconhecê-los como atributos de um mesmo ente, o sensível. Ao contrário do relativismo dos sofistas, o conhecimento da realidade acaba por nos remeter para uma fundamentação lógica e metafísica, que é de ordem operativa e que compreende a singularidade a partir da sua essência. A força da razão, que confere ao conhecimento da realidade uma dimensão necessária e universal, desautoriza o relativismo naturalista e dispõe as bases duma epistemologia dominada pelas exigências lógicas do pensamento. Esta mesma orientação estende-se também ao domínio moral de «pensar a existência como modo de ser adequado ao devir»<sup>25</sup>.

Ao terem colocado sob tutela da razão o conhecimento da realidade exterior e a norma do agir, Platão e Aristóteles acabaram por delimitar o

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 359.

plano em que situam o princípio supremo de todo o conhecimento e ação humana, individual e social: Platão, invertendo o princípio antropológico de Protágoras, encaminha o seu pensamento para uma «teorética suprema» da Ideia e, finalmente, para uma teologia em que «Deus é a medida de todas as coisas», como enuncia nas *Leis*; Aristóteles, continuando a afirmar o primado do intelecto (*nous*) na afirmação dos primeiros princípios indemonstráveis do conhecer e do agir, conduz também o seu pensamento para uma teologia racional em que o «Primeiro Princípio» confere harmonia ao ser, ao conhecer e ao agir. Esta linha de orientação conheceu importantes desenvolvimentos, não apenas no pensamento agostiniano e na escolástica medieval, que reconheceram nela um suporte decisivo para a teologia revelada, mas também «na filosofia de todos os tempos»<sup>26</sup>, com especial destaque para Descartes e Husserl que, no conflito com o ceticismo, o relativismo e o naturalismo, fizeram o caminho guiados pela ideia de filosofia como um «sistema fundado na razão»<sup>27</sup>.

## 2. 2. O pensamento contemporâneo

Gustavo de Fraga destaca em alguns autores contemporâneos esta linha de marca da filosofia, desenhada pelo empenho da razão na procura dos fundamentos últimos do pensar e do agir. Gabriel Marcel é um dos autores a quem recorre, pela atenção que lhe merece a sua crítica ao niilismo da técnica e da ciência, enquanto agentes de dessacralização do mundo e de desumanização do homem. A crise do humano, que Marcel analisa em *Os Homens contra o Humano*, liga-se ao carácter perverso que as técnicas assumem, não ao serem consideradas em si mesmas, mas por serem geridas pelo «homem da recusa». O homem não religioso transforma a técnica numa tecnocracia, em que o seu poder não conhece limites, provocando, por isso, o seu aviltamento e atentando contra a sua liberdade. Marcel aponta como exemplos a manipulação psicológica da propaganda que coarta a iniciativa individual e promove a destruição do mais íntimo da pessoa, como aconteceu com a campanha que conduziu ao extermínio sistemático dos povos, na Segunda Guerra Mundial, e que ainda acontece nos nossos dias. Por isso propõe que a técnica seja pensada em relação ao homem, na sua existência concreta, em ligação com a descoberta da densidade ontológica que lhe poderá conceder autenticidade. Esta valorização da existência humana acabou por se tornar não apenas em «uma nova via de acesso à metafísica, mas além disso permitiu pôr a uma

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 364.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

nova luz questões da sociedade, questões da história, situando as ciências do homem e, com elas, o homem perante decisões últimas»<sup>28</sup>. A crítica da filosofia da existência ao cientismo e à tecnocracia, que coisificam o homem, tratando-o como um objeto, é comparável àquela «espécie de teologia que pretende entender Deus como se se tratasse de um objeto»<sup>29</sup>. São dois pecados que perdem de vista a dimensão de mistério que envolve o homem e Deus, a que, como vimos atrás, Gustavo de Fraga procurou expressar na sua poesia de feição religiosa.

Ortega y Gasset desenvolve o mesmo tipo de crítica ao denunciar a alienação do humano, no homem que vive totalmente fora de si, exclusivamente dominado, do exterior, pelo seu ser social. A socialização ou coletivização do homem «compreende-se pela perda da liberdade, da objetividade, da consciência de si»<sup>30</sup>, três dimensões que Max Scheler atribui ao espírito e que revelam a incapacidade de o homem assumir uma vida interior, ou seja, em linguagem orteguiana, de se «ensimesmar». Em resultado desta exteriorização sobreveio a automação que, em crescendo, veio substituir o trabalho do homem e torná-lo mesmo desnecessário em campos cada vez mais abrangentes. O tema foi amplamente desenvolvido pela literatura de ficção, com destaque para as obras de Huxley e Orwell, autênticos «protestos, em nome dos direitos da espontaneidade e da liberdade, contra a redução da essência humana à estrutura social»<sup>31</sup>. A dissolução da existência numa estrutura social dominada totalmente pelas técnicas científicas ou pelo controlo ideológico da personalidade, como nos regimes totalitários, faz ver como a técnica, quando tomada como valor incondicional, se pode tornar hostil à existência humana e ser uma ameaça devastadora quer à sua liberdade, por via da manipulação, quer à sua sobrevivência, por via da utilização do potencial da energia nuclear com fins destruidores. Certamente que o homem não vive hoje sem os avanços da ciência e os benefícios da técnica, apesar dos riscos de ver submergir a afirmação da sua individualidade e o exercício da sua liberdade, mas terá de estar de sobreaviso para os perigos que provocam a sua alienação.

Difícilmente poderemos pensar, atualmente, o curso da história como caminho para uma cidade ideal, conforme Santo Agostinho concebeu, combatendo as tendências hedonistas, orientadas para os apetites e para o amor-próprio, e promovendo uma maior perfeição do homem pela prática da justiça,

---

<sup>28</sup> Gustavo de Fraga, *Fidelidade e Alienação*, p. 100.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 101.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 110.

da caridade e do amor de Deus. O mesmo se dirá da maneira como Karl Marx delineou o fim da história, pela instauração da cidade do homem, com o Estado a assegurar a cada um, numa primeira fase, um salário conforme ao valor do que o seu trabalho produzisse e, numa segunda fase, os recursos de acordo com as suas necessidades. Todavia, parece sustentável ainda acreditar que o desenvolvimento das ciências e das técnicas abre à humanidade possibilidades futuras que, apesar dos riscos, poderão trazer maior emancipação e felicidade. Se não será credível vaticinar o curso futuro da história, quer na direção da Cidade de Deus, que congrega os cidadãos de todas as nações, quer na direção da cidade do homem, em que a alienação e as divisões de classes serão banidas, Gustavo de Fraga recorre a um passo da *Iniciação à Filosofia* de Karl Jaspers em que a teleologia da história se apresenta em termos da construção da unidade do «homem integral». Se não podemos estabelecer uma meta final da história, será no entanto possível «precisar formalmente uma meta que constitui a condição a preencher para que se abra ao homem as suas possibilidades supremas: a *unidade da humanidade*»<sup>32</sup>. Na visão de Jaspers, esta unidade não se atinge nem por via da ciência, que visa apenas a unidade do conhecimento, nem da religião, ou ainda por convenções ou tratados, mas antes através de uma organização política assente na afirmação da liberdade de todos, o que só se realizará num «estado fundado sobre o direito, a legitimação, por eleições e leis, e a possibilidade de alterar as leis apenas por via legal»<sup>33</sup>.

Gustavo de Fraga não entra, no entanto, pelo caminho da solução política, mas alimenta a esperança de que um regresso às virtuosidades da ontologia possa «transcender os problemas imanentes à técnica»<sup>34</sup>. Certamente que, no meio da crise que assola o homem na sociedade massificada, o desenvolvimento das ciências e da técnica dá-nos conta do caminho para onde a história o poderá levar. Todavia, por maior que seja a sua depressão, sobrevive no homem funcionalizado uma centelha que o poderá levar a perceber o que esperar do futuro e pensar a partir dele. Sem alinhar pelo pessimismo de Ortega, procura apoio em Alfred Weber para sustentar a ideia de que a funcionalização da existência o não impedirá de reagir contra a sua autodestruição<sup>35</sup>. A esperança de uma conversão interior fará despertar a recusa em se deixar compreender como «totalmente reduzido ao ser social»<sup>36</sup>. A propensão para a alienação não destrói a subjetividade, ou

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 121; cf. Karl Jaspers, *Iniciação Filosófica*, p. 100.

<sup>33</sup> Karl Jaspers, *Iniciação Filosófica*, p. 101.

<sup>34</sup> Gustavo de Fraga, *Fenomenologia e Dialética*, p. 217.

<sup>35</sup> Cf. *ibidem*, pp. 264-265.

<sup>36</sup> Gustavo de Fraga, *Fidelidade e Alienação*, p. 108.

seja, não ofusca «um impulso dialético, filho de uma exigência moral», que é uma reserva ontológica capaz de erguer cada um de nós «às exigências do nosso ser autêntico, a uma situação em que queremos ser responsáveis por nós próprios, sem complicitades alienantes. O amor e a esperança são exigências deste dinamismo interior de um pensamento pensante, que tem de superar o absurdo e também a tentação do tecnicismo»<sup>37</sup>. Contra a alienação de si mesmo em que o ser-aí se afundou, sobressai a fidelidade ao apelo da autenticidade do ser pelo caminho do mistério que Gabriel Marcel não se cansou de trilhar. A hegemonia da mecanização e da automatização massificante do homem contemporâneo não faz esquecer as suas possibilidades de realização última, pelo que não perde a esperança de que se faça ouvir o apelo da transcendência, mesmo no meio de um estilo de vida desfigurado.

Para Gustavo de Fraga, tal como para Jaspers e, como a seguir veremos, também para Husserl, não poderemos fazer da história «a suprema instância»<sup>38</sup>, caindo no engano de pensar a ação humana e as suas criações desligadas do *telos* que as anima. O conhecimento do homem e do seu dinamismo moral não se alcança pela via do que denomina de “teleofobia”, que caracteriza como sendo «a aversão à interpretação por um fim integrado numa *ordo*»<sup>39</sup> ou, como diz noutro lugar, «como algo que advém do futuro»<sup>40</sup>, virando costas à transcendência de um fim último, que é da ordem do mistério e se não compreende em termos da eficácia mecanicista que a técnica procura garantir. Caberá à filosofia pensar as diferentes expressões da vida humana não como meio ao serviço das forças mais primitivas e desagregadores da vida, mas por «um pensamento que recue ao originário e às estruturas de um mundo de vida, que é primordial e essencial para esclarecer o fenómeno humano e a razão teleológica que o anima»<sup>41</sup>. Esta dimensão ontológica da filosofia de base existencial, como Braz Teixeira bem realçou<sup>42</sup>, compreende-a Gustavo de Fraga como a grande novidade do pensamento contemporâneo, assumida por vários filósofos europeus que, ao tomarem por temas de reflexão os paradoxos do nosso tempo, operaram decididamente «a grande viragem da filosofia para a história e para a vida»<sup>43</sup>.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>38</sup> Karl Jaspers, *Iniciação Filosófica*, p. 103.

<sup>39</sup> Gustavo de Fraga, *Fenomenologia e Dialética*, p. 218.

<sup>40</sup> Gustavo de Fraga, «Sobre a revolução do tempo», p. 625.

<sup>41</sup> Gustavo de Fraga, *Fenomenologia e Dialética*, p. 242.

<sup>42</sup> Cf. António Braz Teixeira, «Situação de Gustavo de Fraga no movimento fenomenológico português», pp. 41-44.

<sup>43</sup> Gustavo de Fraga, *Fenomenologia e Dialética*, p. 219.

A noção de “vida” não é algo de abstrato e impessoal que, à maneira de Durkheim, serviria para traduzir a dimensão espiritual duma coletividade, mas mostra-se, pelo contrário, indissociável do caminho que o nosso ser pessoal empreende para a *sabedoria*, entendida como «o ideal da cultura»<sup>44</sup>. Como Gustavo de Fraga clarifica no mesmo lugar, ela compreende-se pelos «esquemas de imagens que desmaterializam o mundo e abrem permanentemente as suas fronteiras», arrastando neste movimento o legado das religiões, da filosofia, da moral, da política, mas também da arte e da ciência, de que o nosso ser pessoal se apropria para projetar, «a partir da vontade para o essencial, uma certa ordem da humanidade ou da comunidade». Todavia, se esta relação da filosofia com um ideal da cultura envolve uma investigação ontológica que, sob a unidade da razão, se volta para as questões do fundamento e do fim último que a razão toma como suas, ela não constitui uma abstração desligada da realidade. Gustavo de Fraga evoca a segunda das *Considerações Inatuais* de Nietzsche para lembrar que, apesar de o homem viver continuamente ligado à história e de o seu percurso, por muito rápido que possa ser, arrastar consigo as cadeias que o prendem ao passado, esta ligação não o poderá deixar prisioneiro de nenhuma das figuras que a história vai esculpindo. Incumbe à filosofia a tarefa de fazer reviver o permanente desafio de descobrir a sua «teleologia oculta», a sua ideia orientadora, na «tarefa *indefinida* de constituir uma *humanidade de razão*»<sup>45</sup>. As exigências do método fenomenológico de um recuo às raízes teleológicas da humanidade assumem uma configuração dialética que recusa a unilateralidade de uma reflexão desenraizada da história, mas reclama o permanente envolvimento de um «pensamento real», historicamente situado, que tenham, por isso, em linha de conta a sucessão das gerações, que são afinal uma das mais destacadas figuras da dialética<sup>46</sup>.

### 3. Husserl e a teleologia da história

#### 3. 1. O tema da historicidade

Husserl, no artigo programático da *Logos*, «A filosofia como ciência de rigor», de 1911, transmite um conceito de filosofia segundo uma orientação platónica de intuição das essências. Tratava-se de apresentar a filosofia com um andamento rigoroso, e a teoria fenomenológica das idealidades puras correspondia perfeitamente a este programa da fenomenologia, concedendo-lhe a base de sustentação de que carecia. Porém, ao tomar esta opção, entrou em rutura com a história, o que suscitou críticas de Jaspers e de Heidegger que

<sup>44</sup> Gustavo de Fraga, «Filosofia e vida», p. 15.

<sup>45</sup> Gustavo de Fraga, *Fenomenologia e Dialética*, p. 314.

<sup>46</sup> Cf. Gustavo de Fraga, «Filosofia e vida», pp. 26-27.

apontaram para o carácter a-histórico do pensamento de Husserl. Gustavo de Fraga dedica especial atenção ao impacto que a denúncia desta lacuna produziu no próprio Husserl, que a justificou, na correspondência, com a necessidade de exercitar o seu método<sup>47</sup>. Todavia, a abertura à dimensão histórica fez o seu caminho, ganhando relevância à medida que Husserl foi aprofundando a sua aproximação ao pensamento de Dilthey. As críticas que o artigo da *Logos* dirigiu ao filósofo da vida, de forma mais ou menos indireta, levaram-no a reagir, em carta de 29 de junho de 1911, e deu ensejo à descoberta de uma afinidade entre ambos, não apenas documentada na correspondência mas também, apesar das discordâncias, nas lições que Husserl proferiu no semestre de verão de 1925, e que reuniu em *Psicologia Fenomenológica*. Reveste-se assim de particular interesse o diálogo e as conceções que o opuseram a Dilthey, e que continuaram, como se sabe, para além da morte deste último, em 1911. Trata-se de uma via metodológica que Gustavo de Fraga considera «das mais eficazes» para nos introduzir no pensamento de um autor, o qual, acrescenta, «forçado a uma explicação polémica, (...) se vê obrigado, naturalmente, a dar o sentido do seu próprio filosofar»<sup>48</sup>.

Para Dilthey, o homem compreende-se, não por meio de uma meditação sobre si mesmo, mas pelas suas manifestações propriamente humanas, de índole psicológica, moral, jurídica, cultural, religiosa, artística e poética, em que o filósofo é chamado a discernir o significado, o valor e o sentido dessas criações culturais. Estas categorias, no entanto, não constituem um *a priori* fixo que permita subsumir as criações humanas, conforme o modelo kantiano, nem possuem uma dimensão metafísica. Pelo contrário, orientam a organização dos factos em conjuntos articulados em que sobressaem a sua ordem de dependência mútua e a tendência a um fim comum, que varia de época para época. Servem, por isso, o processo de compreensão da história, conforme a linha traçada pela *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, que Dilthey diz ter sido o primeiro projeto de uma compreensão do mundo a partir de si mesmo e não em função de conceções transcendentais. A história explica-se pela sua estrutura interna e finalidade, que variam ao longo do tempo, estando excluído qualquer recurso que nos possa fazer remontar para além da vida. A noção de mundo mostra-se indissociável da noção de vida e o seu sentido surge desligado do conceito de perfeição divina. A vida e os seus fins formam uma unidade com a história, que o homem interpreta não a partir de um princípio

<sup>47</sup> Gustavo de Fraga, *De Husserl a Heidegger. Elementos para uma Problemática da Fenomenologia*, p. 102.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 180.

único superior ou de categorias *a priori*, mas pela análise das suas vivências. Compete assim à filosofia dar à história a sua significação, certamente em termos que nunca serão definitivos, mas que imprimem uma unidade entre o passado e o presente.

Para Husserl, no entanto, a ideia de identificar a consciência histórica às realizações da cultura circunscreve a análise ao plano histórico e cai no subjetivismo cético, tornando-se inconciliável com uma concepção de filosofia apostada em compreender o mundo pela clarificação última que a análise sistemática do espírito poderá dispensar. Dilthey reage a esta redução da sua filosofia ao historicismo, sublinhando as afinidades que a sua obra *Introdução às Ciências do Espírito* (1883) apresenta com a fenomenologia, ao responder ao propósito de integrar o mundo da vida e a história não num processo explicativo que um sistema metafísico pudesse validar, mas na análise que o espírito dá da realidade do mundo. Era pois uma visão que se opunha a uma fundamentação metafísica das ciências que, por se apoiar na conexão invariável de conceitos, se mostrava incompatível com a plasticidade do mundo da vida e das ciências. O valor, o significado e o sentido dos atos voluntários apenas se revelam nas vivências que só a consciência experimenta, pelo que se mostram irreduzíveis a um princípio único superior que os unifique. Embora Husserl, na resposta a Dilthey, reconheça existirem afinidades entre ambos quanto aos fins apontados por Dilthey a uma filosofia fenomenológica da cultura, não deixa de assinalar o seu distanciamento da recusa liminar da metafísica que o filósofo da vida sustenta. Ambos concordam em fundamentar as ciências sem o recurso a uma concepção de metafísica que supõe um em si inacessível e primordial, por detrás da realidade que nos é presente à consciência. Porém, para Husserl, adverte Gustavo de Fraga, as «ciências da existência, da natureza física, do espírito humano tornam-se metafísica enquanto se referem à teoria da essência fenomenológica que lhe dá a última clarificação de sentido e a última determinação de conteúdo de verdade»<sup>49</sup>. Para os dois autores, é ao nível da consciência que o sentido do ser se determina, só que, para Dilthey, a compreensão do fluxo das vivências faz-se pela descoberta, por via analítica e não especulativa, dos valores e motivações que dão sentido e articulam o fluxo das vivências, enquanto para Husserl as vivências do eu se compreendem em correlação com as idealidades que são descobertas no interior da própria consciência. Para Husserl esta constitui a instância derradeira com que a filosofia poderá contar e por detrás da qual não haverá outra que tenha sentido fazer intervir, o que o afasta de qualquer concessão à concepção tradicional de

---

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 98.

metafísica. Todavia, Gustavo de Fraga não deixa de convocar passagens de *Psicologia Fenomenológica* e das *Meditações Cartesianas* para mostrar que a rejeição de Husserl da metafísica tradicional não significa que os seus temas não tenham de ser tratados no plano transcendental, onde «os problemas ético-religiosos têm o seu lugar incontestável»<sup>50</sup>. Dilthey e Husserl, ambos procuram, certamente, a fundamentação das ciências fora da metafísica tradicional, porém Dilthey empreende a tarefa de compreender o mundo histórico como expressão da vida, enquanto Husserl concebe a mesma tarefa, só que a partir da vida da consciência<sup>51</sup>.

A forma de compreender o mundo da vida leva Dilthey à descrição sistemática das vivências, não como momentos singulares sucessivos, mas como uma série de conexões de estados psíquicos, os quais englobam representações, sentimentos e volições que exprimem a estrutura totalitária do homem, o que o coloca no terreno analítico da fenomenologia. Todavia, Husserl adverte para as limitações deste tipo de análise que, ao circunscrever-se à experiência interna, só alcança uma compreensão nos limites do individual, na linha das generalizações empíricas de suporte indutivo. Esta psicologia descritiva terá de dar lugar a outro nível de análise que a fenomenologia preconiza por via da redução transcendental, em que as vivências perdem o seu carácter psicológico e existencial. Por via da redução transcendental, as vivências são apenas consideradas em função do seu significado, como objetividades da consciência, que, ao operar «uma descrição geral da essência com base na sua intuição», as torna no «autêntico tema das análises essenciais da alma»<sup>52</sup>. Ao não ter vislumbrado a necessidade de dar este segundo passo, a análise de Dilthey fica circunscrita ao âmbito duma psicologia descritiva, que, sendo embora o patamar inicial da fenomenologia, não compreende as vivências psíquicas na correlação com os objetos ideais dados em si mesmos, com evidência, na consciência reduzida.

A exigência posta pela fenomenologia, avança Gustavo de Fraga, poderá compreender-se melhor por analogia com as ciências da natureza que, sem uma ideia de natureza construída pelo espírito, alcançam apenas uma forma parcelar de conhecimento do mundo e dos objetos. A correlação com as objetividades ideais é obra duma psicologia transcendental, que é *a priori*, eidético-intuitiva, base de uma verdadeira ciência do espírito que «engloba toda a verdade, todo o ser, todo o valor possível, bens,

---

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>51</sup> Cf. *ibidem*, p. 99.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 107.

fins»<sup>53</sup>. Para além de uma psicologia descritiva, empírica, que serve os propósitos analíticos de Dilthey, a fenomenologia eleva-se ao patamar da subjetividade transcendental, onde são expurgados os vestígios naturalistas que as anteriores análises da consciência comportavam. O interesse teórico da análise centra-se no interior da vida da consciência onde as vivências perdem o seu carácter psicológico e se conservam apenas como objetos meramente conscientes de um eu puro depurado de toda a mundanidade. Atinge-se assim o nível mais radical da subjetividade da consciência, em que o mundo das essências reveste uma necessidade eidética não somente para nós, individualmente, mas também para todos os que o possam pensar<sup>54</sup>.

A exploração das afinidades de Husserl com o problema central de Dilthey de investigar os «princípios da historicidade, a partir da conexão das nossas vivências»<sup>55</sup>, coloca Gustavo de Fraga na linha interpretativa aberta por Landgrebe, na conferência proferida em 1932, que apontava para a historicidade concreta da subjetividade<sup>56</sup>. A redução transcendental não se fica por uma análise estática das idealidades puras, como o artigo da *Logos* delineava, na linha duma metafísica que Dilthey não aceitava, mas envolve a sua génese ou historicidade, em que os objetos ideais são vistos nas suas correlações intencionais e processos da constituição de sentido. Chamava desta forma a atenção para a flexibilidade que afetava as unidades imanentes da consciência que, por estarem ligadas ao devir temporal da corrente da consciência, não poderão ser tomadas como estáticas. O preenchimento em graus diferentes dos atos correlativos que constituem as unidades objetivas da corrente da consciência intencional revela o seu fluir temporal ou historicidade, «que acolheu em si o domínio da experiência intersubjetivamente adquirida», sublinha Landgrebe<sup>57</sup>. Não havia assim oposição entre a vida imanente da consciência sem mundo e a «vida como ser no mundo», que, sendo constituída segundo os princípios da própria consciência, torna irrelevante as temáticas tradicionais inerentes ao binómio realismo e idealismo que a teoria do conhecimento debatia, muito no prolongamento do predomínio dos problemas suscitados pela operatividade que ciências da natureza alcançaram. Porque as unidades objetivas têm origem na corrente da consciência intencional, elas mostram-se indissociáveis da sua historicidade, pelo que, com propriedade,

---

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 109.

<sup>54</sup> Cf. *ibidem*, p. 116.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>56</sup> Cf. *ibidem*, pp. 128-129.

<sup>57</sup> Cit. *ibidem*, p. 125.

só em relação à consciência se poderá falar em historicidade<sup>58</sup>. A consciência é assim entendida não como o sujeito do conhecimento, mas como fluxo vivo de horizontes que «permite compreender o mundo como mundo, em transformação histórica indefinida»<sup>59</sup>.

Explorando esta via de abordagem do pensamento de Husserl, Gustavo de Fraga presta especial atenção à aproximação da fenomenologia do tema da historicidade da consciência. A redução fenomenológica não conduz a uma consciência ideal em geral do mundo, sublinha, na sequência de Landgrebe, o que significa que o conceito fenomenológico de consciência se mostra mais amplo, isto é, não se esgota numa dada atuação da consciência. A subjetividade é indissociável daquele que opera a redução à consciência e nela constitui intencionalmente o mundo e ele próprio nessa relação, tudo isto no contexto de outras atividades constituintes que já terão acontecido, em situações e experiências que dão corpo à nossa situação histórica determinada. Compreende-se assim que a esfera das idealidades transcendentais não seja entendida como um em si, de configuração assimilável à metafísica platónica, mas antes como um horizonte das possíveis formas de compreensão do universo transcendental da subjetividade, o qual não poderá dispensar a atividade constituinte que se fará no futuro<sup>60</sup>.

Será possível identificar uma certa evolução na interpretação de Gustavo de Fraga da fenomenologia de Husserl, designadamente se compararmos os primeiros trabalhos que publicou com a tese de doutoramento que apresentou à Universidade de Coimbra. Carlos Morujão, que se debruçou sobre o assunto<sup>61</sup>, sublinha a transformação que os avanços no estudo de Husserl operaram na forma como se apropriou de alguns dos temas da fenomenologia, tal como Pedro Alves anteriormente tinha também apontado<sup>62</sup>, designadamente a relação entre a consciência e a realidade existente e a forma como se posiciona frente à interpretação de Landgrebe, que abria a fenomenologia à historicidade.

O primado concedido à subjetividade para sustentar, de um ponto de vista crítico, o conhecimento da realidade seria uma perspetiva familiar a Gustavo de Fraga, recebida, certamente, do magistério de Miranda Barbosa, seu professor em Coimbra que, na sua tese de doutoramento *A Essência do Conhecimento*,

<sup>58</sup> Cf. *ibidem*, p. 130.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 225.

<sup>60</sup> Cf. *ibidem*, p. 132.

<sup>61</sup> Carlos Morujão, «'Daß du nicht Enden kannst, das macht dich Groß': Husserl visto por Gustavo de Fraga», pp. 95-105.

<sup>62</sup> Pedro M. S. Alves, «A fenomenologia em Portugal», p. 368.

debate amplamente o «mínimo filosófico» que Descartes exigiu para fundar, sem pressupostos, um conhecimento verdadeiro da realidade. Miranda Barbosa procura depurar o *cogito* da componente ontológica que o contaminava, fazendo ver que o *sum*, que afirma o seu carácter existencial, introduz a incongruência de afirmar do *cogito* uma determinação «de que se duvida e pretende provar»<sup>63</sup>. Além disso, o «eu penso» apenas poderá assegurar a imanência do mundo como pensamento, nada podendo dizer da sua transcendência. O domínio do pensamento é *a priori*, pelo que lhe é estranha a dimensão existencial do eu, assim como o carácter existencial para que parece apontar a intencionalidade do nosso conhecimento. No entanto, o tema da existência da realidade do mundo não poderá deixar de interessar à teoria do conhecimento, pois, assegura o professor de Coimbra, «só demonstrando se o objeto existe ou não existe se poderá saber o que é o conhecimento que intencionalmente lhe reportamos»<sup>64</sup>. Todavia, como sabemos, a defesa da solução realista que encontrou para o problema levou-o por um caminho completamente estranho às prescrições da metodologia fenomenológica, ou seja, conduziu-o a sustentar a sua posição pela exploração dos impasses e apuramento da consistência das doutrinas antinómicas: o idealismo e o realismo.

Para Gustavo de Fraga, o estudo do pensamento de Husserl integrou-se na atmosfera da análise transcendental em que a sua formação coimbrã o tinha inscrito, em oposição ao alinhamento positivista que predominava na Universidade de Lisboa, de onde provinha e onde acabou por se licenciar. Facilmente se poderá compreender, por isso, que os primeiros ensaios, muito focados na questão da existência real do mundo, mostrassem pouca recetividade à tese de Landgrebe, defendendo que o tema da historicidade, que pertence ao domínio dos factos, não se integrava no campo da fenomenologia, que era assumida como uma filosofia das essências<sup>65</sup>. Gustavo de Fraga parece nesta fase ainda dependente das problemáticas que o magistério de Miranda Barbosa debatia, não obstante as possíveis influências que lhe teria deixado a frequência dos cursos de Johannes Thyssen, como assegura Carlos Morujão<sup>66</sup>. É assim que, nos seus primeiros ensaios, argumenta Morujão, ao debater a impossibilidade de a fenomenologia encarar o mundo dos factos, por o considerar apenas a partir das suas possibilidades ou condições prévias, depara com a dificuldade de aceitar a tese de Landgrebe que apontava para a

<sup>63</sup> A. Miranda Barbosa, *A Essência do Conhecimento*, p. 337.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 347.

<sup>65</sup> Cf. Gustavo de Fraga, «A redução eidética na fenomenologia de Husserl», pp. 4-5.

<sup>66</sup> Carlos Morujão, «'Daß du nicht Enden kannst, das macht dich Groß': Husserl visto por Gustavo de Fraga», pp. 100-101 e 103.

extensão da fenomenologia ao domínio da historicidade. A dicotomia entre o domínio do pensamento e o da existência real fazia valer os seus créditos, os quais se hão-de desvanecer na tese de doutoramento, na qual Morujão dá conta de sobreviverem ainda algumas resistências. Neste último trabalho, o enfoque do problema deslocou-se do domínio gnosiológico e da precisão de conceitos, a que os textos iniciais estavam presos, e alargou-se a uma filosofia do homem e da história que a confrontação com Dilthey permitiu. Gustavo de Fraga, já nos primeiros ensaios sobre Husserl, se refere ao pensamento do fundador da fenomenologia, que evolui «através de linhas sinuosas que se corrigem continuamente»<sup>67</sup>, chegando a evocar uma carta a Georg Misch em que filósofo fala da necessidade de «no fim de cada decénio, mudar o nome, porque se transformou 'num outro'». <sup>68</sup> E aí, as reservas que poderão subsistir em relação a Landgrebe, de que voltaremos a falar mais à frente, já não serão pensadas em função da insatisfação que a fenomenologia provoca para abordar o problema metafísico da realidade do mundo exterior, mas para justificar a teleologia da história pelo seu *terminus ad quem*, que remete Husserl para a teologia e o distancia de Dilthey.

### 3. 2. Da teleologia da história à teologia

O tema da teleologia da vida, no seu devir temporal ou na sua unidade, foi equacionado por Dilthey, que procurava o significado e o sentido da atividade do espírito na história, fazendo sobressair as conceções do mundo e as motivações das criações humanas que vão dando a verdade da vida. Husserl, porém, não toma o fluxo da história como dado último, mas, conseqüente com os seus pressupostos metodológicos e conforme apontou Landgrebe, vai procurar passar «da subjetividade historicamente condicionada do homem para a subjetividade absoluta, onde têm origem os horizontes do mundo histórico»<sup>69</sup>. Ao contrário de Dilthey, que situa o fundamento da história no seu próprio interior, a mudança no tempo não confina Husserl ao devir histórico, mas remete-o para a questão da possibilidade do fluxo temporal, que Gustavo

<sup>67</sup> Gustavo de Fraga, «Fenomenologia e cartesianismo», p. 9.

<sup>68</sup> Gustavo de Fraga, «A redução eidética na fenomenologia de Husserl», p. 3. A mesma referência reaparece na tese de doutoramento na qual, a propósito da evolução do pensamento de Husserl, afirma que os «conceitos de uma fenomenologia como teoria do conhecimento não apresentam o desenvolvimento dos que se nos deparam na fenomenologia absoluta, nem o alcance do 'transcendental' é idêntico nas duas fases» (*De Husserl a Heidegger*, p. 161), uma «dominada pelo problema do conhecimento» e outra «mais especificamente metafísica» (*Ibidem*, p. 164).

<sup>69</sup> Gustavo de Fraga, *De Husserl a Heidegger*, p. 133.

de Fraga, apoiando-se em Eugen Fink e em textos de Husserl, refere ser um presente originário que está fora da corrente temporal. Tomando por base um manuscrito de Husserl, dá conta de um eu originário, o eu puro, como supratemporal e princípio que «tempora» a corrente temporal da consciência e constitui o mundo espaço-temporal<sup>70</sup>. Para além da corrente temporal da consciência e do eu transcendental que constitui o mundo, está o eu originário como princípio de uma vida que “tempora” e é concebido como um «agora originário, de onde fluem o contínuo do que acaba de ser e do futuro que vai sendo»<sup>71</sup>. O dado da consciência compreende-se como um presente vivo que não é estático, mas flui, arrastando nessa corrente um agora primordial que está na origem de todas as modificações que se vão constituindo. Tudo se dá a partir deste presente originário que, por incluir todo o sentido do mundo e acompanhar todo o fluxo temporal, é definido e identificado com o absoluto. Ao identificar a temporalização com o absoluto de um agora que permanece e flui na corrente da consciência, «Husserl segue na via do tempo um movimento que é a réplica, no plano transcendental, ao caminho das ‘metafísicas’ para um Absoluto como princípio do mundo»<sup>72</sup>, em que o agora que permanece presente no fluir, acrescenta Gustavo de Fraga, «traz em si todo o pensável» e permite compreender todo o passado e futuro. Estas duas dimensões da temporalidade surgem assim «como forma de declinação do agora»<sup>73</sup>, cuja primazia não somente torna compreensível o passado e o futuro, mas constitui também a forma originária que domina a teleologia do devir, não estando em nenhum tempo, pois todo o tempo dela deriva.

A referência ao Absoluto nasce assim da própria vivência da consciência, na «referência a um Tu, como exigência que se descobre na mais pobre existência, quer em momentos privilegiados, quer nos da quotidianidade que não satisfazem a sua inextirpável dependência de Outro»<sup>74</sup>. A fenomenologia cumpre, desta forma, o seu mais elevado e radical programa de lançar as bases de uma ciência rigorosa, que se completa numa teologia, «sem abandonar o princípio intuicionista e partindo de um mundo que se não dá como de objetos, mas através da desrealização que revelou a subjetividade autêntica»<sup>75</sup>. A dinâmica do pensamento de Husserl coloca-o, portanto, para além da filosofia de Dilthey, mas também no polo oposto à metafísica de Heidegger,

<sup>70</sup> Cf. *ibidem*, pp. 48-51.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>73</sup> Gustavo de Fraga, «Subjetividade e metafísica», p. 397.

<sup>74</sup> Gustavo de Fraga, *De Husserl a Heidegger*, p. 134.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

que se manteve «preso à hermenêutica do ser-aí finito»<sup>76</sup>, onde a redução nos faz ver, como a este propósito observa Rui Sampaio, «a facticidade do *Dasein*, ou seja, o seu carácter irredutivelmente pessoal, histórico e mundano»<sup>77</sup>.

Toda a análise de Gustavo de Fraga é conduzida pela ideia de que «a filosofia de Husserl caminha, progressivamente, para uma teologia como momento culminante do seu pensamento do tempo e da superação do historicismo», ou seja, que a sua orientação segue uma linha ascendente marcada pela procura de «um fundamento pessoal e último da possibilidade do conhecimento do ser, onde Deus se pode mostrar como a Verdade»<sup>78</sup>. Deste modo, não deixa de encarar com reserva as aproximações que Ludwig Landgrebe e Peter Wust fazem entre Dilthey e Husserl, considerando que elas «só ganham relevo singular a partir das tensões entre filosofia da vida e fenomenologia»<sup>79</sup>. Nem a história nem a razão dispõem de invariantes que assegurem à filosofia o ideal de ciência rigorosa, pelo que somente a via da redução fenomenológica, que conduz à descoberta da subjetividade transcendental, opera a libertação da relatividade e a abertura ao ser, em que se descobre «uma teleologia universal da razão, que não tem em si o próprio princípio»<sup>80</sup>. A ordem teleológica do mundo compreende-se por princípios exteriores ao mundo e à razão, que são indissociáveis do problema de Deus, e «só pode surgir em uma forma de consciência capaz de penetrar nas fontes originais da verdade»<sup>81</sup>. A desrealização operada pela redução psicológica e depois pela transcendental encaminha-nos na direção dos problemas últimos, em que «a temporalidade é elevada à supra temporalidade»<sup>82</sup> e a teologia acaba sendo o remate da construção, em que se recobra «o pensamento agostiniano de uma relação imediata a um Tu, ‘que unia fé e saber’»<sup>83</sup>. A fenomenologia torna-se assim um processo orientado para o ser verdadeiro, não segundo o sentido das ciências indutivas, mas ainda como intersubjetividade absoluta que, pela interligação de todos os sujeitos que partilham o *logos* absoluto, suporta o sentido de todo o relativo e ultrapassa as fronteiras de toda a experiência. Gustavo de Fraga vê nesta dinâmica da fenomenologia a recuperação da ideia primitiva de filosofia primeira, que é «filosofia científica dos inícios,

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>77</sup> Rui Sampaio da Silva, «Gustavo de Fraga, intérprete de Husserl e Heidegger», p. 255.

<sup>78</sup> Gustavo de Fraga, *De Husserl a Heidegger*, p. 135.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 136.

<sup>80</sup> Cf. *ibidem*, p. 150.

<sup>81</sup> Carlos Morujão, «Is There a Place for God after the Phenomenological Reduction?», p. 443.

<sup>82</sup> Gustavo de Fraga, *De Husserl a Heidegger*, p. 50.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 135.

precedendo todas as outras disciplinas e servindo-lhes de fundamento, como teoria da ciência universal e necessária»<sup>84</sup>.

Para Husserl, um pouco à maneira de Hegel, «é a tendência do espírito para tomar consciência de si que move a história»<sup>85</sup>, mas o *logos* que a guia «nunca se revela como um produto do homem», precisa Gustavo de Fraga a seguir, para sublinhar também que toda a obra do filósofo, incluindo o livro da *Crise*, foi permanentemente marcada pela «intenção de esclarecer a atividade constituinte do eu transcendental». A este respeito, Isabel Carmelo Rosa Renaud, tomando o texto da conferência que Gustavo de Fraga proferiu em Braga, em 1964, no colóquio em que foi fundado o Centro de Estudos Fenomenológicos, põe em destaque o que considera ser a visão excessiva de Gustavo de Fraga da fenomenologia que, por se ter mantido sempre no campo racional, tem dificuldade de integrar a história e alcançar a realidade empírica<sup>86</sup>. Apesar de a consciência transcendental ter a função de constituir o ser e o sentido do objeto, qualquer que ele seja, conforme enuncia uma passagem das *Meditações Cartesianas* que o conferencista destaca, esta intenção, que inclui também o real enquanto existente, constitui um desígnio não alcançado, pelo que o esforço da fenomenologia não passou de um projeto sedutor, «que afinal se revelou ser só aparente»<sup>87</sup>. Refere ainda, no final da comunicação, aludindo ao último período do pensamento de Husserl, que o reconhecimento da precedência do mundo da vida perante a constituição operada pela consciência transcendental não altera a teoria da constituição transcendental, tal como as *Meditações Cartesianas* afirmaram «com toda a pujança». Gustavo de Fraga toma, nesta matéria, o partido de Gadamer contra Landgrebe, formulando reservas à forma como este último se refere, num ensaio de 1961, a propósito de um anexo da *Crise*, a uma «despedida de Husserl do cartesianismo»<sup>88</sup>, uma enunciação «sumária, não 'correta'» que faz certamente perder o que efetivamente o autor pretendia exprimir. Considera, assim, que «a teoria husserliana do mundo da vida (...) não obriga ao que se podia chamar uma revisão do ponto de partida transcendental-cartesiano» e que a *Crise* «desde o § 6 não faz, permanentemente, mais que fechar a porta

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 177; cf. *ibidem*, pp. 211-212.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>86</sup> Cf. Isabel Carmelo Rosa Renaud, «Acerca da fenomenologia husserliana de Gustavo de Fraga», pp. 137-139.

<sup>87</sup> Gustavo de Fraga, «Ideia e desenvolvimento da filosofia de Husserl», p. 8, cit. em Isabel Carmelo Rosa Renaud, «Acerca da fenomenologia husserliana de Gustavo de Fraga», p. 138.

<sup>88</sup> Cf. Ludwig Landgrebe, «Husserl's Departure of Cartesianism», p. 97 e ss.

a toda a tentativa ‘irracionalista’<sup>89</sup>. Esta forma de olhar o pensamento de Husserl, «dominado pelo desejo de racionalização integral da experiência atual e da experiência possível»<sup>90</sup>, terá conduzido Gustavo de Fraga, avança Isabel Renaud, por um caminho em que «a perspectiva adotada por Husserl não lhe oferecia a possibilidade de se virar filosoficamente para a história»<sup>91</sup>. Por isso, situando-se na linha dos muitos pensadores que tomaram a teoria da constituição da consciência transcendental com distanciamento crítico, a autora evoca a forma como alguns deles se situaram face a esta questão, designadamente Merleau-Ponty, que procura associar o universo eidético à linguagem, e Paul Ricoeur, que encara o *ego* husserliano como um *ego interpretans*.

Gustavo de Fraga, que retoma este problema em mais de um lugar da sua tese de doutoramento, reitera a ideia de que o idealismo anima a fenomenologia desde o seu início e que as *cogitationes*, que constituem o próprio fenómeno do conhecimento, são dados totalmente imanentes, libertos de todo o embaraço que os poderia ligar ao enigma da transcendência<sup>92</sup>. Nesta sequência se compreende a crítica que faz à conceção de Jean Wahl que, a propósito de *Experiência e Juízo*, acentua o elemento de transcendência da percepção, que arriscamos perder, avança o filósofo francês, «se, insistindo demasiado sobre a imanência da transcendência, descuidamos o que a consideração do fenómeno nos faz conquistar, quer dizer, aquilo que nos faz apreender na consciência o que está para além dela»<sup>93</sup>. Gustavo de Fraga reage frontalmente, opondo-se de imediato a uma tal perspectiva e afirmando, com o respaldo de Roman Ingarden, ser impensável para Husserl admitir que os dados sensoriais possam pertencer à imanência, assim como um ente no sentido de transcendência efetiva. E, em 1986, afirma perentoriamente que a «fenomenologia prescinde da tese da existência real», esclarecendo de seguida que o «‘intuitivo como tal’, o fenómeno, que inclui os conteúdos vividos da intuição externa, tornados objetos de intuições reflexivas internas, é sempre imanente e, só por isso, possibilita uma investigação *a priori*»<sup>94</sup>. É pois uma posição que não difere da que manifestou em 1964 quando, a propósito da incompatibilidade que a teoria da redução mantém com o conceito total de realidade empírica fora da

<sup>89</sup> Gustavo de Fraga, «Ideia e desenvolvimento da filosofia de Husserl», pp. 15 e 16.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>91</sup> Isabel Carmelo Rosa Renaud, «Acerca da fenomenologia husserliana de Gustavo de Fraga», p. 138.

<sup>92</sup> Cf. Pedro M. S. Alves, «Husserl: realismo e idealismo», p. 594.

<sup>93</sup> Cit. em Gustavo de Fraga, *De Husserl a Heidegger*, p. 163.

<sup>94</sup> Gustavo de Fraga, «Filosofia e fenomenologia, nota a uma questão», p. 214.

consciência, afirma que o «método analítico da fenomenologia transcendental (...) soçobra ao dar-se conta da mais ínfima parcela da realidade, mas apesar de tudo, o facto é que Husserl manteve a redução, pois a atitude filosófica é nele, por definição, antinatural»<sup>95</sup>. Compreende-se que, perante este «excesso» de que fala Isabel Renaud, os continuadores da fenomenologia tivessem isolado Husserl, seguindo outros caminhos.

O percurso da fenomenologia, inicialmente marcado pelo afastamento do histórico, acabou, no entanto, por incorporá-lo, sem que esta extensão do conceito de fenomenologia, insiste Gustavo de Fraga, tivesse suprimido a universalidade da exigência da perspectiva transcendental, em que o mundo histórico vale por ser uma das possibilidades pensáveis. Nas *Meditações Cartesianas* e em *A Crise das Ciências Europeias*, obra em que o histórico ganha expressão decisiva, a psicologia das vivências intencionais remete para uma subjetividade transcendental que constitui todo o sentido e todo o ser que possam ser pensáveis. A redução ao eu absoluto torna possível, em última instância, a compreensão das sucessivas figuras da história que se constituem no horizonte de um *a priori* histórico universal. Por ele se descobre, sintetiza Gustavo de Fraga, «por uma parte, a vida sem fim da consciência, por outra, o mundo pensado puramente como tal»<sup>96</sup>. A análise das vivências intencionais não fixou o autor numa psicologia da experiência da consciência, mas conduziu-o a uma reflexão metafísica, por meio de uma psicologia fenomenológica pura que se identifica com a filosofia transcendental. Tudo o que há no mundo da vida nasce do mundo subjetivo, ou seja, das múltiplas intencionalidades da razão<sup>97</sup>, que, como enfatiza Landgrebe, não nos coloca perante uma verdade em si mesma, mas antes perante «uma insuperável facticidade que só poderá ser aceite»<sup>98</sup>, o que não deixa de colocar «em suspenso» o propósito da fenomenologia de «penetrar no fundamento último da certeza absoluta do ego»<sup>99</sup>.

Gustavo de Fraga sublinha, em mais de um lugar, que «Husserl não abandonou a sua convicção de que a filosofia só pode tomar uma figura autêntica como ciência rigorosa». Opõe-se assim às tentativas de «emendar» o pensamento de Husserl, nomeadamente a partir de um manuscrito integrado, como anexo, no final de *A Crise das Ciências Europeias*, de onde se extrai a ideia de que a filosofia como ciência rigorosa é um sonho que acabou. Recusa-se mesmo a admitir que o filósofo, «chegado ao fim, tenha

<sup>95</sup> Gustavo de Fraga, «Ideia e desenvolvimento da filosofia de Husserl», p. 13.

<sup>96</sup> Gustavo de Fraga, *De Husserl a Heidegger*, p. 222.

<sup>97</sup> Cf. *ibidem*, p. 217.

<sup>98</sup> Ludwig Landgrebe, «Husserl's Departure of Cartesianism», p. 99.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 117.

duvidado da eficácia da sua própria realização»<sup>100</sup>, esclarecendo, ao mesmo tempo, que tal convicção não equivale a aceitar que «ciência rigorosa, como ele a admitiu, seja possível»<sup>101</sup>. Nem toda a verdade poderá ser concebida<sup>102</sup> e a discursividade fica sempre aquém do que podemos conceber. Rui Sampaio sublinha que, embora Gustavo de Fraga reconheça a dimensão histórica do eu fenomenológico, mantém a convicção que em toda a obra de Husserl o eu absoluto continua a ser o centro de toda a constituição<sup>103</sup>. É nesta continuidade que Gustavo de Fraga compreende o *telos* apodítico que guia a história, na medida em que a subjetividade historicamente condicionada do homem nos remete para a subjetividade absoluta. Nela têm origem os horizontes do mundo histórico, que acabam por adquirir um significado teológico por via de uma extensão especulativa que acabou por enviar o método fenomenológico para fora do seu curso analítico. Deste modo, faz valer a interpretação de Eugen Fink que, na linha de Landgrebe, procura ultrapassar o conflito que a dimensão especulativa trouxe à fenomenologia, propondo não só a revisão da «atitude anti especulativa» de Husserl, mas também empenhando-se na «revelação de que a analítica intencional não torna supérflua a metafísica e de que na fenomenologia há, ocultos, elementos especulativos»<sup>104</sup>. Este aspeto foi particularmente posto em evidência por Samuel Dimas que, utilizando a imagem da pequena ilha no meio de «um largo e proceloso oceano» que serviu a Kant para contrapor o mundo de uma «razão diurna» ao mundo do conhecimento «antinómico de uma razão noturna», recupera algumas passagens da obra de Gustavo de Fraga para falar do «irracional ou excesso que torna possível a racionalidade, que se experiencia pela fé e que precede a constituição de Deus na subjetividade transcendental»<sup>105</sup>. Sublinha, desta forma, que o tema de Deus pertence à ordem do mistério, não sendo sequer passível nem de ser concebido, nem demonstrado<sup>106</sup>. Também Pedro Alves sublinha a valorização que Gustavo de Fraga faz do pensamento de Husserl em que as problemáticas gnosiológicas confluem «à questão metafísica do absoluto e à aporia daí emergente da transcendência e imanência desse

<sup>100</sup> Gustavo de Fraga, *De Husserl a Heidegger*, p. 228, n. 2 da p. 227.

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 223, n. 3.

<sup>102</sup> Cf. *ibidem*, p. 215, n. 2 da p. 212.

<sup>103</sup> Cf. Rui Sampaio da Silva, «Gustavo de Fraga, intérprete de Husserl e Heidegger», p. 258.

<sup>104</sup> Gustavo de Fraga, *De Husserl a Heidegger*, p. 133.

<sup>105</sup> Samuel Dimas, «A teologia filosófica de Gustavo de Fraga: a unidade da consciência na experiência pré-categorial do mistério ontológico de Deus que se revela como *telos*», p. 265.

<sup>106</sup> Cf. *ibidem*, p. 269.

absoluto à própria subjetividade»<sup>107</sup>. Fala ainda, a seguir, da consumação do racionalismo de Husserl num suprarracionalismo como uma forma penetrante que Gustavo de Fraga encontrou para referir o mundo ao ser absoluto da subjetividade<sup>108</sup>. O ideal de uma filosofia universal surge como um propósito assumido a desenvolver logo no início de *A Crise das Ciências Europeias*, em que ente e razão absoluta são inseparáveis. Ao descobrir que o *a priori* histórico não é um verdadeiro *a priori*, descobre-se também que a teleologia não tem em si mesma a sua causa, e a fenomenologia revela assim a sua inspiração teológica<sup>109</sup>.

A unidade teleológica da razão, no último parágrafo da *Crise*, identifica-se com a aspiração do homem à razão, que faz convergir a «história mundial para a unidade de um sentido»<sup>110</sup> que tem guiado a Europa e o Ocidente. A referência à razão absoluta torna possível um mundo comum de verdade e cultura que, desde a mais remota Antiguidade Clássica, traçou o caminho à «humanidade que quer conformar a sua existência e a sua vida histórica segundo ‘ideias da razão’»<sup>111</sup>. O *eu sou* que se liga ao desenvolvimento histórico remete para o eu transcendental, como inerente à teleologia da história, e Gustavo de Fraga recorre a Stephan Strasser para acentuar a ideia da dimensão metafísica da fenomenologia ao tomar o *telos* «supratemporal, trans-histórico» como sendo um «último conceito metafísico» que orienta a fenomenologia e revela «a sua inspiração teológica»<sup>112</sup>. O radicalismo da fenomenologia recusa fixar-se em qualquer forma de vida ou de consciência que poderia abrir o flanco à divinização do eu<sup>113</sup>, pelo que o rumo da filosofia se encaminha para uma teologia, como o culminar de todo o esforço analítico da razão, em que «a multiplicidade de eus transcendentais cede perante o retrocesso a um eu originário e a um presente universal originário que se identifica com o Absoluto»<sup>114</sup>. Compreende-se assim que «a teoria do eu se orienta para uma teologia e para o problema da eternidade do tempo», como um dado último da teleologia da história, em que «intencionalidade e teleologia pertencem, em sentido próprio, a um Deus que se revela como *telos*»<sup>115</sup>.

<sup>107</sup> Pedro M. S. Alves, «A fenomenologia em Portugal», p. 371.

<sup>108</sup> Cf. *ibidem*, pp. 372-373.

<sup>109</sup> Cf. Gustavo de Fraga, *De Husserl a Heidegger*, pp. 229-231.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 230.

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 248.

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 230.

<sup>113</sup> Cf. *ibidem*, p. 228, n. 2 da p. 227.

<sup>114</sup> Gustavo de Fraga, «Subjetividade e metafísica», p. 400.

<sup>115</sup> Gustavo de Fraga, *De Husserl a Heidegger*, p. 231.

A filosofia compreende-se como um processo permanente de aclaramento da razão que visa tornar a intencionalidade da consciência transcendentemente compreensível, nos seus fundamentos últimos. A «teleologia oculta da história» e as intuições últimas que dão ao homem ocidental confiança na razão dão sentido à sua «tarefa *indefinida* de construir uma *humanidade de razão*»<sup>116</sup>, como já lembrámos atrás. Deste modo, as ciências do espírito fundadas na razão, designadamente a história, não se circunscrevem à realidade como ela é de facto, mas, a partir de intuições últimas de natureza metafísica, visam descobrir um sentido orientador que faz convergir as suas diversas manifestações. A teleologia da razão na história abre-se a «uma teoria do Absoluto, segundo o qual Deus é para mim por meio de um ato constituinte da consciência»<sup>117</sup>. O caminho percorrido pela fenomenologia segue pelo trilho de uma teleologia que põe a descoberto na história as luzes de «um destino a que não nos podemos furtar», e que Gustavo de Fraga, no enalço de Strasser, diz ser «um ‘existencial’ do homem moderno»<sup>118</sup>.

\*

O tema de Deus atravessa a obra de Gustavo de Fraga e responde a uma preocupação que cedo conduziu a sua maneira de conceber o significado da filosofia e de definir também o ângulo de incidência da abordagem da obra filosófica de vários autores. Para Gustavo de Fraga, como também para Husserl, a Grécia Antiga imprimiu à Europa uma exigência teórica, em que, sob o signo da filosofia, o poder inquiridor e clarificador da razão deu corpo a uma ciência universal sobre o mundo, o homem e Deus. Porém, a exploração do pensamento de Husserl a partir da análise do fluxo da vida e da história humana, bem como da convergência das consciências individuais na constituição do conhecimento, coloca a fenomenologia, como bem observou Maria José Cantista, no caminho de «uma nova antropologia, capaz de tirar o homem da sua crise profunda de identidade»<sup>119</sup>. A inclusão da dimensão histórica no campo de estudos da fenomenologia permitiu a Husserl, nas palavras de Gustavo de Fraga, encarar «o Ocidente como agente que impele a história mundial para a unidade de um sentido»<sup>120</sup>, em que a humanidade,

<sup>116</sup> Gustavo de Fraga, *Fenomenologia e Dialética*, p. 314.

<sup>117</sup> *Ibidem*.

<sup>118</sup> Gustavo de Fraga, *De Husserl a Heidegger*, p. 248.

<sup>119</sup> Maria José Cantista, «O tema de Deus em Husserl», p. 409.

<sup>120</sup> Gustavo de Fraga, *De Husserl a Heidegger*, p. 230.

apoiada na razão, descobre que a história nos remete para fora da sua corrente, em que «só Deus –um absoluto que transcende a consciência absoluta – dá sentido aos esforços da vida humana que tenta viver de acordo com a razão»<sup>121</sup>. A história faz-nos transitar para o domínio da teologia, ou seja, para Deus, de quem se ganha, na expressão concisa de Júlio Fragata, «uma consciência que ultrapassa os limites duma mera convicção subjetiva para se impor para além do mundo e do mesmo homem»<sup>122</sup>.

Pese embora uma série de manuscritos pertencentes ao período final da vida de Husserl que identificam o *Telos* com Deus, o *Logos* e a Verdade Absoluta, que não poderá constituir uma mera ficção, a redução fenomenológica apresenta Deus como um produto da consciência intencional ou da sua atividade constitutiva, o que não se harmoniza com a dimensão pessoal que a crença religiosa Lhe atribui. Desta forma, ao nível fenomenológico, a ideia de Deus confronta-nos com o paradoxo de ser simultaneamente um dado da consciência, que não parece independente dela, e de nos remeter para além do mundo e da subjetividade, como *telos* do homem e da história. Enquanto dado da consciência, não se traduz num noema que se possa conceber, porém, enquanto fim do homem e da história, está para além da subjetividade. Reveste a aparência de uma ideia metafísica cuja presença não poderemos iludir, mas que não se reduz a um *eidós* que possamos circunscrever. Daí a angústia que Husserl terá experimentado, no final da vida, frente a esta limitação de um Deus que se mostrava ausente da sua razão inquiridora<sup>123</sup> e o sentido que a expressão poética assumiu para Gustavo de Fraga, posta ao serviço da cobertura dos silêncios que ecoavam no deserto da subjetividade, em que, lastimava o poeta, «a ideia morta para nada me servia».

<sup>121</sup> Carlos Morujão, «Is There a Place for God after the Phenomenological Reduction?», p. 453.

<sup>122</sup> Júlio Fragata, «O problema de Deus na fenomenologia de Husserl», p. 150.

<sup>123</sup> Cf. Gustavo de Fraga, *De Husserl a Heidegger*, n. 2, pp. 212-215; Júlio Fragata, «O problema de Deus na fenomenologia de Husserl», pp. 135-141; Maria José Cantista, «O tema de Deus em Husserl», pp. 410-412.