

Diálogos pela ciência

**Correspondência
de Alexandre F. Morujão
com a Escola de Braga**

COORD.
Carlos Morujão
Luís Lóia
Ana Cristina Cunha
Teresa Dugos-Pimentel

UNIVERSIDADE CATÓLICA EDITORA
Lisboa, 2018

Índice

Introdução	7
1. Identificação geral dos autores das cartas	7
2. Caracterização da Faculdade de Filosofia de Braga: origens, missão e objetivos, corpo docente, orientação filosófica	10
2.1. Aspetos gerais	10
2.2. Diálogo com Kant e retomada do problema crítico	14
2.3. Diálogo com Husserl e com a fenomenologia	20
3. <i>A Revista Portuguesa de Filosofia</i>	28
4. O Congresso Português de Filosofia	32
5. Os contactos da Faculdade de Filosofia com a Alemanha	37
6. Critérios de edição	40
Bibliografia	42
Breve descrição dos documentos originais	46
Correspondência de Alexandre F. Morujão com a Escola de Braga	49
Notas biográficas	111

Introdução

1. Identificação geral dos autores das cartas

A presente publicação é constituída por um conjunto de cartas entre Alexandre Fradique Morujão, que foi professor na Universidade de Coimbra durante mais de três décadas, e diversas personalidades ligadas à Faculdade de Filosofia de Braga, parte integrante da Universidade Católica Portuguesa desde a fundação desta última em 1967. Entre os correspondentes, encontramos alguns nomes significativos da cultura filosófica portuguesa na segunda metade do século passado, como Júlio Fragata e Lúcio Craveiro da Silva, ou o primeiro reitor da UCP, José Bacelar e Oliveira¹.

A correspondência que aqui se apresenta constitui uma parte de um extenso acervo documental, doado pelas herdeiras de Alexandre Fradique Morujão ao Centro de Estudos de Filosofia. Para além de uma vasta correspondência, onde se destacam figuras de relevo da filosofia e da cultura portuguesas da segunda metade do século xx, este acervo é composto por vários manuscritos de lições universitárias, conferências e notas de leitura. Uma parte dele encontra-se já acessível aos investigadores interessados, no *site* <http://cefi.fch.lisboa.ucp.pt/pt/espolio-afm.html>. À medida que for sendo inventariada e classificada, a totalidade da documentação ficará acessível ao grande público, mediante pedido.

¹ Apresentamos, em Apêndice, breves notas biográficas sobre estes três ilustres representantes do que, por vezes, se costuma designar por «Escola de Braga». O quarto correspondente de Alexandre Fradique Morujão, o Irmão Félix Augusto Ribeiro, desempenhava as funções de secretário da revista e não possui *curriculum* de relevo, quer do ponto de vista académico, quer científico.

A importância que o nome de Alexandre Fradique Morujão adquire, aos olhos dos professores da Faculdade de Filosofia – com quem colaborara ativamente até à década de 90 do século passado, quer em artigos para a *Revista Portuguesa de Filosofia*, quer em provas académicas, quer ainda na preparação de colóquios e seminários –, liga-se, de forma clara, aos interesses filosóficos dos jesuítas portugueses, na segunda metade do século passado, tal como, resumidamente, explicamos na secção seguinte desta introdução. De facto, o diálogo com as correntes principais da filosofia moderna e contemporânea constituiu uma preocupação permanente dos professores da Faculdade de Filosofia, cuja formação se fizera no quadro tradicional das escolas jesuítas onde predominava, nos estudos filosóficos e teológicos, uma orientação neotomista. É o profundo conhecimento da filosofia de Kant e, sobretudo, de Edmund Husserl, que conferiu a Alexandre Fradique Morujão o papel de interlocutor privilegiado que estas cartas documentam².

O acervo documental de que pomos agora, com esta publicação, uma parte à disposição do público não é apenas importante para a história da Faculdade de Filosofia de Braga e da Universidade Católica e para o conhecimento da orientação que nelas foi impressa aos estudos filosóficos. Uma parte significativa da história da Universidade portuguesa no século xx – nomeadamente,

² Note-se que, antes da publicação de *A Doutrina da Intencionalidade na Fenomenologia de Husserl* (tese de licenciatura publicada, pela primeira vez, no volume xxx da revista *Biblos*, em 1955), de «Husserl e a Filosofia como Ciência Rigorosa» (publicado nas *Atas do I Congresso Nacional de Filosofia*, também em 1955) e de «O “Fenómeno Puro”, Ponto de Partida da Filosofia de Husserl» (publicado em 1956, no n.º 13 da revista *Filosofia*), os estudos husserlianos em Portugal – se bem que não seja possível dizê-los inexistentes – revelavam grande atraso relativamente ao que acontecia na generalidade dos países europeus e da América Latina. Na Universidade de Coimbra, Joaquim de Carvalho impulsionara e prefaciara a tradução portuguesa de *A Filosofia como Ciências de Rigor*, e Arnaldo de Miranda Barbosa, quer na sua tese de doutoramento, quer na leccionação, manifestava algum conhecimento e interesse por Husserl. Mas, ao passo que o interesse de Joaquim de Carvalho por Husserl era marginal, a interpretação de Miranda Barbosa revelava várias deficiências (se não mesmo contrassensos) que não permitem que, em rigor, se possa considerar que o seu pensamento segue o trilho aberto pelo fundador da fenomenologia. Em Lisboa, Delfim Santos tinha um conhecimento muito razoável do pensamento de Husserl, mas os seus interesses filosóficos orientavam-se noutras direcções, mesmo no que à fenomenologia diz respeito. O caso de Cabral de Moncada, na Universidade de Coimbra, desde a década de 30, mereceria uma referência à parte, mas a sua aproximação à fenomenologia (onde adquirem importância autores que estiveram ligados ao movimento fenomenológico durante uma certa fase, como foi o caso de Max Scheler) faz-se no quadro da Filosofia do Direito.

da Universidade de Coimbra –, bem como da história da filosofia em Portugal está, desta forma posta, à disposição de todos os interessados. Certamente que alguns destes documentos terão, hoje, pelo seu caráter circunstancial, sobretudo se forem lidos isoladamente, um reduzido interesse. Porém, integrados no conjunto das cartas, ganham um significado que há primeira vista pareceriam não ter. A simples «encomenda» de um artigo de revista, ou a informação de uma viagem ao estrangeiro, ou ainda o relato das dificuldades na preparação de um evento, contêm, por vezes, informações preciosas, ao serem colocados no devido contexto.

Não deverão os leitores esperar discussões filosóficas exaustivas e profundas, na grande maioria das cartas aqui reunidas. Por vezes, na história da filosofia, a correspondência filosófica é um elemento essencial para a compreensão das obras dos respetivos autores. É, como se sabe, o caso da correspondência de Leibniz; sem ela, muitos aspetos da filosofia leibniziana ficariam por esclarecer. É também o caso da correspondência entre Fichte e Schelling, que lança uma nova luz sobre a génese do idealismo alemão e sobre a polémica entre os dois autores nos primeiros anos do século XIX. Mais próxima de nós, é também o caso (ainda assim menos interessante, filosoficamente, que os dois casos anteriores) da correspondência entre Edmund Husserl e diversos representantes do movimento neo-kantiano. Seria quase ridículo pretender que a correspondência que aqui apresentamos se pode igualar, pela sua importância e extensão, a tais ilustres exemplos. Todavia, tanto para o filósofo, como para o historiador das ideias, não nos parece desinteressante o conjunto de documentos aqui reunidos. Eles dão conta do estado da receção, em Portugal, de algumas das principais correntes da Filosofia europeia e do diálogo frutuoso que com elas se estabelecia, bem como do «estado» do ensino da filosofia nas universidades portuguesas.

Estas explicações servem também para que o leitor entenda os limites das linhas que se seguem. Não é nossa pretensão fazer uma análise exaustiva da produção filosófica do que alguns designam por «escola de Braga», nem do pensamento de Alexandre Fradique Morujão. Aliás, tais desideratos encontram-se já, em parte, realizados. Pretendemos apenas esclarecer o contexto histórico-filosófico português no qual esta correspondência teve lugar, as razões de alguns interesses – por Kant e por Husserl, nomeadamente – e de algumas linhas de análise, bem como o que deles resultou em termos de produção filosófica ou em eventos de natureza científica. Por tal razão, nos

nossos comentários cingimo-nos, quase exclusivamente, ao período a que se reportam estas cartas, ou seja, do final dos anos 50 ao final dos anos 80 do século passado.

2. Caracterização da Faculdade de Filosofia de Braga: origens, missão e objetivos, corpo docente, orientação filosófica

2.1. Aspetos gerais

O conhecimento do horizonte histórico-filosófico em que a troca de correspondência que aqui apresentamos teve lugar ajudará o leitor na compreensão da sua importância e dos temas nela abordados. Interessa, em primeiro lugar, compreender a orientação dos estudos filosóficos na Faculdade de Filosofia de Braga e as razões que levaram muitos dos seus professores a manter um interesse permanente pela filosofia moderna e contemporânea. É este horizonte que explica as razões de algumas estadias no meio universitário alemão, em particular as de José Bacelar e Oliveira, em Bona, Colónia e Freiburg. Um especial significado para os problemas abordados nesta correspondência assume a estadia em Freiburg, para onde Bacelar e Oliveira se dirige com o intuito de estudar com o jesuíta alemão Max Müller, e onde participará em seminários orientados por Martin Heidegger e Eugen Fink.

A Faculdade de Filosofia de Braga, integrada, como acima foi dito, desde 1967, na Universidade Católica Portuguesa, é a herdeira do Instituto Superior de Filosofia Beato Miguel de Carvalho, fundado pelos Padres da Companhia de Jesus, na cidade de Braga, em 1934, e elevado a Faculdade Pontifícia de Filosofia, em 1947, por um decreto, desse mesmo ano, da Sagrada Congregação dos Seminários e Universidades. O Instituto, a que o decreto concedia o direito de conferir graus académicos de licenciatura e doutoramento – embora, de início, sem reconhecimento oficial direto pelas autoridades responsáveis pela educação superior em Portugal –, visava suprir as necessidades de formação teológica e filosófica dos sacerdotes da Companhia de Jesus, após a extinção da Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra, na sequência da reforma educativa realizada pela 1.^a República. Será no âmbito deste instituto, como adiante explicaremos mais pormenorizadamente, que

será fundada a *Revista Portuguesa de Filosofia*, em 1945, a mais antiga revista filosófica portuguesa que se encontra em atividade, bem como a coleção «Filosofia», editada pela Livraria Cruz, onde os seus professores publicarão investigação original.

O ensino no Instituto Beato Miguel de Carvalho, bem como, a partir de 1947, na posterior Faculdade de Filosofia, não se pode desligar da orientação geral imprimida, à época, aos estudos teológicos e filosóficos pela Companhia de Jesus em todo o mundo. Podemos caracterizar tal orientação na base da direção que lhe foi impressa, na Universidade de Lovaina, ainda em finais do século XIX, pelo cardeal Désiré Mercier, o fundador da *Revista Filosófica de Lovaina*³, e continuada, depois, já em pleno século XX, por Joseph Maréchal, também em Lovaina. Celestino Pires, num ensaio importante para a compreensão desta problemática, caracterizara desta forma o programa filosófico de Maréchal: «confrontar o tomismo com o kantismo histórico, para mostrar os pontos de contacto e as divergências.»⁴ Ecos desta orientação fizeram-se sentir na Alemanha, na formação teológica e filosófica do jovem Martin Heidegger – e ainda no seu conhecido e polémico livro de 1929, *Kant e o Problema da Metafísica* –, bem como, mais tarde, na formulação do programa teológico de Karl Rahner.

Esta orientação é patente, desde o início, nos professores da Faculdade de Filosofia de Braga. Poderíamos designá-la como «neotomismo transcendental», se bem que esta expressão, a uma primeira aproximação, possa parecer contraditória, uma vez que as filosofias transcendentais conferem à subjetividade, no plano gnosiológico, um papel bem diferente daquele que São Tomás lhe atribuíra. Nas palavras de um professor de Braga, «[...] podemos resumir as características da primitiva escola Bracarense, se quisermos aceitar esta designação, como uma visão filosófica que, partindo da metafísica do ser, de inspiração tomista, entra em diálogo com toda a filosofia moderna, especialmente com Kant [...].»⁵ Não se deverá, também, minimizar a preocupação em

³ A revista, fundada em 1894, intitulava-se, inicialmente, *Revue de Philosophie Néo-Scholastique*. De notar que o *Cours de Philosophie*, de Mercier, foi traduzido para português, nos inícios do século XX, sob os auspícios de Miguel Ferreira de Almeida: Désiré Mercier, *Curso de Filosofia*, Viseu, Empresa Editora da «Revista Catholica», 1903-1904, 6 volumes.

⁴ PIRES, Celestino, «O Finalismo Realista de J. Maréchal», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, XIII / 2 (1957) 125-157, p. 126.

⁵ Cf. SILVA, Lúcio Craveiro da, «A Neoescolástica Contemporânea», in Pedro Calafate (dir.),

pensar a ciência moderna (em particular as ciências físico-matemáticas) na base das categorias gnosiológicas neotomistas, de que é exemplo o trabalho, de cerca de quatro décadas, de Vitorino de Sousa Alves.

Mas do que se tratava, fundamentalmente, era de reformar ou rejuvenescer⁶ o neotomismo pelo contacto com as correntes e tendências mais significativas da filosofia moderna. Note-se que, na primeira geração de professores do Instituto, encontramos os nomes de José de Oliveira Dias e Adrião de Azevedo, seguidores de Francisco Suárez. Conhece-se a importância de Suárez para a história da filosofia moderna e o modo como certas teses suas encontraram eco em Descartes e em Leibniz. O contacto que referimos faz-se, porém, como já se assinalou, em primeiro lugar com Kant e, mais tarde, com a fenomenologia de Husserl, mas não exclusivamente, como a simples consulta dos artigos publicados, ao longo de várias dezenas de anos, na *Revista Portuguesa de Filosofia*, facilmente comprova. Não espanta que num artigo de Cassiano Abranches – figura de relevo da 1.^a geração de professores da Faculdade de Filosofia –, a propósito da metafísica e do seu método⁷, se encontre uma referência à Lição Inaugural de Martin Heidegger na Universidade de Freiburg, intitulada «Que é a Metafísica?». Assim, para este professor de Braga, a metafísica não é apenas uma disciplina do *curriculum* filosófico, que se exprime em tecnicismos mais ou menos incompreensíveis, pois, como Martin Heidegger defendera, o próprio metafísico encontra-se implicado na metafísica, que se enraíza na situação existencial do homem e na sua procura do ser.

Na Alemanha, onde se retoma e aprofunda aquela tendência iniciada em Lovaina, é patente esse diálogo com a filosofia de Kant em obras como *Geist im Welt*, de Karl Rahner, tal como, mais tarde, em *Hörer des Wortes*, do mesmo Rahner, se fará sentir a presença de Martin Heidegger. A influência deste último é muito forte em Max Müller, com quem, em Freiburg, no final dos anos cinquenta do século passado, estudara, como já dissemos, José Baccalar e Oliveira, circunstância de que dão testemunho algumas das cartas aqui

História do Pensamento Filosófico Português, Lisboa, Editorial Caminho, 2000, volume v / tomo 1, pp. 329-343, p. 338.

⁶ O termo «remoçar», aplicado à filosofia escolástica, é empregue por Cassiano Abranches num artigo necrológico sobre Joseph Maréchal, com quem estudara em Lovaina, publicado na *Revista Portuguesa de Filosofia*, 1 (1945) 392-398.

⁷ Cf. ABRANCHES, Cassiano, «Metafísica e seu Método», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, X / 4 (1954) 383-394.

reunidas⁸. Já a relação com Husserl será determinante em Júlio Fragata, na linha do que fazia, pela mesma altura (os finais dos anos cinquenta) nos Estados Unidos da América, o jesuíta Quentin Lauer – doutorado na Sorbonne com uma tese intitulada *Phénoménologie de Husserl. Essai sur la Genèse de l'Intentionnalité*⁹ – e, em Lovaina, Georges van Riet.

Os primeiros anos da Faculdade de Filosofia, seguindo esta linha geral de orientação que mesmo os anos mais recentes não desmentem, parecem, assim, ter sido marcados pela forte tendência em confrontar a filosofia de São Tomás – dominante nas escolas dos jesuítas – com diversas correntes da filosofia contemporânea. Veja-se, por exemplo, uma obra como *Teoria do Conhecimento*, de Diamantino Martins¹⁰. A propósito da polémica entre idealismo e realismo são largamente discutidas algumas teses de Max Scheler sobre o assunto¹¹; e, se a orientação geral da obra é claramente aristotélico-tomista, ou escolástica em sentido amplo (basta ver as referências a Aristóteles, São Tomás, Francisco Suárez, Jaime Balmes, ou Jaques Maritain, entre outros), não é menos verdade que o autor tem o cuidado de apurar as consequências, para uma gnosiologia aristotélico-tomista e para as suas conceções da objetividade do conhecimento, das investigações recentes – pelo menos à data da publicação da obra – da psicologia genética de Jean Piaget, ou da teoria da relatividade de Einstein. A consulta de muitas outras obras de professores da Faculdade de Filosofia, que são mencionadas nestas cartas, permitirá ao leitor interessado comprovar o que dizemos. As notas de rodapé que acompanham os documentos que publicamos permitirão, em caso de necessidade, identificar rapidamente os títulos em causa, muitos deles ainda hoje acessíveis em algumas livrarias, bem como na generalidade das bibliotecas universitárias.

⁸ Chama-se especialmente a atenção para a carta de José Bacelar e Oliveira de 27.05.1957, bem como para o conjunto de autores aí mencionados. As notas que acompanham esta carta procuram fornecer uma ideia geral do panorama filosófico vigente em Freiburg, no final dos anos cinquenta.

⁹ LAUER, Quentin, *Phénoménologie de Husserl. Essai sur la Genèse de l'Intentionnalité*, Paris, PUF, 1955.

¹⁰ Cf. MARTINS, Diamantino, *Teoria do Conhecimento*, Braga, Livraria Cruz, 1957.

¹¹ Curiosamente, o autor toma como base da sua discussão a obra de Max Scheler intitulada *O Lugar do Homem no Cosmos*, que cita na tradução castelhana. A não referência aos numerosos textos póstumos de Scheler sobre o assunto ficar-se-á a dever, provavelmente, ao desconhecimento da língua alemã.

Mas, neste confronto que referimos, aspeto decisivo será, provavelmente, a reformulação de um programa crítico, no sentido por vezes quase kantiano do termo, embora referindo-o a investigações de carácter gnosiológico que se poderão remontar a São Tomás, se não mesmo a Platão¹² e Aristóteles. José Bacelar e Oliveira desempenhará um papel fundamental em todo este processo. Crítica será, em sua opinião, toda a investigação filosófica que tem por objeto a natureza, a possibilidade e o âmbito do conhecimento humano. Neste sentido, seria até legítimo – afirma Bacelar e Oliveira – defender a sua primazia relativamente à ontologia, uma vez que esta supõe já estabelecida a possibilidade ou a impossibilidade do saber metafísico¹³. Assim, a obra de Diamantino Martins, referida no parágrafo anterior, pertenceria, se interpretarmos corretamente a posição de Bacelar e Oliveira, ao domínio da noética, ou da gnosiologia, e ao da teoria do conhecimento, duas das divisões em que a crítica se articula, a par de uma doutrina sobre a verdade e a falsidade, de uma teoria da ciência e de uma lógica.

2.2. Diálogo com Kant e retomada do problema crítico

Como mais acima dissemos, foi preocupação dos jesuítas portugueses – a exemplo dos seus congéneres noutras partes do mundo – um diálogo permanente com a filosofia moderna, onde o pensamento de Kant assume um relevo particular. Dos 14 artigos que Alexandre Fradique Morujão publicou na *Revista Portuguesa de Filosofia*, como assinalamos mais abaixo, apenas dois são dedicados ao pensamento de Kant. Todavia, como se depreende da leitura da correspondência, a tradução para português da *Crítica da Razão Pura* – que Alexandre Morujão levou a cabo com a colaboração de Manuela Pinto dos Santos – motivou o interesse e a curiosidade dos professores bracarenses

¹² Veja-se, por exemplo, em Platão, *Teeteto*, 150b, a referência à arte de distinguir (*tò krínein*) o verdadeiro do falso. No artigo que mencionamos na nota seguinte, Bacelar e Oliveira faz remontar o termo «crítica», no seu uso moderno, a Goclénio, nos inícios do século XVII, mas o termo já ocorre no século anterior, em Pierre de la Ramée, em conexão com a divisão das disciplinas lógicas pelos estoicos.

¹³ Cf. OLIVEIRA, José Bacelar e, «Crítica», in *Logos, Enciclopédia Luso-brasileira de Filosofia*, volume III, Lisboa / São Paulo, Editorial Verbo, 1989, cc. 1235-1238, c. 1238. Ou seja, para o nosso autor, crítica e metafísica não se opõe, como acontecerá no criticismo kantiano. Voltaremos a este assunto no ponto 2.2 desta Introdução.

da Companhia de Jesus. Também a Faculdade de Filosofia prestou a sua colaboração para a realização deste empreendimento. Da sua riquíssima biblioteca se socorreu Alexandre Morujão para o seu trabalho de tradução, nomeadamente para a utilização de traduções da obra de Kant em outras línguas, para efeitos de comparação com a tradução que estava a realizar¹⁴.

Claro que o interesse dos Padres jesuítas pela filosofia de Kant não era uma novidade. Poder-se-á mesmo dizer que se alguma coisa identifica os filósofos ligados à Companhia de Jesus relativamente a outros autores e tendências da filosofia cristã – uma expressão de Étienne Gilson, que aqui utilizamos por comodidade, sem entrar nos complexos problemas que coloca – é um marcado interesse por Kant, de que são exemplos os já referidos Joseph Maréchal e Karl Rahner, mas aos quais se poderia acrescentar, mais próximos de nós no tempo, Marcel Régnier, Giovanni Sala ou François de Marty¹⁵. Se, por um lado, a filosofia de Kant pôde, para alguns, fornecer um modelo especulativo alternativo à filosofia de São Tomás, por outro, a estratégia dos filósofos jesuítas, neste interessante diálogo, parece ter consistido em recolocar os termos da alternativa, mostrando que ela, de facto, não existe¹⁶. A filosofia de Kant aparece, assim, não como oposta à de São Tomás, mas sim como uma filosofia que corta, de forma arbitrária, o «dinamismo da razão» (que o pensamento de São Tomás teria levado até ao fim), por um deficiente ponto de partida: a submissão do entendimento às formas puras da sensibilidade, cuja consequência é a transformação dos objetos da metafísica especial, na formulação que deles fez, no século XVIII, a filosofia de Christian Wolff – a saber, Deus, Alma e Mundo –, em meras ideias a que não pode corresponder nenhuma intuição.

É justamente à temática da Crítica – numa aceção deste conceito em que a matriz neotomista dos pensadores da Faculdade de Filosofia se cruza com a definição dele que é específica de Kant – que é dedicado um interessante ensaio de José Bacelar e Oliveira intitulado «A Crítica perante a Ontologia, no

¹⁴ Sobre este assunto, cf. a carta de Alexandre Morujão a Lúcio Craveiro da Silva, de 24 de julho de 1976.

¹⁵ Ao invés de outros representantes do neotomismo no século XX, como foram os casos, em França, de Jacques Maritain e Étienne Gilson.

¹⁶ Cassiano Abranches, no já mencionado artigo necrológico sobre Joseph Maréchal, terá desempenhado um papel pioneiro, entre os professores da Faculdade de Filosofia de Braga, nesta aproximação ao pensamento kantiano. Para uma contextualização da atividade de Cassiano Abranches, cf. SILVA, Lúcio Craveiro da, «A Neoescolástica Contemporânea», pp. 332-333.

Âmbito da Metafísica»¹⁷. É de notar que o autor emprega a palavra Crítica num sentido à partida não-kantiano, embora não totalmente incompatível com ele. De facto, para Bacelar e Oliveira, há que antepor a uma «crítica da razão pura» uma «crítica pura», pois a primeira – aquela que Kant procurou levar a cabo na obra com o mesmo nome – tem um carácter meramente propedêutico, na medida em que visa estabelecer as condições de possibilidade do conhecimento no plano da natureza e da moral. Totalmente diverso é o âmbito da crítica pura, para Bacelar e Oliveira. Trata-se de saber como se comporta o homem perante a verdade, analisando a forma ativa e inteligivelmente determinante do juízo, na sua máxima unidade e universalidade, da qual resulta a determinação inteligível do «ser enquanto ser»¹⁸. Dito de um outro modo, talvez este programa se pudesse caracterizar como passagem do ser afirmado (seja no plano do juízo cognitivo, no âmbito das ciências da natureza, seja no plano do juízo moral), de que Kant procurou indagar as condições de possibilidade, para a própria afirmabilidade do ser. Neste sentido, não parece excessivo a Bacelar e Oliveira defender a existência de uma Crítica interior à própria Filosofia Primeira, na medida em que esta é já um juízo determinante sobre o «ser enquanto ser»¹⁹.

A mesma problemática é retomada pelo autor, em 1957, num ensaio intitulado «Bases para a construção de uma Crítica»²⁰. É no modo como «Crítica» é definida por Bacelar e Oliveira que podemos com mais clareza o que a distingue do projeto de Kant e que Kant procurou levar a cabo. A Crítica constitui um estudo do conhecimento humano, mas nos seus aspetos lógico e psicológico; ora, nesta definição, parece desaparecer o que constitui a especificidade da abordagem transcendental de Kant, a qual, se bem que formal, como a lógica, tem um alcance que dela é bem distinto. Com efeito, Kant não se ocupa, em primeiro lugar, da validade lógico-formal dos nossos conhecimentos, mas sim do modo como as formas *a priori* da sensibilidade e do entendimento constituem as condições de possibilidade da experiência dos objetos. E se, na aceção de Bacelar e Oliveira, o trabalho da Crítica se integra na ordenação da inteligência para a verdade, também não se deverá ver aqui qualquer espécie de aproximação com o pensamento de Kant. Pois se a verdade apenas

¹⁷ In *Revista Portuguesa de Filosofia*, X / 4 (1954) 343-382.

¹⁸ *Idem, Ibidem*, pp. 352-353.

¹⁹ *Idem, Ibidem*, p. 367.

²⁰ In *Revista Portuguesa de Filosofia*, XIII / 3 (1957) 225-258.

se exprime por uma operação do conhecimento, todo o conhecimento, para sê-lo de facto, deverá existir, ao invés do que é admitido por Kant, como um «efeito da Verdade»²¹ sobre ele.

Pode não ser, à primeira vista, totalmente claro o que tal significa. Uma nota de rodapé de Bacelar e Oliveira poderá lançar alguma luz sobre a sua posição²². A posição de Kant é aí classificada como «agnosticismo numenológico», em virtude do emprego crítico da lei analítica da identidade. (Note-se, de passagem, que Kant defende que o princípio de identidade é o princípio supremo de todos os juízos analíticos, mas que os juízos sintéticos exigem um princípio de natureza totalmente diferente.) Bacelar e Oliveira parece querer dizer que o fenómeno, para Kant, é rigorosamente idêntico às categorias do entendimento que o verificam, e que tal posição se faz à custa da dimensão propriamente ontológica do fenómeno, em que se fundem a atividade de conhecer e a verdade pela qual se conhece. É certo que Bacelar e Oliveira, ao apurar o que chama a «formalidade da crítica» – ou seja, a sua natureza intrínseca – parece reaproximar-se de Kant, na medida em que a sua característica fundamental é a autonomia²³. Mas também aqui não nos parece que a sua perspectiva de base sofra uma inflexão. Para Kant, a autonomia significa que a razão é o juiz no seu próprio tribunal, ao passo que para Bacelar e Oliveira a autonomia terá de ser entendida à luz daquele «efeito de Verdade» que mais acima mencionámos²⁴.

Também Celestino Pires, em artigo anteriormente referido, aborda a problemática da crítica, procurando, no seguimento de Joseph Maréchal, indagar se, no projeto kantiano, mau grado o seu ponto de partida, não se encontrarão os germes adormecidos de uma problemática metafísica. No seguimento de Maréchal, este professor de Braga estabelece uma distinção entre a crítica transcendental, que parte do objeto fenomenal, e a crítica metafísica, que parte da necessidade da afirmação ontológica. Todavia, duas direções diferentes poderão chegar ao mesmo resultado. Com efeito, para a crítica transcendental, o objeto metafísico é apenas postulado, porque o seu ponto de partida é

²¹ Idem, *Ibidem*, p. 229.

²² Referimo-nos à nota 7, à p. 230, do artigo citado nas notas anteriores.

²³ Idem, *Ibidem*, p. 233.

²⁴ Além de tudo isto, Bacelar e Oliveira identifica a Crítica com o juízo (*Ibidem*), ao passo que Kant submete este último, nas suas diversas modalidades, ao próprio trabalho da crítica.

o sujeito; a crítica metafísica, ao invés, afirma de antemão o objeto ontológico para nele incluir o sujeito transcendental²⁵. Ora, na medida em que a crítica metafísica segue a inclinação natural da inteligência²⁶ – que afirma o ser –, ela é, afirma Celestino Pires, superior à crítica na sua versão moderna, realizada por Kant. É claro que Kant, não seguindo esta inclinação natural da inteligência, ou, pelo menos, não a colocando na base do seu sistema crítico, pode ser agora acusado de fenomenismo, ou seja, de redução do ser ao fenómeno, ou ao que «aparece». No entanto, convém não esquecer que, se Kant, de facto, não segue aquela inclinação, tal se fica a dever a duas razões: 1) porque existe um facto da ciência, de que é necessário dar conta e tal facto apoia-se em princípios que não são os da razão comum; 2) porque tal facto contrasta notoriamente com a situação da metafísica, que não encontrou o seguro caminho da ciência por se apoiar em princípios contrários àqueles em que esta última assenta os seus fundamentos sólidos.

Será preciso então demonstrar que a afirmação ontológica, que constitui o ponto de apoio da crítica metafísica, é conciliável com uma epistemologia que dê conta daquele facto da ciência. Mas poderão o filósofo tomista e o filósofo crítico acordar numa mesma epistemologia? O que Celestino Pires afirma sobre o princípio de identidade permite-nos algumas dúvidas²⁷. Pois se é certo que a afirmação de que um objeto é idêntico a si próprio é irrecusável e se, relativamente a este assunto, qualquer abstencionismo relativamente à verdade se contradiz a si próprio, por outro lado, se seguirmos Kant, concluiremos pelo carácter gnosiologicamente nulo daquela afirmação da identidade. Uma epistemologia, para Kant, só se poderá erigir na base do que chama «princípio supremo de todos os juízos sintéticos», que se formula do seguinte modo: as condições de possibilidade da experiência são, ao mesmo tempo, as condições de possibilidade dos objetos da experiência. Kant não se abstém relativamente ao problema da verdade e o que se poderia chamar o seu fenomenismo é perfeitamente compatível com ela. Simplesmente, no plano do

²⁵ Pires, Celestino, *Ibidem*, p. 129.

²⁶ Esta afirmação de uma inclinação natural da inteligência poderá ter alguns pontos de contacto com a filosofia husserliana do mundo da vida e explicar, desta forma, o interesse pela fenomenologia por parte dos professores da Faculdade de Filosofia. Sobre este assunto, ver o que, mais abaixo, dizemos a propósito de Júlio Fragata.

²⁷ Pires, Celestino, *Ibidem*, pp. 130-133.

uso teórico da razão – e convém dizer que este não é o seu único uso, nem, para Kant, o mais importante –, a verdade deverá restringir-se ao âmbito da experiência possível.

Um interessante ensaio de Júlio Fragata, «Fenomenologia e Problema Crítico»²⁸, mostra de que forma, para este pensador jesuíta, uma crítica da filosofia de Kant, na linha do que dissemos nos parágrafos anteriores, se pode cruzar com uma leitura e interpretação da filosofia de Husserl. De facto, se, como resposta à abordagem empirista do conhecimento, Kant julgou possível refutá-la por meio de uma síntese entre as determinações sensíveis dos fenómenos e as formas mentais, ou categorias, não o fez senão à custa de uma dupla perda: a da persuasão espontânea da existência de um mundo exterior (que seria restabelecida pela filosofia tardia de Husserl do «mundo da vida»²⁹) e a da realidade das «transcendências» – no sentido metafísico – de Deus e da Alma. Não cabe nos limites desta breve introdução uma análise deste texto de Júlio Fragata. Limitamo-nos a observar que, para o autor, aquele «dinamismo», que Kant teria interrompido, não é completamente restabelecido por Husserl, uma vez que o mestre de Freiburg não reconhece, como resultado do seu idealismo fenomenológico, a existência de um «determinante extrínseco» da consciência, capaz de o motivar³⁰. Em termos talvez esquemáticos

²⁸ Cf. «Fenomenologia e Problema Crítico», in *Problemas da Filosofia Contemporânea*, ed. cit. pp. 29-48. Este ensaio fora inicialmente publicado em *Problemas da Fenomenologia de Husserl*, Braga, Livraria Cruz, 1962, pp. 159-199.

²⁹ Júlio Fragata não se refere explicitamente à filosofia do mundo da vida, mas, na sua crítica do idealismo de Berkeley, parece apontar para ela, ao afirmar que a existência pré-dada do mundo é uma condição de possibilidade do próprio ato de conhecer. (Idem, *Ibidem*, p. 40) Isto não significa que o pensador jesuíta aceite a filosofia husserliana do mundo da vida, à qual, na mesma página, mas umas linhas mais abaixo, parece dirigir a crítica de não ter reconhecido que a pré-dação não é apenas uma exigência da atitude natural, mas também da atitude transcendental. Julgamos que Júlio Fragata não percebeu em que medida também o é para Husserl.

³⁰ Idem, *Ibidem*, pp. 37 e segs. Façamos, todavia, mais uma curta observação sobre a natureza daquele dinamismo que referimos. É que, não sendo para o sujeito finito humano, o conhecimento uma atividade projetiva e constituinte – como o é para uma subjetividade infinita –, tal conhecimento resulta na constituição de uma alteridade que se opõe fenomenologicamente ao sujeito. Para esta oposição, afirma Júlio Fragata, há que buscar uma explicação. A gnosiologia supõe, assim, uma metafísica, pois não é apenas uma relação entre sujeito e fenómeno, mas sim uma relação entre três termos: o sujeito, o fenómeno e mais «qualquer coisa», análoga a este, e que explique a sua natureza. (Júlio Fragata, todavia, não parece estabelecer uma clara distinção entre as noções kantiana e husserliana de fenómeno, o que enfraquece a sua argumentação.)

poderíamos sintetizar toda esta problemática da seguinte forma: ao passo que a fenomenologia, suspendendo a transcendência da realidade exterior, em resultado da *epoché*, pretende conservar a alteridade do fenómeno no âmbito de um plano de imanência, Fragata insiste que o reconhecimento dessa alteridade – que a fenomenologia não nega – implica a aceitação da transcendência. (Ou seja, na sua linguagem, o «determinante extrínseco»³¹.)

2.3. Diálogo com Husserl e com a fenomenologia

A orientação aristotélico-tomista, de que vimos falando, é igualmente evidente naqueles professores da Faculdade de Filosofia que mais se aproximaram da fenomenologia de Husserl e com ela travaram um permanente diálogo³². Foi, por exemplo, o caso de Júlio Fragata, para quem Alexandre Fradique Morujão escreveu uma breve nota introdutória a uma coletânea de ensaios publicada postumamente³³, bem como, com outro desenvolvimento, um ensaio no volume de homenagem que lhe dedicou a *Revista Portuguesa de Filosofia*, após o seu prematuro falecimento, e de que mais à frente falaremos. Sobre o modo como o filósofo jesuíta se aproximou da fenomenologia e sobre o uso que dela fez, ele próprio se pronunciou em termos que vale a pena serem aqui recordados:

³¹ Para o leitor que se queira orientar nos meandros desta intrincada polémica, sugerimos a leitura de Alexandre Fradique Morujão, «O “Fenómeno Puro”, Ponto de Partida da Fenomenologia de Husserl», in *Estudos Filosóficos*, Volume I, Lisboa, INCM, 2002, pp. 157-172.

³² Do interesse precoce pela fenomenologia, por parte dos jesuítas de Braga dá conta já o artigo do jesuíta alemão Augusto Brunner, «A Fenomenologia», publicado na *Revista Portuguesa de Filosofia*, VI / 4 (1950) 337-352. A sua abordagem ao pensamento de Husserl (mas o artigo contém ainda referências a Max Scheler) tem naturais pontos de contacto com a que será feita pelos professores da Faculdade de Filosofia. Todavia, sendo anterior ao horizonte temporal que enquadra a correspondência que aqui publicamos e da autoria de um pensador estrangeiro, não entraremos em pormenores sobre o seu conteúdo.

³³ Cf. FRAGATA, Júlio, *Problemas da Filosofia Contemporânea*, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP, 1989; com um «Prólogo» de Alexandre Fradique Morujão. Os ensaios reunidos nesta coletânea não são apenas sobre fenomenologia, nem apenas sobre Husserl, abordando o Júlio Fragata o pensamento de outros fenomenólogos, como Jean-Paul Sartre ou Maurice Merleau-Ponty. As quatro cartas de Júlio Fragata que reunimos nesta edição (as únicas que até agora foi possível localizar) dão conta do interesse do professor de Braga pela fenomenologia husserliana.

«Desejando partir directamente da “fenomenologia de Husserl”, nem por isso deixamos de a interpretar e prolongar num sentido que não nos interessa que viesse a ter a anuência de Husserl. Afinal, a riqueza dum filósofo não está tanto nas teorias que estabeleceu, mas sobretudo na intuição ou nas intuições fundamentais que comandam o desenvolvimento do seu sistema, de modo a poderem ser retomadas como sementes fecundas de novos desenvolvimentos.»³⁴

Esta estratégia interpretativa, se assim lhe podemos chamar, é perfeitamente legítima, seja relativamente à fenomenologia, seja relativamente a qualquer outra corrente filosófica; diríamos, até, que ela é exigida pela própria prática filosófica que se entende a si mesma como algo mais do que um mero exercício historiográfico. A questão que nos ocupará, nas linhas seguintes, é, antes, a de saber se esta retomada das intuições fundamentais da fenomenologia de Husserl, na tentativa de as avaliar à luz da filosofia aristotélico-tomista – o que é, em si mesmo, perfeitamente legítimo – não conduzirá Júlio Fragata para além daquilo que uma prática fenomenológica de acordo com os princípios do mestre de Freiburg poderá aceitar.

Do conjunto de textos da mencionada coletânea, saliente-se o primeiro, intitulado «O conceito de ontologia em Husserl»³⁵, como representativo do que se acabou de dizer. Depois de uma exposição clara e relativamente objetiva do pensamento de Husserl (apoiada, fundamentalmente, em *Investigações Lógicas, Ideias I e Lógica Formal e Lógica Transcendental*), Júlio Fragata, na conclusão do seu trabalho, dirige algumas breves críticas ao pensamento de Husserl, questionando a possibilidade de ser legítimo procedermos, apoiados no conceito husserliano de intuição, à constituição de uma ontologia. Deixemos de parte a questão de saber se as noções de intuição e de ontologia de Júlio Fragata – sustentadas as duas no horizonte neotomista que marca a sua reflexão – e de Husserl se podem aproximar sem infinitas precauções. O essencial da argumentação do professor de Braga vai numa outra direção³⁶. Com efeito, pergunta Júlio Fragata se o que designa por «síntese manifestativa

³⁴ FRAGATA, Júlio, «Fenomenologia e Gnosiologia», in *Atas do II Colóquio Português de Fenomenologia, Revista Portuguesa de Filosofia*, XLI (1985) 335-343, p. 335.

³⁵ Idem, *Ibidem*, pp. 9-27. A nota biográfica, no final deste volume, explica a proveniência do texto. Pode encontrar-se uma alusão à sua redação e às dificuldades inerentes ao tratamento do tema na carta de Júlio Fragata, reproduzida mais à frente, de 30 de outubro de 1965.

³⁶ Sobre o que dizemos a seguir, cf. *Ibidem*, p. 26.

noético-noemática» (em termos um pouco mais simples: a relação que existe, segundo Husserl, entre uma multiplicidade de visadas intencionais e o seu correlato idêntico) nos manifesta o ser enquanto ser ou apenas o ser enquanto mero aparecer; ou seja, neste segundo caso, enquanto pura significação que remete para um ser nunca dado enquanto tal³⁷.

Há aqui, contudo, profundas diferenças entre a fenomenologia e o neotomismo relativamente à noção de objetividade. Se conservarmos a noção tomista de objeto, a fenomenologia de Husserl, nomeadamente, no que tem de mais específico, a saber, as noções de constituição e de objeto como unidade de sentido ou polo de identidade, aparecerá como uma subjetivização injustificada da relação cognitiva³⁸. O que provavelmente se torna incompreensível para um neotomista é que a significação não seja algo de apenas «mental» – independentemente do modo como se queira determinar a natureza da mente –, mas sim a própria coisa no modo da sua doação. Assim, por exemplo, recorrendo a um exemplo célebre, diríamos que «Napoleão, vencedor da batalha de Jena» não é uma mera representação mental do sujeito «Napoleão Bonaparte», mas sim o próprio Napoleão Bonaparte dando-se de um certo modo, ao qual se poderiam contrapor outros modos, como, por exemplo, «Napoleão, o derrotado da batalha de Waterloo». Não é necessário procurar um ser real correspondente a esta significação e que estivesse para lá dela, pois é esta mesma significação que permite que o ser real seja dado. O ser real (falamos, neste caso, do indivíduo Napoleão) é apenas o polo ideal do conjunto das significações que lhe são atribuídas, sendo identificado, justamente, pela totalidade delas. (O «ser real» corresponde ao que, na linguagem técnica de Husserl, se designa por «noema».)

³⁷ Aquilo a que Júlio Fragata se refere é ao antiquíssimo problema da «realidade do mundo exterior» e questiona a possibilidade de a fenomenologia chegar até ele, sendo ela apenas uma doutrina das significações, sempre à procura (provavelmente em vão, na base dos seus próprios pressupostos) do objeto «exterior» correspondente a cada uma delas. Esta interpretação parece ter marcado outros pensadores portugueses que, na segunda metade do século xx, se interessaram pelo pensamento de Husserl, como foi o caso, na Faculdade de Letras do Porto, de Eduardo Abranches de Soveral. Trata-se de uma interpretação completamente errada e o problema da «realidade do mundo exterior» é, para a fenomenologia, o exemplo por excelência do que é um pseudoproblema filosófico. Nas linhas acima damos algumas indicações sobre este assunto.

³⁸ O filósofo jesuíta Quentin Lauer foi extremamente sensível a estas diferenças (cf. *op. cit.*, pp. 46-47) e a sua apresentação da doutrina husserliana da intencionalidade é ainda hoje de grande valor. A Carta I, de Félix Augusto Ribeiro para Alexandre Morujão, de 9 de julho de 1955, informa-nos que Júlio Fragata conhecia esta obra, à data acabada de publicar.

Uma distinção operada por Júlio Fragata entre «representação» e «significação» parece estabelecer aqui um dualismo que a fenomenologia não pode aceitar³⁹. Fragata define a significação como o momento especulativo da intuição, em que se atinge, por analogia, o que está apenas implícito no momento intuitivo. Ou seja: por um lado, a significação não é algo que, como em Husserl, nos dirige para o objeto visado, ficando na expectativa de um preenchimento da visada, por outro, o objeto representado pode ser investido por uma significação que o transcende. O sentido de fundo desta objeção parece-nos a nós ser o seguinte: se é a significação que nos dirige para o objeto, então tudo é significação – até mesmo, por ventura, o que não existe – e o nosso sentido da realidade e do que é realidade fundadora fica irremediavelmente distorcido.

É digno de registo que, num ângulo de abordagem da fenomenologia completamente diferente, Vitorino de Sousa Alves dirija a Husserl uma acusação em tudo semelhante⁴⁰. Por um lado, defende este professor de Braga que a doutrina da intencionalidade significa que a consciência se transcende em relação a algo de irreduzível a si, e que designa por «fenómeno projetado»; por outro lado, distingue este último do «fenómeno projetante» da esfera real, que a fenomenologia não afirma nem nega, mas que, em sua opinião, se oferece à consciência como uma espécie de filme, no qual os fenómenos físicos e as simples quiméricas – como resultado da *epoché* – se tornam indistinguíveis. A fenomenologia, como qualquer outra variante de idealismo⁴¹, deixa a ciência «suspensa de uma incerteza»⁴². Mas poder-se-á perguntar se colhem certas

³⁹ Sobre este assunto, cf. MORUJÃO, Alexandre, «O Pensamento Filosófico de Júlio Fragata», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, LXII / 3-4 (1986) 225-242, p. 230.

⁴⁰ Cf. ALVES, Vitorino de Sousa, «Introdução à Filosofia das Ciências», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, X / 4 (1954) 456-482, p. 462.

⁴¹ A caracterização da fenomenologia como um idealismo é problemática, mas, mesmo que a aceitemos (e poderá haver boas razões para o fazer), será necessário proceder a uma caracterização do «idealismo fenomenológico» e à sua relação com outras variedades historicamente conhecidas de idealismo. Cf. o ensaio de RIET, Georges van, «Réalisme Thomiste et Phénoménologie Husserlienne», in *Revue Philosophique de Louvain*, 45 (1957) 58-92. No que, mais em particular, diz respeito à interpretação de Júlio Fragata do «idealismo» husserliano, refira-se o interessante ensaio de CANTISTA, Maria José, «Evidenciação Progressiva do “Fenómeno Puro” como Fundamento Radical», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, LXII / 3-4 (1986) 277-309. Defende a autora que as distâncias de Fragata relativamente ao idealismo de Husserl caracterizaram, sobretudo, a primeira fase da sua abordagem da fenomenologia, tendente a mostrar que, devido, justamente, a tal idealismo nunca ela se poderia constituir como uma «filosofia primeira».

⁴² ALVES, Vitorino de Sousa, *Ibidem*, p. 463.

supostas objeções à fenomenologia, do tipo das que são formuladas neste ensaio de Vitorino Sousa Alves: a saber, que nenhum cientista duvida da realidade do objeto que está a experimentar, tal como não duvida da realidade da experiência que se encontra a fazer, assim como também não duvida da realidade das condições laboratoriais que lhe permitem levá-la a cabo. É que se não duvida – como cremos todos que não duvida – é porque a todo o objeto verdadeiramente existente corresponde a consciência possível de uma sua apreensão originária e adequada. Sabemos que nenhum objeto se pode dar senão perspetivisticamente, que de uma casa, por exemplo, não podemos captar em simultâneo a sua fachada e a sua parte traseira; mas, captando a fachada, supomos a possibilidade de apreender as suas traseiras, sem o que não estaríamos na presença de uma casa. Ademais, quando apreendemos uma casa real, mesmo que a nossa apreensão dela seja incompleta (como na circunstância acabada de referir), todo o ato percetivo contém uma indicação acerca do modo de a completar, enriquecendo a primitiva intuição⁴³.

Mas regressemos a Júlio Fragata. Mais grave parece ser uma diferente objeção à fenomenologia que o autor formula em outro lugar⁴⁴. A objeção tem a ver com o método descritivo proposto por Husserl e com o que seria a sua natural consequência de encerrar o que é descrito no plano de imanência da consciência. A descrição terá de se restringir aos seres materiais, os únicos que são diretamente proporcionados à nossa inteligência. Tal restrição acarretou ainda uma recusa do princípio de causalidade – enquanto ferramenta conceptual a utilizar no processo descritivo – e o fechamento da consciência a qualquer realidade de ordem transcendente. Em *A Doutrina da Intencionalidade na Fenomenologia de Husserl*, de 1955, Alexandre Fradique Morujão parece, não diríamos partilhar esta tese, mas, pelo menos, admitir a possibilidade de uma certa leitura de Husserl a ela poder conduzir, transformando a fenomenologia uma espécie de «monismo do fenómeno»:

⁴³ Sobre este assunto, cf. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, § 142, Husserliana III, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950, p. 349. Parece ter sido um destino funesto de muitos leitores de *Ideias I* o terem concentrado a sua atenção na 2.ª Secção (mais precisamente, na teoria da redução fenomenológica) e na 3.ª Secção (a explicação do *a priori* universal de correlação) desta obra e terem minimizado a importância da 4.ª Secção, intitulada, justamente, «A razão e a realidade».

⁴⁴ Cf. «Husserl e a Fundamentação das Ciências», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, XIII / 1 (1957) 44-51, em especial na p. 49.

«O fundamento do conhecimento é [...] procurado exclusivamente do lado do sujeito e por isso o “fenómeno do objecto” reduz-se à função de correlato da consciência, puro objecto desligado da coisa existente. Referi-lo à consciência transcendental não é obstáculo a que nos encontremos em nítido ambiente idealista.»⁴⁵

A questão é obviamente muito complexa para que aqui nela possamos entrar com o pormenor que exige. Chamemos apenas a atenção para o seguinte ponto: mais do que recusar o uso da causalidade como sinal de abertura à transcendência, como Fragata defende, Husserl exige que ela seja integrada no processo explicativo apenas quando lhe corresponde uma experiência vivida. Se um objeto apenas surge numa relação intencional com o sujeito – se uma relação real de causalidade, independente de qualquer experiência vivida, só se pode basear num pressuposto injustificado –, qualquer suposta abertura a uma transcendência, postulada como anterior àquela relação intencional, não está dotada da evidência apodítica que a filosofia deve exigir como seu ponto de partida. Esta exigência pode compreender-se e justificar-se na base do famoso «princípio de todos os princípios» de que nos falam as *Ideias I*. Com efeito, qualquer tese estabelecida fora da referência à experiência vivida releva de preconceitos e pressupostos que a descrição – para ser fiel ao que é descrito – não pode admitir. Claro que Fragata também o parece admitir, só que o conceito de experiência vivida tem nele um significado diferente de Husserl, pois não se refere a essa experiência tal como resulta de uma análise levada a cabo sob o regime da «redução fenomenológica», mas sim em atitude natural, à qual a fenomenologia deveria voltar sob pena de permanecer uma mera doutrina da significação⁴⁶.

A impossibilidade de o neotomista aceitar esta tese é muito claramente expressa no ensaio de van Riet que mais acima referimos⁴⁷. Se admitirmos,

⁴⁵ MORUJÃO, Alexandre Fradique, *A Doutrina da Intencionalidade na Fenomenologia de Husserl* (Separata de *BIBLOS*, volume xxx), Coimbra, 1955, p. 133.

⁴⁶ Cf. *A Fenomenologia de Husserl como Fundamentação da Filosofia*, Braga, Livraria Cruz, 1959, p. 249. Sobre este assunto, ALVES, Pedro M. S. and MORUJÃO, Carlos, «Husserl's *Ideen* in the Portuguese Speaking Community», in Lester Embree / Thomas Nenon (ed.), *Husserl's Ideen*, Dordrecht / Heidelberg / New York / London, Springer Verlag, 2013, pp. 295-311, pp. 306-307.

⁴⁷ RIET, Georges van, *Ibidem*, pp. 61-63. Como afirma o autor no início, toda a sua análise da fenomenologia toma por base as *Investigações Lógicas, Lógica Formal e Lógica Transcendental* e a Introdução de Ludwig Landgrebe a *Experiência e Juízo*. Todavia, pensamos que algumas difi-

como este autor afirma, que uma visada intencional (no sentido de ato signi-
tivo) está para o seu preenchimento intuitivo como, em termos aristotélicos,
a potência está para o ato, estaremos a inverter a primazia do ato, ou seja,
a afirmação da existência de um objeto, sobre a potência, ou seja, a possi-
bilidade de ele ser dado apenas como correlato de um ato que o visa. Ora,
conclui van Riet, para a fenomenologia husserliana, a visada intencional goza
de uma prioridade lógica relativamente à intuição. Ou melhor, a fenomenologia
recusa a prioridade da intuição atual sobre a significação.

Já em 1955, num dos seus primeiros ensaios sobre Husserl, Júlio Fraga-
ta defende uma opinião semelhante. Referindo-se ao que chamava, então,
o ponto débil da fenomenologia, o autor assevera que ele «equivale a afirmar
que se significa ultimamente aquilo que não existe e portanto aquilo que não
se pode significar»⁴⁸. Tentemos entender o raciocínio de Fragata. Se não esta-
mos em erro, o que ele quer dizer é que, não sendo, para Husserl, a existência
real suficientemente evidente, coloca-a entre parêntesis, ficando apenas com
a significação dela; a existência torna-se, então, mera *existência significada*,
mesmo que nada existe fora da consciência intencional. Ora, a ser assim,
a intencionalidade poderia ser apenas uma relação com as coisas enquan-
to significadas, ou, por outras palavras, uma relação da consciência consigo
mesma. O sentido já não dirige para as coisas, conferir significação já não
equivale a conferir referência objetiva – como é a tese de Husserl⁴⁹ –, pois
o sentido é apenas o que, de uma eventual existência efetiva, a consciência
consegue captar. A existência *em si* do mundo, conclui Júlio Fragata, valeria
apenas para a consciência natural.

A interpretação que Fragata faz, na mesma página do seu artigo citado
na nota anterior, de uma passagem de *Erste Philosophie II* não nos parece
totalmente correta⁵⁰. Com efeito, tendo reconhecido que, para Husserl, não há
motivos para negar a existência do mundo, afirma, de seguida, que Husserl

culdades que van Riet afirma encontrar na fenomenologia poderiam desaparecer em resultado de
uma leitura mais atenta da obra mencionada em último lugar.

⁴⁸ FRAGATA, Júlio, «A Fenomenologia de Husserl», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, XI (1955)
3-35, p. 27.

⁴⁹ Cf., nomeadamente, *Logische Untersuchungen*, II / 1, I, § 18, Husserliana XIX / 1, Den
Haag, Martinus Nijhoff, 1984, p. 71.

⁵⁰ Fragata remete para HUSSERL, *Erste Philosophie II*, Husserliana VIII, Den Haag, Martinus
Nijhoff, 1959, p. 53.

não explicitou esses motivos, confinando, assim, a aceitação da sua existência à atitude natural. Husserl parece estar a dizer que o ónus da prova compete a quem quiser negar a existência do mundo, não a quem a afirma. Mas o sentido da sua afirmação só pode ser que esta tese é válida na atitude transcendental e não apenas na atitude natural. Aquela, ao «suspender» esta, não a afeta do índice de indubitabilidade; apenas a analisa no intuito de mostrar o fundamento das suas crenças. Mais uma vez, o que a argumentação de Fragata parece lamentar é que Husserl, em virtude do seu idealismo fenomenológico, não introduza aqui a noção de causalidade, pois seria ela que, explicando o influxo que a realidade exterior exerce sobre a consciência, restabeleceria o realismo e impediria a fenomenologia de permanecer prisioneira das meras significações.

Mas, nestas densas páginas de *Erste Philosophie II*, há ainda outra coisa em que Júlio Fragata não reparou⁵¹. Husserl coloca a possibilidade de dar-se uma *aparência transcendental*, ou seja, de não ser este ou aquele objeto mundano cuja existência se torna incerta (exigindo que, por detrás do modo como aparece, se busque aquilo que verdadeiramente ele é), mas sim ser o próprio mundo que se torna incerto. A *aparência transcendental* não implica a quebra da atitude natural, mas chama a atenção para o carácter sempre presuntivo da nossa experiência do mundo, para a incessante correção dos resultados das experiências já feitas, para o facto de estas, na atitude natural, não serem dotadas de apoditicidade. Mas a atitude natural, que consiste na crença de que o objeto é experimentável enquanto objeto do mundo, como totalidade das coisas passíveis de serem experimentadas, pode ser restabelecida nos seus direitos pela atitude transcendental. É esta que, chamando a atenção para o carácter concordante da nossa experiência de mundo, impede que ele possa ser considerado uma mera aparência e, no mesmo passo, justifica a crença em que a atitude natural se baseia, mas que não pode ela própria fundamentar.

O que Júlio Fragata escreveu sobre Husserl ou sobre a fenomenologia, até quase ao final da sua vida – um final prematuro, pois muito havia ainda a esperar do seu infatigável labor filosófico – não altera, no essencial, a sua atitude, que parece fixada no início dos anos sessenta do passado século. (Mesmo admitindo-se, como atrás fizemos referência, algum esbatimento na sua afirmação da impossibilidade de um idealismo fenomenológico se constituir como filosofia primeira.) Além disso, seria redutor querer limitar o interesse

⁵¹ HUSSERL, *Ibidem*, p. 54.

dos jesuítas portugueses por Husserl a uma espécie de polémica entre neotomismo e fenomenologia. As páginas da *Revista Portuguesa de Filosofia* dão conta de um interesse por Husserl que não ficou confinado a este ângulo de abordagem. Mencione-se, apenas a título de exemplo, o artigo de Isidro Ribeiro da Silva sobre o antipsicologismo de Husserl, que registamos mais adiante na Bibliografia. Por outro lado, para lá do limite temporal que é balizado por esta correspondência dos professores da Faculdade de Filosofia com Alexandre Fradique Morujão, o interesse por Husserl parece ter esmorecido. Tal não significou, bem entendido, um desinteresse pela fenomenologia. Muitos outros fenomenólogos concitaram a atenção dos professores de Braga, ou foram motivo de publicação na *Revista Portuguesa de Filosofia*: poder-se-ia mencionar os nomes de Maurice Merleau-Ponty, de Max Scheler, de Emmanuel Lévinas, ou de autores ligados à hermenêutica de inspiração fenomenológica (ou, pelo menos, heideggeriana), como Hans-Georg Gadamer ou Paul Ricoeur. Mas o diálogo com Husserl e com a fenomenologia de inspiração husserliana não mais prosseguiu com a intensidade que registara nas décadas de 50, 60 e 70 do século xx.

3. A *Revista Portuguesa de Filosofia*

Uma parte significativa da correspondência que agora damos a conhecer diz respeito às atividades da *Revista Portuguesa de Filosofia*, ou indiretamente a ela se refere. A quase totalidade dos temas filosóficos abordados nestas cartas tiveram eco nas suas páginas e nela Alexandre Fradique Morujão foi regularmente solicitado a colaborar. Daremos conta, um pouco mais adiante, dessa colaboração.

A *Revista Portuguesa de Filosofia* surgiu, em 1945, como secção trimestral da revista *Brotéria*. O registo que encontramos do seu primeiro número, constante no Catálogo de Publicações Periódicas Existentes na Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra (1927-1945), identifica-a como:

Revista Portuguesa de Filosofia: secção trimestral de ciências filosóficas da Brotéria sob o patrocínio do Instituto de Filosofia do B. Miguel Carvalho, de Braga / dir. Domingos Maurício... [et al.]: prop. e ed. de Gaspar Maria Leal Gomes Pereira Cabral – Braga: 1945.

Como órgão da Companhia de Jesus – que havia regressado a Portugal em 1934, depois da sua expulsão, em 1910, motivada pelos ideais republicanos que exacerbaram a separação do Estado e da Igreja, e se estabelecido na Rua de São Barnabé, em Braga –, a *Revista Portuguesa de Filosofia* vem dar corpo à missão para que foi instituído o Instituto Beato Miguel de Carvalho. Logo em 1942, os estudos filosóficos aí ministrados são elevados, por decreto do Ministério da Educação, ao estatuto de Curso Superior de Ciências Filosóficas, sendo o Instituto reconhecido como Faculdade Pontifícia em 1947 e, passados 20 anos, a 13 de outubro de 1967, por ocasião do ano 50.º das aparições da Virgem Maria em Fátima, pelo decreto *Lusitanorum nobilissima gens*, consagrado como Universidade Católica Portuguesa. Neste tempo, neste percurso, que é o percurso e o tempo da Universidade Católica Portuguesa, sendo-lhe anterior, mas pertencendo-lhe, preservou sempre a conservação da sua fundação em Braga e, de modo mais ou menos vincado, os auspícios próprios da Companhia de Jesus, a *Revista Portuguesa de Filosofia* fez-se publicar ininterruptamente, até aos dias de hoje.

Para além do já referido Domingos Maurício, SJ, foram seus fundadores os professores Cassiano Abranches, SJ, Severiano Tavares, SJ e Diamantino Martins, SJ, que, no seu início, não só procuravam dar mostra do pensamento filosófico que era ministrado da Faculdade de Filosofia, mas também tinham como objetivo promover a divulgação daquilo que se ia materializando na academia portuguesa – em particular em Coimbra e menos em Lisboa, recorde-se que a Faculdade de Letras do Porto havia sido extinta em 1931 – no campo da especulação filosófica, no âmbito da metafísica de cariz neoescolástico e neotomista, sem esquecer os contributos salmantinos (refazendo um eixo que já havia sido formado por Coimbra, Évora e Salamanca).

Consideravam os seus fundadores, logo nas linhas iniciais de «Porquê e Programa da “Revista Portuguesa de Filosofia”», com que abre o primeiro número da revista, que: «A actividade filosófica em Portugal, nos últimos séculos, foi a bem dizer nula. Incapacidade especulativa, adversidade do ambiente, deficiência de cultura, preconceitos de formação escolar? De tudo um pouco, tomando as coisas na generalidade.»

Os propósitos iniciais e inaugurais eram claros: difundir uma tradição filosófica, não doutrinária, inspirada dos princípios e valores próprios e estruturantes do ensino ministrado pela Companhia de Jesus; afirmar a *Revista Portuguesa de Filosofia* como o periódico filosófico de maior referência nacional e com

elevado reconhecimento internacional; lutar contra um certo pragmatismo e positivismo que informavam os saberes do espírito em Portugal em meados do século xx; situar o pensamento filosófico português nas ombreiras da especulação metafísica contemporânea, sem descurar a leitura ou a releitura da história da filosofia em Portugal e da história da filosofia portuguesa. Relativamente a este último tópico, há a salientar, logo nos primeiros anos de existência da revista, a realização de um colóquio sobre São Martinho de Dume, no XIV centenário da sua chegada à Península, um colóquio sobre Francisco Sanches, no IV centenário da sua morte e, em particular, o I Congresso Nacional de Filosofia, em 1955, de que falaremos adiante em mais pormenor.

Vieram a concretizar-se todos estes propósitos e objetivos com a publicação de números dedicados a temas específicos (mencionem-se, por exemplo, 3 fascículos dedicados ao marxismo, nos volumes xxviii, xxxii e xl), com a abertura à participação de autores internacionais, alguns deles de renome, como Gabriel Marcel, logo em 1947, Maurice Blondel, em 1948, Karl Rahner, em 1951, Hans-Georg Gadamer, em 1977 e, entre outros, também Paul Ricoeur, em 1990. Mencionem-se, também, os fascículos dedicados a aniversários de publicação de obras filosoficamente relevantes, como o n.º 4 do volume xlv, de 1988, no 200.º aniversário da publicação da *Crítica da Razão Prática*, onde, curiosamente, nenhum dos colaboradores que abordaram esta obra de Kant era, à data, docente da Faculdade de Filosofia.

De outro modo, a atualidade e a história foram povoando as secções que se foram acrescentando ou sucedendo, como: «Notas, Inéditos e Documentos»; «Crónica Internacional», «Crónica», «Ficheiro de Revistas» ou «Bibliografia» [Recensões]; também com números especiais dedicados a autores nacionais e internacionais, simplesmente comemorativos ou evocativos da obra ou também em registo de homenagem; livros de atas, recensões, não só de obras, mas também de encontros científicos; enfim, por mais de 75 anos vem a *Revista Portuguesa de Filosofia* se afirmando como periódico de referência no plano nacional e internacional, já que admite à publicação artigos em português, inglês, francês, alemão, espanhol e italiano, constando agora nas principais bases de dados, repertórios bibliográficos e índices de referência de qualidade científica como sejam: The Philosophers's Index (Ohio, USA); International Philosophical Bibliography / Répertoire Bibliographique de la Philosophie (Louvain, Bélgica); Francis-Bulletin Signalétique (CNRS, INIST – França); Ulrich's International Periodicals Directory (New York, USA); Internationale

Bibliographie Geistes- und Sozialwissenschaftlicher Zeitschriftenliteratur (IBZ – Alemanha); Dialnet (Logroño, Espanha); JSTOR (Michigan, EUA).

O caminho trilhado até aos dias de hoje nunca renegou o espírito dos seus fundadores, mas tal não impediu a *Revista Portuguesa de Filosofia* de ser, não só produtora da reflexão filosófica que se faz em Portugal, numa orientação de matriz cristã, aberta à novidade e à diferença, mas também produto da reflexão filosófica europeia, brasileira e americana, diremos, numa palavra, da reflexão filosófica do Ocidente.

Alexandre Fradique Morujão colaborou ativamente com a *Revista Portuguesa de Filosofia* e de forma muito próxima com Bacelar Oliveira, Diamantino Martins, Júlio Fragata e Lúcio Craveiro da Silva, na divulgação do pensamento fenomenológico em Portugal, tal como o havia intentado e concretizado no Centro de Estudos Fenomenológicos da Universidade de Coimbra, a partir de 1965. É, pois, sob a direção de Júlio Fragata – naquela que poderemos chamar a segunda fase do desenvolvimento da *Revista Portuguesa de Filosofia*, pois que a terceira será inaugurada e dinamizada por João Vila-Chã no início do presente século –, que Alexandre Fradique Morujão faz publicar um conjunto de artigos, de alguns dos quais nos dá notícia a seleção epistolar que compõe o presente volume, a saber:

1. «Husserl e a Filosofia como Ciência Rigorosa», in *Atas do I Congresso Nacional de Filosofia, Revista Portuguesa de Filosofia*, XI / 3-4 (1955) 80-90;
2. «Sobre a Interpretação kantiana do Belo e da Arte», *Revista Portuguesa de Filosofia*, XXIII / 2 (1967) 113-134;
3. «Subjetividade e Intersubjetividade em Husserl», *Revista Portuguesa de Filosofia*, XXV / 3-4 (1969) 81-100;
4. «Fenómeno, Númeno, Coisa em si: Notas sobre três conceitos kantianos», *Revista Portuguesa de Filosofia*, XXXVII / 2 (1981) 225-248;
5. «A Filosofia como Saber Rigoroso de Fundamentação», in *Atas do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia, Revista Portuguesa de Filosofia*, XXXVIII-II / 4 (1982) 31-49;
6. «O Sentido da Filosofia em Leonardo Coimbra», *Revista Portuguesa de Filosofia*, XXXIX / 4 (1983) 345-364;
7. «O Problema da Intersubjetividade na Fenomenologia de Husserl», *Revista Portuguesa de Filosofia*, XLI / 4 (1985) 345-368;
8. «O Pensamento Filosófico de Júlio Fragata», *Revista Portuguesa de Filosofia*, XLII / 3-4 (1986) 225-242.

9. «O Itinerário Filosófico de Sampaio Bruno», *Revista Portuguesa Filosofia*, XLIII / 3-4 (1987) 225-242;
10. «Estrutura e Sentido do “Mundo da Vida”», *Revista Portuguesa de Filosofia*, XLIV (1988) 367-381;
11. «A Intersubjetividade em Gabriel Marcel», *Revista Portuguesa de Filosofia*, XLV / 4 (1989) 513-529;
12. «Husserl e a Interpretação da História da Filosofia Moderna», *Revista Portuguesa de Filosofia*, L / 1-3 (1994) 261-275;
13. «Meio Século de Filosofia na Faculdade de Letras de Coimbra [1945-1995]», *Revista Portuguesa de Filosofia*, LI / 2 (1995) 243-252;
14. «A Dialética da Ação em l’Action (1893) de Maurice Blondel», *Revista Portuguesa de Filosofia*, LII / 1-4 (1996) 579-588.

De 1955, data do primeiro título publicado por Alexandre Fradique Morujão na *Revista Portuguesa de Filosofia*, até 1996, data do último, são 41 anos. É uma colaboração que atravessa momentos de uma vida dedicada à filosofia, de que neste volume se pretende dar testemunho.

4. O Congresso Português de Filosofia

As Cartas n.º II e n.º III, de Félix Augusto Ribeiro a Alexandre Morujão, referem um acontecimento filosófico de relevo de meados dos anos 50 do passado século: o *I Congresso Nacional de Filosofia*, assim designado nas respetivas atas publicadas pela *Revista Portuguesa de Filosofia*⁵². Este evento teve lugar entre 9 e 13 de março de 1955 na cidade de Braga, sob iniciativa e organização da Faculdade de Filosofia e o patrocínio da Câmara Municipal daquela cidade. Nas palavras de Lúcio Craveiro da Silva, que na altura era Reitor da Faculdade e que foi um dos mentores do Congresso, este seria convocado livre e universalmente nos termos de uma verdadeira «Assembleia patente a todos os Filósofos e Pensadores Portugueses»⁵³.

Com efeito, mas já nas conclusões do Congresso, pode ler-se nas respetivas atas:

⁵² Os fascículos 3 e 4 da revista, do ano de 1955, são dedicados à publicação das atas do Congresso.

⁵³ Assim o define Lúcio Craveiro da Silva, mas já nos anos 90 do século xx (cf. «Neoescolástica Contemporânea», in *História do Pensamento Filosófico Português*, p. 340).

«Pela amplitude da concepção doutrinária e pela forma patente da convocação dirigida a todos os setores do Pensamento e da Cultura, este Congresso revelou uma característica “nacional”, tendo-se nele assinalado representações filosóficas de todas as Universidades e das mais diversas escolas, instituições e correntes vivas do Pensamento Português.»⁵⁴

Ainda pelas mãos do filósofo jesuíta⁵⁵, mas já no contexto do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia (1981)⁵⁶, cumpre destacar a notícia da presença de mais de três centenas de participantes (373) e de 81 congressistas com tese ou comunicação, bem como a forte representação internacional, de países como, por exemplo, Brasil, Espanha, Alemanha, França e Itália.

Outros ecos acerca do impacto que o Congresso teve no panorama filosófico português dos anos 50 do século xx podemos encontrá-los, designadamente, na comunicação de Fernando Castelo-Branco⁵⁷, que seria apresentada, também em 1981, por ocasião daquele mesmo Congresso, intitulada «O I Congresso Nacional de Filosofia». Nesta comunicação interessam-nos, sobretudo, dois momentos.

Um primeiro, respeitante à recolha dos testemunhos⁵⁸ que Fernando Castelo-Branco faz, deles constando: o de Moreira de Sá, que vê no Congresso «uma promessa porque nos faz antever um mais largo interesse, em Portugal, pela especulação e investigações filosóficas»; o de Delfim Santos, que aponta no sentido de perfazer o Congresso um ponto de viragem na cultura filosófica portuguesa, pois que «O que nele se passou é digno da maior atenção e apreço e parece indicar que nova era pode surgir para o pensamento filosófico em Portugal»; e o de Maria Manuela Saraiva, que afirma ter sido «este Congresso [...], inegavelmente, um despertar de consciências».

⁵⁴ AA.VV., *Atas do I Congresso Nacional de Filosofia – Revista Portuguesa de Filosofia*, XI-II / 3-4 (1955), p. 776.

⁵⁵ Conferência proferida por Lúcio Craveiro da Silva, na sessão de abertura do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia, intitulada «Evocação do I Congresso Nacional de Filosofia» [cf. «Atas do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, XXXVIII-II / 4 (1982) 18-21].

⁵⁶ Recorde-se que Alexandre Fradique Morujão participa no I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia, inaugurando as sessões plenárias com o título «A Filosofia como Saber Rigoroso de Fundamentação» [cf. *Revista Portuguesa de Filosofia*, XXXVIII-II / 4 (1982) 32-49].

⁵⁷ CASTELO-BRANCO, Fernando, «O I Congresso Nacional de Filosofia», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, XXXVIII-II / 4 (1982) 685-697.

⁵⁸ Idem, *Ibidem*, p. 696.

Já no que concerne ao segundo momento, oferece Fernando Castelo-Branco, já nas linhas finais do seu artigo, uma síntese, de cujo conteúdo podemos colher uma caracterização acerca do estado da arte em que se encontravam, nos anos 50 do século passado, o estudo e a investigação filosóficos:

«Consequentemente, o I Congresso Nacional de Filosofia evidenciou uma possibilidade e pôs paralelamente em foco uma grave deficiência nas estruturas da vida intelectual portuguesa e de quão grave era a falta dos que tinham responsabilidades especiais por não envidarem os seus esforços no sentido de se criarem as instituições que reunissem os pensadores e catalisassem a movimentação filosófica entre nós.»⁵⁹

A Sessão Solene de Abertura é feita por Lúcio Craveiro da Silva com a intervenção intitulada «Significado do I Congresso Nacional de Filosofia», e com as conferências de Delfim Santos, com o título «Filosofia como Ontologia Fundamental», e de Arnaldo Miranda e Barbosa, que se apresentaria com o título *Filosofia e Método*.

Atendendo, agora, ao conteúdo da «Ata do I Congresso Nacional de Filosofia»⁶⁰, pode ler-se que este evento se realizou ao abrigo de um conjunto de factos e de acontecimentos. São eles: o XVI Centenário de S. Agostinho e de ser Braga o berço de Paulo Orósio⁶¹; o IV Centenário da renovação do Colégio das Artes da Universidade de Coimbra que assinalaria o início da «Filosofia Conimbricense»; e o X Aniversário da fundação da *Revista Portuguesa de Filosofia*.

De relevar, também, o reconhecimento da Assembleia, quer sobre a necessidade de promover a formação filosófica, designadamente nas Universidades⁶², Seminários Eclesiásticos e Curso Secundário, quer sobre a criação

⁵⁹ Idem, *Ibidem*, p. 696.

⁶⁰ Cf. *Atas do I Congresso Nacional de Filosofia*, p. 776.

⁶¹ Discípulo do Bispo de Hipona, colaboraria na obra *Cidade de Deus*.

⁶² Recorde-se a reforma das Faculdades de Letras de 1957 (Decreto n.º 41 341, de 30 de outubro de 1957) que trouxe à Filosofia uma situação inédita em Portugal. Não só a denominação do Curso deixa a designação de Ciências Históricas e Filosóficas, para dar lugar à de Filosofia, mas também a duração do Curso (de quatro para cinco anos) e, mais importante, a estrutura dos estudos em Filosofia é completamente alterada, registando-se, a título de exemplo, o da introdução da cadeira de «Ontologia e Antropologia Filosófica» e de «História da Filosofia em Portugal», no quarto ano da Licenciatura.

de uma Sociedade Filosófica e da possibilidade de «fundação e agremiação de Associações filosóficas de caráter menos amplo e finalidade definida»⁶³.

O tema do Congresso é «O Conceito de Filosofia, Natureza e Determinações da Ciência Filosófica», a partir do qual foi montada a estrutura científica, segundo três Secções: I – Conceito de Filosofia; II – Filosofia, suas Determinações e Problemas; III – História da Filosofia em Portugal.

Percorrendo o denso volume de atas, é possível verificar que os autores da correspondência que ora se publica têm interesses filosóficos diferentes, apesar da matriz comum que os anima. Por exemplo, José Bacelar e Oliveira abre a I Secção dedicada ao Conceito de Filosofia com o título, «Sobre a Essência do Conceito de Filosofia»⁶⁴ e Júlio Fragata apresentará, ainda nesta Secção, a comunicação intitulada «A Possibilidade duma Filosofia como Ciência Rigorosa»⁶⁵. Já a presença de Lúcio Craveiro da Silva, para lá da referida intervenção feita na Sessão Solene de Abertura, distribui-se entre as Secções II e III. No que àquela respeita, abre-a o jesuíta com o título «Fundamentação da Filosofia Moral»⁶⁶ e, nesta, marca presença com o artigo «Silvestre Pinheiro Ferreira»⁶⁷. Quanto à presença de Diamantino Martins, é de referir que o seu artigo intitulado «Sobre o Problema da Filosofia Cristã»⁶⁸ encerra a II Secção do Congresso e que o título «Paulo Orósio – Sentido Universalista da sua Vida e da sua Obra»⁶⁹ inaugura a III Secção dedicada, recorde-se, à História da Filosofia em Portugal.

⁶³ Cf. *Atas do I Congresso Nacional de Filosofia*, p. 778.

⁶⁴ OLIVEIRA, José Bacelar e, «Sobre a Essência do Conceito de Filosofia», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, XI-II / 3-4 (1955) 27-40.

⁶⁵ FRAGATA, Júlio, «A Possibilidade duma Filosofia como Ciência Rigorosa», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, XI-II / 3-4 (1955) 73-79.

⁶⁶ SILVA, Lúcio Craveiro da, «Fundamentação da Filosofia Moral», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, XI-II / 1-2 (1955) 165-172.

⁶⁷ Idem, «Silvestre Pinheiro Ferreira», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, XI-II / 3-4 (1955) 613-619.

⁶⁸ MARTINS, Diamantino, «Sobre o Problema da Filosofia Cristã», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, XI-II / 3-4 (1955) 362-371.

⁶⁹ Idem, «Paulo Orósio – Sentido Universalista da sua Vida e da sua Obra», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, XI-II / 3-4 (1955) 375-384.

Alexandre Fradique Morujão participa na qualidade, quer de secretário da primeira secção do Congresso, ao lado de Júlio Fragata, secção que seria dirigida por Bacelar e Oliveira, quer de conferencista, apresentando a comunicação «Husserl e a Filosofia como Ciência Rigorosa»⁷⁰, naquela mesma secção, na qual, e como já vimos, pertencem as comunicações de José Bacelar e Oliveira e de Júlio Fragata. Recorde-se que com aquele artigo inaugura Alexandre Fradique Morujão a sua colaboração com a *Revista Portuguesa de Filosofia*.

A comunicação de Alexandre Fradique Morujão está organizada em seis pontos: nos cinco primeiros é apresentada quer uma síntese, clara e concisa, dos principais alicerces em que assenta a fenomenologia de Husserl e, consequentemente, o próprio conceito de Filosofia, quer um conjunto de autores e obras onde ecoam as lições do Mestre de Freiburg, nomeadamente as de Maurice Merleau-Ponty, Max Scheller, Martin Heidegger, Júlio Fragata, Alphonse de Waelhens, Quentin Lauer, Eugen Fink ou Tran-Duc-Thao.

Segundo o filósofo português:

«A fenomenologia surge como a ciência eidética cuja tarefa será a de descrever as diferentes regiões do ser na sua estrutura própria, precisando a parte *pura* das ciências empíricas, pondo em evidência as leis eidéticas que definem as condições de possibilidade do conhecimento empírico, isto é, o *sentido do seu ser*.» (p. 84)

Será no sexto ponto que Alexandre Fradique Morujão marcará a sua posição quanto a Husserl, quanto à fenomenologia e quanto à definição do conceito de filosofia, *como ciência rigorosa*. As interrogações que formula, num texto ainda de juventude e que se ressentia de uma ainda incompleta assimilação da fenomenologia, que ultrapassará nos anos subseqüentes com a consulta dos numerosos inéditos do mestre de Freiburg, estão em sintonia com a interpretação à data dominante entre os professores da «Escola de Braga», que mais atrás tentámos, embora resumidamente, caracterizar:

⁷⁰ MORUJÃO, Alexandre Fradique, «Husserl e a Filosofia como Ciência Rigorosa», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, XI-II / 3-4 (1955) 80-90.

«Finalmente, chegou ou não Husserl à posse dos fundamentos da “Filosofia como ciência rigorosa”? As obras publicadas não permitem antever o edifício que prometia: programas sobre programas, esboçou algumas construções, mas, qual novo Moisés, não entrou na terra filosófica prometida.»⁷¹

O mesmo valerá, também, para a sua constatação de um relativo fracasso do projeto fenomenológico:

«Certo, a filosofia rigorosa seria tarefa de muitos, animados do mesmo ideal, de espírito de colaboração, e seguros do ponto de partida preconizado pelo Mestre. Ora sabemos o destino desses seus discípulos. Todos trilharam caminho independente; cada um pretendeu reformar a filosofia a partir do próprio método fenomenológico. Não significa isto o fracasso da posição husserliana?»⁷²

Concluirá o pensador português o seu artigo, recolocando o problema do estatuto epistemológico da filosofia e da relação desta com as ciências:

«O rigor das afirmações filosóficas compagina-se com o das disciplinas científicas? No caso negativo, é a filosofia que fica desvalorizada e urge elaborar um método que a eleve ao nível da apodicticidade. Mas será essa diferença de método essencial? Não consistirá, ao invés, numa diferença de objecto? As ciências estudariam as coisas que são e tais *como são*, a filosofia consideraria as coisas *enquanto são*. O aprofundamento desta diferença é que poderia resolver o estatuto científico da filosofia.»⁷³

5. Os contactos da Faculdade de Filosofia com a Alemanha

Retomando um dos escopos da *Revista Portuguesa de Filosofia* já referidos, é de salientar o da preocupação dos fundadores com o labor filosófico desenvolvido internacionalmente, bastando aqui lembrar que, nos sumários da revista e desde o primeiro número, consta a secção designada «Crónica Internacional». É, pois, justo afirmar-se que uma das apostas dos filósofos da

⁷¹ Idem, *Ibidem*, p. 88

⁷² Idem, *Ibidem*, p. 89.

⁷³ Idem, *Ibidem*, p. 90.

Escola de Braga é a da promoção de um intercâmbio vivo entre instituições portuguesas e estrangeiras, designadamente as do meio universitário.

O desenvolvimento daquele intercâmbio é, pois, uma constante, bem como evidencia os trajetos culturais, científicos e académicos que cada um acolheria. Deste modo, e sem prejuízo da já assinalada ponte com a Bélgica, especificamente com a Universidade de Lovaina lançada por Cassiano Abranches, ou do rumo a França traçado por Diamantino Martins com a sua conhecida investigação e tese sobre a obra de Henri Bergson, a correspondência dos padres jesuítas, Júlio Fragata e Bacelar e Oliveira, mantida com Alexandre Fradique Morujão, é marcada pelo comum interesse pessoal e institucional com a cultura e o pensamento alemães.

Neste sentido, por exemplo, entre Júlio Fragata e Alexandre Fradique Morujão há um horizonte intelectual comum, no que concerne aos interesses filosóficos de ambos, já que ambos dedicarão grande parte da sua obra a E. Husserl e à fenomenologia. Do mesmo modo, entre Bacelar e Oliveira e Alexandre Fradique Morujão se intensifica o relacionamento filosófico, por via do conhecimento de Kant. Recorde-se, também a título de exemplo, os títulos das comunicações apresentadas por ocasião do I Congresso Nacional de Filosofia, de que já demos nota em linhas antecedentes, constando os três pensadores portugueses na Secção dedicada ao Conceito de Filosofia. Elementos que compõem esta atmosfera vêm, aliás, sendo dados ao longo desta Introdução.

Onde o leitor pode colher elementos que evidenciam uma posição, muito clara, sobre o estreitamento dos laços institucionais entre a Faculdade de Filosofia de Braga e as instituições universitárias alemãs é nas cartas de José Bacelar e Oliveira. Por exemplo, Colónia e Bona perfazem o que podemos designar pelo círculo da Renânia⁷⁴ e Freiburg que já fora deste círculo, ampliará, intensificando, aquela posição. Em todas as cartas de Bacelar e Oliveira é possível encontrar, aqui e além, mais um elemento que nos permite afirmar que o futuro Reitor da Universidade Católica Portuguesa privilegiaria, para Braga, os contactos com a «terra germânica».

Ainda na já citada carta de 3 de maio de 1956⁷⁵ podem apurar-se algumas das razões que levariam o professor da Escola de Braga a tomar aquela

⁷⁴ Sobre a importância da Renânia para contrabalançar os contactos entre Braga e outras instituições europeias veja-se o conteúdo da Carta V e respetivas notas.

⁷⁵ Cf. mais adiante a Carta V.

posição: «densidade» e «disciplina», no pensamento e na obra é o que encontra no meio universitário alemão. Mas existem outras razões. Mais tarde, já em 1959⁷⁶, Bacelar e Oliveira assinalaria o seu interesse pelo modo como o meio universitário alemão organiza os seus eventos científicos, segundo o modelo do *Studium Generale*, afirmando, mesmo, que seria útil a aplicação de tal modelo a idênticas realizações em Portugal.

Profundo conhecedor dos principais centros de irradiação de cultura, que não somente aqueles sob a alçada da Companhia de Jesus, Bacelar e Oliveira traça, sobretudo nas cartas endereçadas a Alexandre Fradique Morujão de 1956, um verdadeiro itinerário cultural e institucional. Recorde-se que, por esta altura, Alexandre Fradique Morujão estava como leitor na Universidade de Colónia (ano letivo 56/57).

Desde o mosteiro Dominicano de Walberberg, situado entre Colónia e Bona, e respetiva atividade editorial, de que Bacelar e Oliveira releva a *Deutsche Thomas-Ausgabe*, passando pela Abadia de Maria-Lach, com menção à mais antiga publicação de Cultura na Alemanha, *Stimmen der Zeit – Die Zeitschrift für christliche Kultur* – que nos anos 50 do século xx conheceria o seu incremento, nomeadamente com Karl Rahner –, até ao Thomas Institut ou à Goerres-Gesellschaft, Bacelar e Oliveira indica, a Alexandre Fradique Morujão, alguns dos mais importantes centros para contacto.

São, ainda, referidas diversas personalidades com as quais Bacelar e Oliveira mantinha estreitos laços, como por exemplo, Josef Koch medievalista e fundador, em 1950, do já referido Thomas Institut, instituição que ficaria agregada à Universidade de Colónia, ou Hans Peters, Presidente da, também já referida, Goerres-Gesellschaft.

Sobre a Goerres-Gesellschaft, ou Sociedade Científica de Goerres, é importante referir que o seu modelo de organização, sobretudo no que respeita à realização das suas assembleias científicas, esteve na base da futura Sociedade Científica da Universidade Católica Portuguesa. A propósito da Sociedade Científica de Goerres escreveria Bacelar e Oliveira na *Revista Portuguesa de Filosofia*, salientando-se os seus artigos de 1952 e de 1955, intitulados, respetivamente, «“A Goerres-Gesellschaft” e o Sentido Filosófico da Assembleia Geral em Munique» e «Sociedade Científica de Goerres».

⁷⁶ Cf. mais adiante a Carta XIV.

Em jeito de conclusão deste apontamento sobre os contactos entre a Faculdade de Filosofia de Braga e a «terra germânica» podemos dizer que não ficaram aqueles somente ao nível do estreitamento de laços institucionais. Os pensadores alemães e suas obras, e que tem sido dada a devida nota ao longo desta Introdução, penetraram profundamente nas dos padres jesuítas, Júlio Fragata e Bacelar e Oliveira. A leitura de algumas cartas prova-o e concedem ao leitor um verdadeiro manancial de fontes e de testemunhos na primeira pessoa sobre decisões acerca de rumos pessoais, académicos e científicos, bem como sobre os respetivos contextos.

6. Critérios de edição

As cartas que apresentamos a seguir não foram escritas para a posteridade. Isto significa que algumas delas conservam um tom familiar e usam uma linguagem que não é a mais habitual em escritos cuja intenção é a publicação. Como é óbvio, nem o tom nem a linguagem sofreram qualquer alteração para esta edição. Todavia, não hesitámos em corrigir um ou outro erro ortográfico, fruto da desatenção ou da pressa, ou em corrigir, sempre que tal nos pareceu imprescindível, a pontuação. Mantiveram-se, em regra, as abreviaturas utilizadas pelos autores, com algumas exceções que assinalamos mais abaixo. Procedeu-se, contudo, como julgamos pacífico, à passagem para itálico do título das obras que, quer nas cartas manuscritas, quer nas datilografadas, aparecia em sublinhado no original.

Procurou-se não interferir no texto desta correspondência que, como atrás dissemos, não se destinava à publicação e onde, como seria de esperar, se encontram gralhas, erros na concordância de género, repetições e omissões de diversa ordem. As intervenções dos organizadores desta edição cingiram-se a quatro tipos de casos:

1. Transformação de algumas das numerosas abreviaturas em palavras por extenso, nomeadamente no que se refere a termos em alemão. Por exemplo, *St.* aparece ortografado *Strasse*. Por regra, seguimos o mesmo procedimento sempre que se tratava de títulos de obras.
2. Algumas correções na pontuação original, sempre que tal nos pareceu exigido para a compreensão do texto ou quando se verificava tratar-se de erro manifesto.

3. Adição de palavras manifestamente omissas por distração, ou repetições desnecessárias da mesma palavra.
4. Passagem de palavras ou frases sublinhadas para itálico.

Não assinalamos estas intervenções que fizemos nos textos originais. Todavia, eles encontram-se, quase todos, disponíveis em <http://cefi.fch.lisboa.ucp.pt/pt/espolio-afm.html> pelo que será aí possível o leitor interessado proceder a um confronto com o original do texto que agora apresentamos.

Na Bibliografia, registamos todas as obras citadas, quer nesta Introdução, quer nas notas explicativas de fim, que, direta ou indiretamente, se relacionam com os assuntos abordados nas páginas anteriores.