

FILOSOFIA E VIDA *

por
GUSTAVO DE FRAGA

John Henry Newmann, num texto clássico, esboçou a genealogia da universidade, desde a sua origem como *Studium Generale*, como assembleia de pessoas de diversas origens reunidas num lugar, como escola universal de conhecimento, composta por professores e estudantes de todas as procedências. Com eloquência límpida e flexível, a descrição identifica-se com a ideia, na essência, de «um lugar para a comunicação e circulação do pensamento, por meio de intercomunicação pessoal». Esta educação mútua, como necessidade da nossa natureza, segue a ordem das gerações, de preferência através das *littera scripta*.

Mas as metrópoles, de certo modo, tornam-se também em universidades, por serem, como centros de vida política, social, artística e literária, com as suas bibliotecas, museus, academias, revistas, jornais, uma espécie de universidade virtual, embora com o risco de a educação se não dirigir aos fins supremos e proceder ao acaso, com dissipação do pensamento. É num lugar

* Conferência proferida no colóquio sobre «O Ensino da Filosofia em Portugal», realizado na Universidade Católica Portuguesa entre 28 e 30 de Março de 1985.

como estes, no entanto, que a unidade conferida pela universidade pode tornar-se em centro por excelência, em centro de cultura em que «a inteligência pode com segurança ocupar o seu lugar e especular, certa de encontrar o seu igual na actividade antagónica e o seu juiz no tribunal da verdade», para repetir as palavras do autor de *The Scope and Nature of University Education*.

Essa «luz do mundo», «Alma Mater da geração que surge», lugar onde se desenvolve a investigação e ocorrem as descobertas, a universidade na sua ideia e no seu propósito, não mudou na sua natureza mais profunda e, nesta Universidade Católica Portuguesa, insistentemente universal e sediada nesta capital, ponto de fractura do nosso continente e eixo sobre que a civilização europeia se abriu para o mundo e se transformou em civilização mundial, tem um dos lugares mais próprios e excelentes. Por isso, ocupar-me aqui de «Filosofia e Vida» é não apenas um privilégio mas também uma responsabilidade, que me desculpo de assumir pela sedução que o tema exerce sobre todos os que alguma vez sentiram o apelo da filosofia e, portanto, a tiveram de assumir com responsabilidade na vida.

A este propósito quero também louvar-me no desejo de, intencionalmente, pensar para a comunidade. E não esclareço melhor o desejo do que repetindo-me de um escrito de tão longe como 1958, a que dei o título de *A Filosofia e a Universidade* e que ganha relevo a esta distância, ao menos pela ingenuidade: «Um clima de comunidade na discordância e uma comunidade de assuntos discutíveis, com olhos para eles e não para homens e ódios, por vezes até insinceros, é precisamente o que se opõe à inércia — sempre significadora, a longo ou curto prazo, de retrocesso ou condenação.»

Se só a filosofia exprime, na sua universalidade e na sua principalidade, a natureza da universidade e se essa natureza é filosófica, a vida da universidade há-de traduzir na sua pessoa colectiva e nos seus fins a expressão mais depurada da relação da filosofia à vida em sociedade, como conjunto de fenómenos em que se descobrem, não obstante as diferenças e oposições,

analogias com a vida no sentido original, caracterizada como duração e temporalidade, actividade e organização. Essa vida, no nosso sentido, identificar-se-á com a existência e o efeito de sentidos e de ideias no pensamento e na acção, através da história, numa oscilação entre a alma e o corpo, entre o interior e o exterior, e na tendência para unir os dois extremos, o acto primeiro e o acto segundo, para utilizar o registo do Aquitanense.

Hoje, como sempre, sendo a filosofia, não obstante, o produto de um certo génio de persistência na reflexão, só encontra plenitude quando assumida num mundo. Um dos componentes essenciais desse mundo é a própria língua que habitamos como primeira natureza, mas que não podemos pensar como universo fechado ou pátria nossa exclusiva, com um critério xenóforo e etnocentrista, pois os sentidos são itinerantes de língua para língua e, no segundo caso, o exemplo da língua portuguesa, que se espalhou pelos continentes, mostra que ela se tornou e está ainda a tornar-se primeira natureza para povos que a receberam como segunda natureza. O vocabulário filosófico exemplifica estes dois tipos de universalidade e as suas dificuldades, que se esclarecem a partir do mundo da vida, comum a todos os homens.

Por outro lado, se de uma parte é exacta a afirmação de que as Casas do Parlamento e a atmosfera que as cerca constituem uma espécie de «universidade política» (cito ainda o Cardeal Newman, como se depreende), não menos exacta é a de que, ministrando a instrução religiosa a verdade útil para nós e não a verdade do conhecimento científico e teórico, mesmo na tradição oral ela manifesta, no recurso ao mestre, transmissor da Verdade, e no afeiçoar do instruendo ao ideal cristão, a presença virtual de algo actuante na ideia da universidade. Que a filosofia da vida e das últimas coisas dos eremitas que viveram em santidade, algumas vezes iletrados, foi de instrução para os filósofos é um facto incontestado. Como também é significativo que a máxima socrática, aposta no frontão do templo de Apolo, em Delfos, possui conotação religiosa, não

obstante o alheamento da intuição e do entendimento, sobre que se funda o pensamento grego, à fé e ao agir, característicos da vida cristã do espírito — alheamento que as hipóteses neopláticas não conseguiram anular. Aliás, num conspecto mais preciso, a estrutura da consciência de si, por exemplo na abertura para o infinito que se dá na concepção cristã, situa o homem como microcosmos numa perspectiva nova — a que há-de preparar e possibilitar a aceleração histórica e científica dos últimos séculos.

As motivações que levam à ideia da universidade, incluindo as das escolas atenienses de filosofia, entrecruzam-se, assim, numa instituição em que confluem tradições e aspirações que se completam, imprimindo, desde logo, às concepções de filosofia e vida um carácter de totalidade a que repugnam os exclusivismos reducionistas e os artificios e subtilezas literárias. Na operação da vida em quantidade, qualidade e meio pode evidenciar-se a nutrição como fundamento de uma teoria económica, mas nada se diz sobre a nossa essência e o nosso destino de homens, letrados ou iletrados. Nos paradoxos do irracionalismo podem exceder-se o estilo e aformosear-se os nossos demónios, mas perdeu-se a medida do humano.

I

Na sua fase estetizante, Nietzsche tomou de parte o historicismo como estado de espírito vespéral que conduzira à ideia de processo e o espírito alemão, nas palavras de um inglês, a uma feição desajeitada e infeliz, para ele personalizada na filosofia de Eduardo de Hartmann, que preconizava o abandono da personalidade ao processo universal. À «seriedade desfigurada da coruja», traduzindo na expressão de Goethe esse «something splay, something blunt-edged, unhandy and infelicitous», ele opõe os indivíduos como «ponte sobre a corrente tormentosa do devir», os exemplares humanos superiores, que são o objectivo da humanidade. A missão da história consistiria em ser a

intermediária entre eles e em fornecer motivos para a criação do que é grandioso. Neste ponto, inclusivamente, o futuro apóstolo de Zoroastro nota que a grandeza do fundador do cristianismo se não prova pelo seu êxito histórico, nem a dos seus adeptos mais puros e nobres: todos se colocaram fora do mundo e não se preocuparam com o «processo da ideia cristã».

É por esta via que a segunda das *Considerações Inactuais* leva a condenação de um certo predomínio da história à apologia do a-histórico, do sentimento e do acto a-históricos como característicos da juventude criadora, oposta ao «homem velho», que sabe do processo e pretende fazer a história com o conhecimento. E por isso saúda a juventude como a terra firme que pode redimir o mundo, obrigando-o sobretudo a aprender a viver e a empregar a história apenas ao serviço da vida aprendida.

Nietzsche sabe, evidentemente, que o homem está condenado à história, que o homem, ao contrário do animal, tem de viver ligado continuamente ao passado. Ele o notou com palavras incisivas: «por mais longe ou mais rápido que corra, a cadeia acompanha-o sempre». O que pretende é significar o carácter momentâneo do a-histórico, do sentimento a-histórico, como limiar de um momento, em todo o acto criador que, ao mesmo tempo, dá felicidade plena. O seu modelo, predominantemente estético, melhor, estético-pedagógico, pretende ser de instrução para quando se deve sentir historicamente ou a-historicamente, a fim de que se mantenha a saúde de um indivíduo, de um povo ou de uma civilização.

Assim se acaba por definir a vida como motivo central da cosmovisão e último atrás de que nada mais existe a perguntar, numa genealogia em que ela fora hipostasiada como segundo termo entre o Uno e *Nous*, em que, depois, fora reduzida a tensão entre esta hipótese e o seu conceito orgânico, e em que, finalmente, a vida se reduzira a um mecanismo. Platão e os neoplatónicos (com referência marcada a Proclo), São Tomás de Aquino, Descartes, são pontos decisivos de referência. Como, no nosso tempo, Heidegger, que, na sequência da distinção

ontológica, submete a vida humana a uma analítica da existência, independente da antropologia, da psicologia e da biologia, constituindo deste modo um novo domínio da ontologia.

Quero notar, a propósito da palavra «juventude», que ela participa de todos os equívocos resultantes da extensão do seu sentido como conjunto de fenómenos biológicos ao conjunto dos fenómenos espirituais, em que se descobrem ou julgam descobrir características análogas, incluindo a sua conotação como valor. Ao contrário, Heidegger aponta a inautenticidade como modo quotidiano do existir humano e Ortega y Gasset à ideia de massa, digamos «vulgo», ligou a «falta de sensibilidade para os grandes deveres históricos e a psicologia da criança mimada, ingrata para tudo o que tornou possível a facilidade da sua existência». A segurança levou a considerar a organização como natureza e daí a exigência das massas coabitar com a sua inércia, facto a que Ortega atribui um significado político, implicando portanto toda a vida pública.

A correcta leitura de Nietzsche revela que ele descobre o seu próprio sentido ambíguo do termo «juventude», ao apontar o Goethe mais velho como figura exemplar para os mais jovens. O que ele pretende é condenar uma operação educativa com base no abuso da história — e não dirigida a criar em quem aprende um sistema vivo e coerente das vivências pessoais: a cultura é uma flor que só nasce se existem a raiz e o caule.

Não é meu propósito, essencialmente, explicar os paradoxos de Nietzsche, uma das fontes das chamadas filosofias da vida, mas, sim, através dele, apontar os riscos que se assumem no termo «juventude». Creio estarem patentes em movimentos do nosso tempo, sobretudo nas utopias como momentos dialécticos que oferecem uma totalidade por contraste com um momento singular, a falsa totalidade de um futuro em que se eliminaram todas as tensões. A alteração da unidade de uma época depende de uma ordem pessoal e de uma ordem objectiva de relações, com graus diferentes de liberdade e só separáveis por abstracção. Isto significa que a vontade dos grupos e a missão de uma época são sempre históricas.

É entender o texto de Nietzsche, considerado entre os grandes revolucionários da passagem dos séculos, no que respeita ao nosso escopo, destacar esta frase, que ele sublinha: «apenas partindo da força mais alta do presente deveis interpretar o passado». O que significa, no seu pensamento expresso, que só escreve verdadeira história aquele que dispõe de experiência e sabe reflectir.

A universidade apresenta o aspecto de uma comunidade de professores, de investigadores e estudantes, que ali exercitam métodos e possuem em comum o ideal de uma cultura da vida do espírito, para que se deve inclinar a educação. Esse ideal orienta a selecção do que é digno de ser transmitido, na filosofia e na ciência, às gerações jovens, contando, em contraste com a exaltação nietzscheana dos génios, também com a multidão dos que são predominantemente receptivos.

Temos, portanto, e desde logo, os mais novos e os mais velhos, coincidindo estes, naturalmente, com os mestres. O que é digno de ser ensinado torna-se logo numa dificuldade crucial, que supõe critérios de valor não só filosóficos e científicos, mas uma consideração de ideais que conformam o estado, a economia, como unidade prática de todos os officios, também a religião, com a comunidade transcendente da *communio sanctorum*, visto que nunca todos os homens serão santos. Se os professores e os investigadores não soubessem decidir o que é digno de ser ensinado e o que é digno de ser investigado, teria de dizer-se que o seu saber e a sua vontade de investigar se divorciaram da vida. Seriam incapazes, portanto, de dominar o tempo a partir do futuro.

Erro, para Nietzsche, é flagelar os que nada compreendem de diplomacia e comércio com a história política, como é erro alguém considerar-se culto só por ter corrido exposições e concertos à busca de coisas diferentes. E se são a história e a arte que estão em causa, o mesmo pode dizer-se das outras ciências. Como absurdo seria perguntar ao estudante, com carácter decisivo, o que acha que lhe deve ser transmitido, ou, paralelamente, entregar-lhe a administração das escolas e

dos seus serviços — um presente envenenado, para mais, em determinadas condições. Naturalmente, trata-se de dislates hipotéticos.

A sabedoria tem de possuir em si capacidade para reflectir a totalidade da vida cultural, porque só assim os professores e investigadores podem contribuir para fundar uma nova geração e não apenas para levar a sua própria geração ao túmulo. É neste conspecto que se pode perceber que Nietzsche, referindo-se aos 82 anos de Goethe, tenha dito que os trocaria de bom grado por «carros e carros de vidas frescas e ultra-modernas».

II

A vida é vida do corpo e vida do espírito, vida de uma alma que tende para o absoluto, por ideias normativas que se não tiram da experiência sensível. Além disso, pensamos por esquemas de imagens que desmaterializam o mundo e abrem permanentemente as suas fronteiras. Naturalmente, a abstracção tem limites: não é um factor impessoal que constitui o princípio espiritual que «serve de alma à colectividade», como queria Durkheim; se a sociedade me transmitiu do espírito objectivo e objectividade ideias e costumes, de facto a personalidade colectiva possui o seu fundamento nas personalidades individuais. O simples facto da rebelião, singular ou de grupos, contra a colectividade basta para compreender esta afirmação. É a actividade dos espíritos singulares que explica a personalidade colectiva, mesmo quando parece dar-se a harmonia de cultura objectiva e subjectiva, do todo livremente ordenado e desejado e da personalidade livre.

Nem toda a rebelião singular que pretende alterar a tradição cultural é positiva para a cultura como totalidade, embora surja sempre que a ordem social apresenta contradições e tensões mais fortes. Nessa altura, a preponderância excessiva do estado resulta do temor da classe dirigente e abre caminho aos demagogos, que prometem o reino de Deus na terra. Se o

estado não obsorveu a totalidade, definindo-se como totalitário em sentido próprio, soltam-se as liberdades individuais, animadas de uma paixão falsa e perigosa, na convicção dramatizada de que toda a autoridade se funda na mediocridade, assim como toda a tradição.

O ideal de uma cultura radica na sabedoria legada pelos legisladores, pelos fundadores das religiões, pelos filósofos e moralistas, pelos estadistas, sabedoria que projecta, a partir da vontade para o essencial, uma certa ordem da humanidade ou da comunidade. Kant, na *Crítica da Razão Prática*, observa que se no uso vulgar do termo a sabedoria pode atribuir-se sem ciência, todavia «o caminho para a *sabedoria (Weisheit)*, se tem de ser assegurado e não impraticável ou enganador, tem de passar, para nós, homens, irremediavelmente pela ciência (*Wissenschaft*)». Outras determinações nos levam a relacionar ou a distinguir a *sapientia* como *habitus*, como *prudentia*, como *scientia* das primeiras causas e dos primeiros princípios e como pessoa, mas nenhuma se aproxima tanto como a de Kant da realidade cultural do homem moderno. Muito expressamente, a sabedoria não é apenas ciência, mas um mais do que a ciência com os seus resultados e os seus problemas, está ligada ao nosso ser pessoal, que suporta a ciência e constrói a ciência. Deste modo, a sabedoria é o ideal da cultura, a totalidade do amor pela *sophia*, ideal que passa pela ciência, unindo-a com o valor.

A relação da filosofia, pela construção do ideal da cultura, à totalidade da cultura, assegura, assim, o domínio de um princípio pessoal sobre os poderes impessoais, na constituição da sociedade como todo harmónico. É este um dos motivos mais fortes para que a filosofia se torne sempre necessária para fundar uma nova geração, bem como para entender a sua relação à escola e ao saber em geral, particularmente como o seu sistema se organiza nas universidades; ao trabalho e profissões, à tradição, às alterações culturais.

O tema, leva, insensivelmente, à universidade, que tem estado nos últimos anos em discussão em Portugal, dentro e fora

das escolas. Ocorre-me, em Coimbra, a tendencial história das suas origens autonómicas, acentuadas em diversos escritos de Guilherme Braga da Cruz; bem como nos podíamos reportar, no mesmo sentido, a outros escritos de outros autores e, inclusivamente, a actos pessoais e académicos fundados na concepção autonomista e na sua dignidade. Mais recentemente, em largos círculos de divulgação, o assunto foi levado ao confronto entre dois tipos de universidade, o anglo-saxónico e o napoleónico, identificando-se este último com o modelo centralista e adverso à dignidade, à autonomia e à criatividade universitárias. Tudo isto fora da circunstância histórica da decadência das universidades francesas, que já levava Turgot a sugerir a Luis XIV a criação de um Conselho de Educação Nacional que também as fiscalizasse, dada a preguiça dos professores e a venalidade das graduações, e como se estivessemos no dia seguinte ao da publicação da lei imperial de 10 de Maio de 1806. De Liard e da sua política de ensino superior também não se falou. E também se subentendia que a actividade científica da universidade francesa se limitava aos «programas nacionais».

Tão radical se tornou — e tão sumária — a consideração que, nas linhas gerais, se afigura que os defensores do modelo anglo-saxónico viam a universidade imperial na Europa continental, dos Urais a Lisboa, incluindo a universidade política de modelo marxista, as universidades da Igreja, como a Gregoriana e Lovaina, e as escolas superiores técnicas. Ao contrário, a boa universidade, autónoma, livre, criadora, integrada na sociedade e nos seus interesses, parecia estender-se desde a Mancha ao Pacífico, em especial aos Estados Unidos. Tratando-se dos Estados Unidos, sem dúvida um dos mais democráticos e o mais universalista e, paralelamente, o mais desenvolvido e rico país do nosso planeta, o confronto parecia alcançar relevo e tirar conclusões definitivas. Talvez a nossa paixão barroca pelas palavras tenha apressado o caminho, sobretudo quando vê e declara, em consonância e interpretando, às vezes por experiências terminais de especialização, limitadas na intensidade formativa, o ideal da universidade desejável

como essencialmente empresarial ou técnico e profissional. A confusão de meios de subsistência, eficiência profissional e missão comunitária com a essência de arte e ciência torna-se tanto mais significativa quanto as universidades se multiplicaram, em obediência a uma política de povoamento cultural do país, que, no caso dos Açores, coincidiu de modo relevante com uma autonomia regional.

Não admira que, em primeiro lugar, reactivamente, com base na alteração cultural provocada historicamente pela ciência moderna e pela técnica, já tivesse ganho entre nós expressão a ideia de expulsar da universidade certas escolas com fins mais técnicos e profissionais, para distinguir as duas naturezas ou o que como tal se tem. Na verdade, nem a história da universidade, por exemplo, entre Salerno, Montpellier ou Bolonha, as escolas clínicas contemporâneas e a reflexão jurídica, comportando sentidos humanistas determinantes das ciências do homem, nem a dependência das técnicas das ciências e a unidade ideal do saber, justificam tão dramática ruptura.

É elucidativo que a desconfiança do poder prussiano perante as universidades alemãs e a sua liberdade do ensino tenha levado ao encerramento de algumas e à fundação de escolas politécnicas, destinadas a preparar funcionários e especialistas sem formação filosófica e alheios à filosofia da instituição universitária. Só neste século, com a filosofia, voltou a vida a animar essas escolas superiores, integrando-as na totalidade cultural e subtraindo-as ao domínio exclusivo do estado.

Por outro lado, não faltam, ao lado disto, intervenções de intelectuais mais ou menos aparentados com o que habitualmente se chama «inteligência», a proclamarem ociosa a questão da universidade, pois o seu desaparecimento estaria para breve. Que me lembre, não invocam patronos de relevo mas a profissionalização assumida pelas indústrias de ponta e factos sociais indiscutíveis de mudança de cultura, sobretudo no domínio das tecnologias e da economia, com iminentes alterações políticas e empresariais. No fundo, talvez não estivessem longe de alguns dos que propugnavam a universidade da terceira revolução

industrial como essencialmente técnica e profissional, esquecendo uns e outros algo de fundamental. É que à criação de corpos de investigadores em instituições próprias, corpos esses dispensados da leccionação, corresponde o prolongamento dos ciclos universitários, sem que a universidade deixe de ser o suposto da promoção da investigação e de estar privilegiadamente atenta à recepção dos seus resultados, onde quer que se obtenham, como consciência do tempo.

O que acontece nos Estados Unidos, em que as aspirações do humanismo e da justiça inspiraram os ideais da universidade e se uniram às tradições britânicas, é em extremo complexo, desde logo pela tradição democrática do país, aliada a factores da constituição histórica da que é, sem dúvida, a maior sociedade internacional dos nossos tempos. Entre o sonho de George Washington da Universidade da Federação, a influência germânica na organização dos estudos e, inclusivamente, o aventureirismo estimulado pela ausência de fiscalização do ensino, que fez proliferar as «fábricas de diplomas», ou instituições de ensino dito superior que sem escrúpulos os atribuem, é um facto que entre as fundações universitárias americanas de origem não estatal se encontram algumas das mais ricas e famosas universidades do mundo. Não se afigura, no conjunto, que programas educacionais oferecidos por instituições não universitárias, nem estágios, ou mesmo as «business schools» abalem esse sistema universitário, feito para ensinar, enquanto a indústria treina. Se ele se alarga na base, alonga-se no topo, onde a selecção é rigorosa. E, se das universidades passamos ao ensino básico e secundário, ao mesmo tempo que verificamos pertencer o mais alto nível às escolas privadas, descobrimos a tendência oficial para a selecção nas chamadas «magnet schools», dispendiosas para o estado e destinadas a alunos altamente dotados e vocacionados para campos determinados, bem como o facto de muitas escolas estarem a regressar às disciplinas de base, acentuando a leitura, a escrita, a compreensão e as matemáticas. Sociedade pluricultural e de concorrência, avaliada pelos testemunhos diversos, de que é

pródiga com uma regularidade e objectividade únicas, não poderia subsistir sem um poderoso ideal cultural.

Esse ideal cultural é particularmente sensível na filosofia das mais famosas universidades americanas e não só nelas. Possíveis dentro de uma concepção da sociedade independente do estado, personalizada no ideal cultural actuante da própria Constituição, e tradicionalistas, por vezes até na manutenção rigorosa do sistema colegial, reflectem a persistência de um modelo medieval, que evoluiu numa sociedade industrial de origem colonial, em extremo empreendedora e ciosa da sua independência e iniciativa. É, assim, a universidade de um determinado todo cultural e maravilha que, por um lado, nos pudéssemos afastar dele, na orientação da cultura, e, por outro, nos quiséssemos aproximar pelo ideal cultural, que a ideologia e a luta de classes, dentro de uma cultura, conduzissem coactivamente num sentido, por um lado, e por outro, que a sabedoria, a coragem, a disciplina e a justiça social animassem a totalidade, empenhando livremente nela todos e cada um.

Estamos tão longe de uma ordem cultural original e autónoma — de uma ordem cultural que estimule e deixe circular satisfatoriamente a vida social — que ainda recentemente um destacado observador e dirigente político, moderado nas suas avaliações dos factos, podia expressar nestas palavras a opção cultural que em seu entender devíamos tomar, no domínio do estado, da ciência e da economia: «diminuir o peso do estado na vida portuguesa em geral, criando mecanismos que, nas áreas económica, social e cultural, como na própria área do estado, estimulem a libertação da sociedade civil». Pois se a arte do discurso político comporta a definição de metas em fórmulas breves e imperativas como esta, verifica-se, neste caso, que inclui um diagnóstico da realidade largamente partilhado. Citei Francisco Pinto Balsemão, do semanário *Expresso*, de 5 de Janeiro do corrente ano.

A teoria, seja científica, seja política, é indispensável para a adaptação a novas situações vitais, e prova-se na sua ade-

quação crítica. Uma sociedade ou um povo de empíricos são incapazes de encarar novas situações vitais e de resolvê-las.

Esta observação é um extremo pertinente no plano da educação, por exemplo, pela dificuldade de gerir uma manta de retalhos, como resto de compromissos singulares não reflectidos e integrados na vida da totalidade. Mais explicitamente em projectos de formação importados de sistemas de aculturação em sociedades industriais, em período crítico de intensa transformação, e com padrões múltiplos de origem cultural.

III

Demoremo-nos metodicamente na tradição anglo-saxónica, em que a matriz original da universidade é mais forte, o que, sob dois pontos de vista, além de outros, nos é mais prestável e útil. Primeiro, porque a corrupção do centralismo levanta suspeitas imprevisíveis, atingindo os exemplos continentais europeus; segundo, porque, de facto, às consequências do centralismo da Grande evolução escaparam as universidades inglesas e de tradição inglesa, bem como as sociedades consuetudinárias de sólidas raízes autonómicas em que se implantaram. É este facto, aliás, que explica as fundações particulares de universidades norte-americanas e a ligação mantida pelos diplomados por uma universidade à sua escola, durante a vida, ligação bem aparente em numerosos legados (às universidades do estado inclusivamente), e que, não obstante a revolução electrónica e as mudanças de sociedade, os responsáveis norte-americanos insistam em que a universidade americana do futuro se possa aproximar ainda mais, pelo seu conceito e pela pedagogia, dos modelos medievais das sociedades europeias.

O ideal cultural da universidade americana, filha como a portuguesa da sabedoria ocidental, encontra-se na filosofia institucional que a anima e revela-se, por toda a parte, em expressões actuais, clássicas e modelares, numa bibliografia por demais conhecida. Num livro de grande expansão escolar

também fora dos Estados Unidos, com o título eloquente de *Logic and Rhetoric*, reeditado pela Macmillan, de Nova Iorque, o autor, que procura introduzir o estudante na arte da síntese entre o pensado, o modo de pensar e a forma da expressão, transcreve alguns textos significativos. Merece especial atenção um de entre outros, sob o título «The liberal arts and the liberal virtues», de McCrea Hazlett, então reitor de Rochester e figura conhecida pela sua cologoração em periódicos pedagógicos dos Estados Unidos.

McCrea Hazlett, que originariamente falava para uma assembleia de estudantes que se matriculavam pela primeira vez na Universidade de Rochester, sediada no Estado de Nova Iorque, procura explicar aos ouvintes a razão da presença de estudantes e professores numa universidade. Daí, para um gosto mais exigente, o carácter catequético da prelecção, mas também, para nós, o seu valor enunciativo e directo.

O reitor, para tornar apreensível o que são as artes liberais e a sua relação com as virtudes liberais, toma o exemplo do gato vadio que um dia o seu amigo Orris trouxe de uma fazenda para a sua casa da cidade, e que fugiu para sempre pelos telhados, apenas o libertou do caixote em que o transportara. Não posso deixar de, episodicamente, notar que, por vezes, o afã exemplificativo da pedagogia de origem anglo-saxónica não escapa, como o gato escapou a Orris, ao nosso humor de latinos. Um caso diferente é a reacção hostil, em particular na Europa continental, mas também na própria Inglaterra, ao chamado «americanismo».

Para Hazlett, ao gato faltavam as virtudes liberais, que poderia ter adquirido se tivesse aprendido as artes liberais. O gato, pela sua braveza, pelo seu estado de inculto, não podia perceber o interesse e a amizade de Orris e, portanto, os ideais e aspirações da sociedade humana, não possuía a compreensão dos mundos físico e biológico que o rodeavam, não estudara humanidades, ciências sociais, biológicas ou físicas. Ignorante das artes liberais, não submetido às disciplinas de uma educação liberal, «ignorante dos sistemas do pensamento

antigo e moderno», ficara à margem do interesse pelo ensino e pela investigação, que une mestres e escolares.

Gato sem sentido do dever e da responsabilidade, das suas privações podemos aprender que as artes liberais estão ligadas às virtudes liberais, autodomínio, princípios, tolerância e curiosidade. Sem estas virtudes liberais, não podemos, aliás, dominar as artes liberais. «As artes liberais contribuem para o desenvolvimento das virtudes liberais. Uma é causa e simultaneamente efeito das outras.» Embora Hazlett note, finalmente, que o confronto entre os homens e o gato tem limites, porque somos criaturas para quem as artes liberais são actividades ideais e para quem as virtudes liberais são cânones ideais de comportamento. O fim de irmos para a universidade é aprender a matéria dos estudos, adquirir a disciplina das artes liberais e desenvolver as virtudes liberais, alcançar, portanto, a sabedoria — e saber também que o que não podemos atingir mergulha na «corrente da eternidade».

Os modelos em que se exprime o ideal cultural da universidade, que passou pela revolução humanista, pela liberal e pelas Luzes, pelo positivismo, também pela Revolução Americana e, finalmente, pelo embate das revoluções industriais, podiam repetir-se. Em cada país acentua-se, no entanto, a influência da sociedade em que se enraizou, a sua experiência histórica, a totalidade cultural em que se insere. O ideal da cultura do espírito, numa experiência possível, pode também ser inibido pela perversão eventual da relação de lei positiva e ordem pessoal, atingindo os laços entre a ciência e a vida e, portanto, não só a filosofia das instituições como a própria filosofia.

Valorização da experiência profissional e ligação com o mundo comercial e industrial, cooperação em estágios, com instituições não universitárias, sistemas inovadores de transmissão de conhecimentos, abertura aos adultos que mudam de carreira, tudo isto são desafios a serem vencidos, consoante a especificidade da formação, desafios postos pelo desenvolvimento da vida social, em especial no aspecto tecnológico e

civilizacional. Não se segue, porém, que os novos meios e os novos desafios tenham de eliminar a «Alma Mater da geração que surge» e a educação dirigida aos fins supremos, de que falava Newmann. Vencer o desafio da comunicação do pensamento e perspectivar a relação ao meio, mantendo viva a «luz do mundo» que é a instituição universitária, será a tarefa dos vencedores — dos que concebem o projecto criador do futuro.

A vida transmite-se ao todo cultural quando circula entre os seus elementos numa relação livre e natural. Quando um dos factores pretende absorver outros, da usurpação resulta o absolutismo de uma perspectiva, seja do estado, seja da cultura material, seja da cultura religiosa, seja do racionalismo cultural — absolutismo que esquece que uma cultura autêntica se tem de dar, a partir dos poderes da vida, concreta e historicamente.

Notoriamente, os preconceitos de estado ou condição social, filhos da convicção de que as autoridades positivas serão para sempre válidas, procuram fugir a esta realidade, tentando basear permanentemente o presente no passado e eliminando, assim, o pensamento do futuro. O mesmo se passa com os preconceitos de classe desfavorecida, só que agora o ressentimento contra as classes dirigentes se transforma na fé num direito do futuro como direito natural revolucionário. Em conjunto, estes preconceitos podem ser potenciados historicamente de diversas formas, em concepções que ou procuram fundar a orientação das culturas nacionais na vontade do chefe e da minoria dirigente, e não na da sociedade, englobando a religião como tradição sob o primado do estado, ou que, utilizando as tácticas da camaradagem colectiva, procuram organizar o estado total com diversos monopólios, da comunicação social, da educação, dos sistemas religiosos ou da sua eliminação, do comércio. Em ambas as concepções, é da experiência comum que geniocracia e heroísmo político desempenham papel de relevo, não obstante oposições programáticas a esse respeito.

Apontados estes dois extremos, a tentação da facilidade sugere que basta evitá-los para que a vida circule no todo

social e anime o ideal da cultura, orientando os homens para a sabedoria. Mas esta é uma espécie de filosofia negativa e preguiçosa, que também a experiência revela como esperança mal fundada e perigosa. A criação continuada da cultura, a partir de uma disposição e inclinação do homem, exige um pressuposto: a relação harmónica entre a ordem pessoal e a ordem positiva, numa ordem do espírito que nenhuma imitação, fiel ou infiel, pode, por virtude própria, substituir ou instaurar.

IV

A filosofia e a vida, na sua relação, podem ser pensadas a partir de uma investigação ontológica ou de uma investigação cultural, ou, simultaneamente, destas duas perspectivas. No pendor para a reflexão sobre a cultura e evitando refugiar-me numa perspectiva egotista, foi a última a solução que adoptei, na resposta a um desafio que me foi proposto, nesta jornada de reflexão sobre filosofia e sociedade, a expressar-me pelo exemplo e pelo concreto sobre filosofia e vida. Referi-a essencialmente à universidade — ela própria sede de sabedoria e possuidora da sua tradição e, ainda, detentora de uma vida muito própria inserida no todo cultural, com que tem de manter relações permanentemente actualizadas.

Procurei com isto encontrar uma determinação positiva para descobrir a relação de filosofia e vida num caso exemplar, válido como *eidos* de um critério distinto do comum, que define a filosofia como viva, apenas por expressar os «tempos». E creio poder aplicá-lo universalmente ao todo cultural, como fundando a autonomia das suas partes numa dialéctica viva, ou seja, numa dialéctica que as mantém como momentos sem os quais só pode gerir uma abstracção ou uma violência.

Na filosofia a universidade possui o seu centro, por a filosofia estar implícita em todos os saberes, na sua complicação e unidade e na sua fundamentação. Ciência positiva, filosofia da ciência, metafísica e epistemologia articulam-se na cons-

ciência do saber fundamentado. E, por outra parte, todos os saberes se implicam num sistema tendencial em que interatuam, por exemplo, as descobertas da física dos campos e os *quanta*, a relatividade, com as suas análises do contínuo espaço-tempo nos sistemas de coordenadas inerciais e da formulação das leis da estrutura do campo gravítico, a formalização, as doutrinas da intencionalidade, os estudos de figura e fundo, a fé na harmonia do mundo, a liberdade, o acaso e a necessidade.

Também por isso a universidade está no centro da vida e exemplifica a sua relação à filosofia. Se essa relação se não dá, a ciência não é verdadeiramente criadora e há-de estabelecer-se uma relação perturbada entre a ciência e o estado, e a ciência e a economia, e a consciência arrisca-se a perder a sua identidade, com a obliteração do ser e do valor.

A referência à universidade anglo-saxónica, predominantemente à americana, evitando definições sectoriais tomadas pelo todo, pretendeu mostrá-la na sua essência, para além da função gestionária ou dos episódios da especialidade e profissão, como os cursos de cosmética e cabeleireiro, a um tempo típicos e relativos à sociedade em que se deparam. Significativa é a presença de cadeiras filosóficas e sociológicas nos mais diversos *curricula*, por exemplo em engenharia técnica, com surpresa para os desprevenidos. Não é por acaso que o Instituto Tecnológico de Massachussets figura entre os mais conceituados estabelecimentos universitários americanos, no ensino da filosofia. Aliás a filosofia ganha, como advertia Jaspers, em juntar-se, na pedagogia, a uma ciência no grau positivo, seja ela ciência do espírito, seja da natureza.

A filosofia constitui o centro em que a universidade reflecte a sua vida complexa e a sua unidade e onde se reflecte a vida do todo cultural. Ali onde isso se não verifica não estamos perante a universidade, mas perante fenómenos que se alheiam da sua natureza. O que não significa que a sociedade em que se inserem tenha de ser vista, quer do prisma de um curso superior de cabeleireiro, quer do das agências funerárias que se propõem remeter urnas para o espaço interplanetário, ou de

factos isolados que apenas a traduzem na complexidade das exigências e nas contradições, ou, se quisermos, na originalidade.

Falei intencionalmente de contradições, porque elas existem no ensino americano em geral. Sociedade aberta, a norte-americana não só procura detectá-las mas denunciá-las, inclusivamente na informação dos seus serviços de imprensa e culturais no estrangeiro (refiro-me neste conspecto, em particular, ao boletim de Outubro de 1984, distribuído pela Embaixada de Lisboa, sobre *Temas Actuais — A Educação nos Estados Unidos*). Por ela se tem conhecimento de exigências mínimas escandalosas, da falta de rigor nas classificações, da falta de disciplina e da violência nas escolas, do baixo nível das escolas públicas, da ênfase exclusiva em administração escolar na formação de professores — outras tantas acusações proferidas pelo Secretário de Estado da Educação Terror Bell. E Terror Bell vai tão longe que refere, em advertência severa, as alternativas de centralizar a educação a nível federal ou de persuadir as universidades a elevar os níveis mínimos de admissão. Todos estes males coexistem, como é de experiência comum, com a edição de alguns dos mais bem elaborados manuais científicos, famosos em todo o mundo e universalmente traduzidos, bem como com a investigação mais avançada nas tecnologias inovadoras.

As contradições parecem pouco lógicas aos espíritos abstractos, que são os mais comuns e que mais se alheiam da vida. Mas a historicidade da verdade científica limita o alcance de todos os métodos transcendentais, identificados indevidamente com a ideia potencial de crítica. Evidências retiradas de enunciados das ciências positivas, e dadas como princípios de toda a experiência possível, não bastam para efectivar a síntese de lógica e psicologia transcendental, uma vez que a constituição do objecto coincide com um pensamento real em determinado momento da historicidade da ciência. O resultado de uma crítica alargada e conduzida às suas conclusões últimas só pode, por isso, concluir pelo absurdo ou pelo primado do

amor, que subordina o acto da teoria e em que o mundo se mostra como correlato da pessoa. Assim, a conclusão da teoria exige a metamorfose moral do homem, numa cultura que se eleva à aspiração da unidade do subjectivo e do objectivo e em que a sabedoria se manifeste livremente na pessoa e na harmonia da comunidade, referida a um princípio superior.

O alargamento do campo da experiência e a temporalidade das figuras da ciência não podem ser explicados pelo logicismo ou pela dialéctica idealista, que o é, mesmo quando se pretende assumir na refutação do idealismo, dialéctica que abstrai anti-dialecticamente os momentos ditos dialécticos. E, por dialéctica, uma das mais destacadas é a das gerações.

É conhecida a determinação existencial do homem como ser para a morte, feita por Heidegger. Mas penso que não é tão referida a descrição temporal da vida, no mesmo sentido, a partir das experiências clínicas da psicologia da profundidade, esquecidas em favor das teses de vulgarização da psicanálise. Jung, por exemplo, escreveu sobre o envelhecimento: «A partir de metade da vida só segue vivo o que quer perecer com ela, pois na hora secreta do meio dia da vida produz-se (...) o nascimento da morte». De onde deriva que não querer viver é o mesmo que não querer a morte.

Neste fundo surge a questão sobre as razões de o nascimento do homem estar, na nossa cultura, repleto de jubiloso significado — em oposição à morte. Com efeito, o homem, no seu declínio, em vez de descobrir a morte como termo e objectivo, procura admitir que continua jovem. Noto como o pensador filosófico e poeta Antero de Quental, o malogrado Antero, andou em volta de uma filosofia da morte como perspectiva para pensar a vida, motivo também presente na sua poesia e que se diluiu com outros em tentativas sistemáticas, hesitantes entre o domínio do princípio pessoal e do impessoal.

Ora, Jung pergunta e responde, em termos insubstituíveis: «Um homem que aos trinta anos seja infantil merece compaixão, mas não é encantador um septuagenário juvenil? Todavia, ambos são monstros psicológicos.» Um velho nestas condições,

incapaz de ouvir «os arroyos que descem dos cimos dos vales», é uma múmia espiritual. Onde, por outra via, Jung nos volta a repor no caminho da «corrente da eternidade» de que falava Hazlett, no seu discurso pedagógico.

Digamos claramente que «figuras fantasmagóricas» como a destes velhos jovens, de que fala Jung em *Wirklichkeit der Seele*, nada têm a ver com a vida a que procuram ridiculamente aoegar-se. De facto, falham na missão essencial de dar testemunho da dimensão irreversível da vida, numa troca de experiência com as gerações mais jovens. É que só há harmonia cultural na troca de experiências das diversas gerações.

A crítica adverte-nos da utilidade de, com sinceridade, a partir da experiência mais longa potenciada pelo ocaso mais próximo, correr os riscos da incompreensão. Os «arroyos que descem dos cimos dos vales» descobrem, com a ordem do amor, a possibilidade incitante da anulação da determinação espaço-temporal como dado da própria vida. Com isso, a filosofia, com a sua totalização diversamente realizada e expressa de pensamento de Deus, do mundo e do homem, aparece na conjugação temporal-intemporal da sua génese, em que a dialéctica das gerações é fundamental. O ser relativo do Absoluto não significa a relatividade do Absoluto.

Que os jovens tendam a deitar «o machado às raízes» é, até um certo ponto, segundo a natureza. Que nos possamos advertir de que deitar o machado às raízes não convém a todos e de que há raízes indispensáveis à vida, sem as quais uma cultura, com os seus ideais e tradições, não subsiste, é algo que os que tiverem a lucidez de assumir com tranquilidade o declínio sentem com mais evidência e vigor. É este sentido temporal e total da vida que a universidade também testemunha explicitamente, na colectividade e no nosso país, desde o século XIII, numa tradição a partir de cujas glórias e erros uma reflexão serena nos permite compreender e assimilar com originalidade tradições análogas integradas em totalidades peculiares. Reflexão de que a experiência da linguagem, cada vez menos cultivada nas escolas, pondo em risco ao termo a nossa

identidade, e da filosofia, repelida na índole e pensada como dogma ideológico ou como simples «história das ideias», são condições imprescindíveis. Noto que, recentemente, o Conselho de Comunicação Social, sob o primeiro destes aspectos, denunciando as aberrações e impropriedades do nosso discurso actual, falado e escrito, aponta com razão para uma «degradação do discurso colectivo».

Antes da universidade imperial, que assegurou o domínio do estado sobre o ensino superior, a ruína financeira das universidades francesas e o seu fim tiveram origem próxima num apelo segundo o qual era do interesse do povo francês limitar a ciência ao que é necessário para «alcançar a virtude». Assim a Convenção preparou arbitrariamente a destruição da «corporação formidável» dos universitários, como ainda a designou Durant de Maillasse. Embora se tenha de pensar que autonomia e poder se não legitimam na teimosia do isolamento num direito próprio, tornado arbitrário e decadente se não se abre à dialéctica viva do todo cultural e das gerações.

Historicamente, a «virtude» a que se reportava o convencional toma, como é da experiência comum, rostos diversos, entre o trágico e o ridículo. Por isso invoquei as virtudes liberais, a propósito de filosofia e vida, e não me envergonho de pensar, por cuidado pela universalidade, que a terra prometida, ao longo de toda esta meditação, se não vive como abstracção, mas como pátria.