

AS POSIÇÕES FILOSÓFICAS DE EDUARDO SOVERAL

1. Pela densidade, coerência, unidade e intrínseco carácter sistemático que apresenta, a reflexão filosófica a que, ao longo de quatro decénios, Eduardo Abranches de Soveral tem dado pública expressão é de há muito merecedora de atenta consideração pelo lugar de relevo que ocupa no pensamento português do nosso tempo.

Se, entre nós, o reconhecimento da importância da obra especulativa do professor da Faculdade de Letras do Porto tem tardado, o Brasil, onde ensinou por mais de uma década, prestou-lhe já significativa homenagem, havendo dedicado ao estudo do seu pensamento e da sua obra um conjunto de trabalhos de atenta e esclarecida compreensão hermenêutica ¹.

¹ No volume I dos *Anais* do 3º Encontro de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira, realizado em Londrina, em Setembro de 1993, por iniciativa do Centro de Estudos Filosóficos de Londrina (Paraná) e cujo primeiro dia de trabalhos foi dedicado ao estudo do tema “Eduardo Soveral e a filosofia portuguesa contemporânea”, figuram os seguintes trabalhos acerca do pensador português: “Introdução à obra filosófica de Eduardo Soveral”, de António Paim, “A Metafísica em Eduardo Soveral: o Absoluto como fundamento da Moral, alicerçada na Religião”, de Tiago Adão Lara, “A Epistemologia em Eduardo Soveral”, de Ricardo Velez Rodriguez, “A Epistemologia em Eduardo Soveral: relação entre natureza e verdade e a carência de estatuto ontológico para a ciência”, de Mariluze Ferreira de Andrade e Silva, “Filosofia da História em Eduardo Soveral”, de Lourenço Zancanaro e Maria Cristina de Oliveira Espinola, “O estatuto ético-jurídico da sociedade: a proposta da democracia crista em Eduardo Soveral”, de António Frederico Zancanaro e “Soveral: notas para um estudo”, de José Artur Rios. Ver, ainda, António Paim, “A Filosofia da Cultura de Eduardo Soveral”, na *Revista Brasileira de Filosofia*, nº 165, São Paulo, Janeiro-Março de 1992.

O adequado entendimento do caminho especulativo, das posições filosóficas e do sistema de pensamento de Eduardo Soveral e do significado da sua obra no contexto cultural português da contemporaneidade não pode deixar de ter em conta, por um lado, o que o despertar da sua vocação filosófica ficou devendo a Augusto Saraiva (1960-1975), seu professor de Filosofia no liceu de Viseu, e, por outro e acima de tudo, a determinante influência que, no seu caminho especulativo, teve o magistério de Arnaldo Miranda Barbosa (1916-1973), com cuja obra e pensamento tem mantido permanente e tácito ou expresso diálogo, desde o breve e juvenil escrito *Noção de filosofia* (1955) até ao recente e denso ensaio *Fenomenologia e Metafísica* (1997).

Enquanto o contacto com o autor das *Reflexões sobre o Homem* (1946) poucas marcas parece haver deixado na reflexão posterior do jovem liceal beirão, o mestre conimbricense determinou, de maneira decisiva, o percurso do pensamento de Eduardo Soveral, a ponto de poder dizer-se ser ele, de todos os mais próximos discípulos de Miranda Barbosa, aquele que mais visivelmente prosseguiu na via reflexiva aberta pelo subtil e penetrante filósofo de *A Essência do Conhecimento* (1947). Com efeito, o pensador de que nos estamos ocupando, se, como o seu mestre, não descurou o tratamento reflexivo de figuras essenciais da modernidade, como Descartes, Pascal, Espinosa, Locke ou Kant ², revelou, principalmente nos últimos anos, uma maior e mais compreensiva abertura do que ele para a filosofia portuguesa e brasileira contemporâneas ³, sem pretender nunca ser um especialista ou um erudito, tendo, no entanto, sempre dado preferência à construção da sua pessoal obra especulativa ⁴ e prosseguindo, de certo modo, em especial no

² *Pascal, filósofo cristão*, Porto 1968, “O problema das influências de Locke e de Hume em Kant”, na *Revista Port Filosofia*, Braga, 1977, “Actualidade de Pascal”, na *Rev. Brasileira de Filosofia*, n.º 122, S. Paulo, 1981, “Apontamentos sobre a filosofia de Bento Espinosa”, id., n.º 133, 1984, “O *cogito* como ponto de chegada e como ponto de partida. Breve análise de algumas das suas aporias”, 1996 (inédito) e “Introdução” à trad. port. do *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, de John Locke, 1997 (inédito).

³ *Pensamento Luso-Brasileiro. Estudos e ensaios*, Lisboa, 1996.

⁴ *O Método Fenomenológico. Estudo para a determinação do seu valor filosófico*, Porto, 1965, *Ensaio sobre Ética*, Lisboa, 1993, *Educação e Cultura*, id., 1993, *Ensaio Filosófico*, Porto, 1995, *Modernidade e Contemporaneidade*, id., 1995, *Fenomenologia e Metafísica*, Porto, 1997.

domínio da filosofia da cultura, da ética e, mais recentemente, da teologia filosófica, o programa delineado por Miranda Barbosa, mas que a morte prematura o impediu de levar a cabo, não deixando, contudo, de pôr em relevo, com crescente clareza, aquilo em que o seu pensamento se aparta do mestre sempre admirado e recordado com comovida saudade ⁵.

2. As profundas relações matriciais entre o pensamento de Eduardo Soveral e o de Miranda Barbosa, o que há de comum e convergente entre ambos e o que individualiza o do primeiro perante o do segundo revelam-se, desde logo, no modo como num e noutro é entendido o conceito ou a noção de Filosofia.

Segundo o mestre de Coimbra, a Filosofia é uma explicação racional, integral e sintética do mundo e da vida. Porque é, ou deve ser, um sistema, implica unidade, coerência e poder de explicação, entendendo por sistema aqui a ordem de encadear e o processo de discutir os problemas. Deste modo, a Filosofia, sendo uma atitude crítica de pensar fundamentadora do saber, é um sistema baseado nos princípios da unidade e da coerência, que obedece a uma ordem metódica de problemas, a qual, partindo de um mínimo de pressupostos, procure atingir o máximo de explicações. Porque busca abranger o universo e a vida, o conhecimento filosófico envolve sempre uma dupla dimensão, pois enquanto “visão interpretativa do mundo”, explica, e enquanto “determinação do sentido ético da vida”, que pressupõe aquela “visão interpretativa da vida referida ao homem”, é norma que orienta a sua acção.

Entendida, assim, a Filosofia, a primeira disciplina filosófica seria, então, para Miranda Barbosa, a Lógica, compreendida, porém, como lógica pura, isto é, como uma Lógica que não careça de nenhum fundamento que envolva ou implique qualquer afirmação de conhecimento, que não pressuponha uma atitude ou solução relativamente ao problema do conhecimento e que possa ser o fundamento mediato de uma Axiologia e de uma Ética, de uma visão do mundo em relação ao homem que lhe proporcione orientações para a sua vida. Entre a primeira e a última disciplinas filo-

⁵ Ver os três ensaios sobre Miranda Barbosa recolhidos em *Pensamento Luso-Brasileiro*, pp. 89-109 e o estudo, ainda não publicado, sobre “O realismo crítico na filosofia portuguesa contemporânea”, 1997.

sóficas inserir-se-iam, então, sucessivamente, a Gnosiologia, a Ontologia e a Psicologia ⁶.

Para Eduardo Soveral, a Filosofia configura-se como apreensão exclusivamente racional e, conseqüentemente, unitária e coerente de tudo o que existe, animada por uma exigência crítica e fundamentadora, apresentando-se, por isso, pelo menos intencionalmente, como um conhecimento e pretendendo constituir-se como um sistema de verdades. Sendo, embora predominantemente teórica, a Filosofia não só não renuncia a orientar a acção e a conduta livre do homem, como visa, precisamente, dirigi-la. Assim, a razão filosófica é, de sua natureza, simultaneamente, metafísica e prática, tem uma substantiva dimensão antropológica e existencial, implicando uma intrínseca relação entre a liberdade humana e o Ser. Por outro lado, atribuindo Eduardo Soveral, como veremos em breve, prioridade especulativa ao problema do conhecimento, não só a Gnosiologia (e não já a Lógica) será a primeira disciplina filosófica como deverá ser entendida como propedêutica da Ética e não já da Ontologia ou da Psicologia, como pretendia Miranda Barbosa ⁷.

⁶ Cfr. *Lógica Ensaio esquemático de uma Lógica Pura como fundamentação mediata de uma Teoria Axiológica*, Coimbra, 1940, Introdução, *Filosofia e Método*, 1955 e *O Progresso em Filosofia*, 1956, recolhidos no volume *Obras Filosóficas*, INCM, Lisboa, 1996, em especial pp. 23, 28-29, 391 392, 396 e 409. Cfr. Alexandre Fradique Morujão, Prefácio às *Obras Filosóficas* de Miranda Barbosa e “O ponto de partida da Filosofia no pensamento filosófico de Miranda Barbosa”, no volume colectivo *Introdução ao Pensamento Filosófico de A. Miranda Barbosa*, INCM, Lisboa, 1997, pp. 25-35.

⁷ Cfr. *Noção de Filosofia*, nas “Actas do I Congresso Nacional de Filosofia”, Braga, 1955, pp. 49-56 e *Ensaio sobre Ética*, pp. 19, 30 e 47. Note-se que Eduardo Soveral que, na segunda destas obras, procurou distinguir entre *conceito* e *noção*, sustentando que o primeiro é uma entidade Lógica que se caracteriza por possuir um conteúdo significativo preciso e próprio, ao passo que a segunda é uma “entidade gnosiológica que, no contexto da língua, polarize um conjunto mais ou menos integrado e integrável de sentidos”, esclarecendo que, na actividade cognitiva se passa sempre da noção para o conceito (p. 137) e coincidindo, assim, significativamente, com o pensamento de Leonardo Coimbra, a que tem dedicado importantes reflexões hermenêuticas, naquele seu ensaio juvenil usara ambos os termos como sinónimos.

Observe-se que Luís Araujo, discípulo de Eduardo Soveral e seu sucessor na regência da cadeira de Ética na Faculdade de Letras do Porto, de certo modo se afasta do mestre, como este se apartara de Miranda Barbosa, atribuindo um sentido profunda e radicalmente ético ao conhecimento humano e conferindo, por isso, à Antropologia e à Ética o lugar de primeiras disciplinas filosóficas, no seu livro *A Ética como pensar fundamental*, INCM, Lisboa, 1992.

Quanto a este ponto, o professor portuense não deixa de objectar ao seu antigo mestre que pretender, como ele o fizera, que a Lógica não deve admitir pressupostos gnoseológicos e querer, depois, que ela resolva o problema essencial do conhecimento é posição que defronta graves dificuldades, pois, ou tal lógica se limita a ser uma analítica dos pensamentos, esvaziados da sua essencial função gnósica, ou se completa com uma dialéctica que, tendo necessariamente de acolher princípios gnósicos que a norteiem, acabara por comprometer, irremediavelmente, aquela pretendida pureza. Acresce que aquela Lógica pura, que se pretendia ou se apresentava como independente da Gnosiologia, acabava, afinal, por impor determinadas formas ao conhecimento, como acontecia, p.e., quando afirmava que o conhecimento se efectiva no conceito e não no juízo ou quando proclamava ser a mesma a estrutura dos juízos de valor e a dos juízos de realidade ⁸.

3. Para Eduardo Soveral, na raiz do filosofar, mais do que o espanto, a admiração ou a curiosidade, encontra-se a verificação de que o mundo é algo que se nos contrapõe e que, nessa medida, se nos apresenta como problema, i.e., como o que se não enquadra no contexto dos nossos conhecimentos, convicções e procedimentos habituais.

O problema implica, assim, um *não saber*, toma corpo no *saber do não saber* ou na consciência do próprio problema e vem a constituir-se como via para um novo saber. Deste modo, o problema só adquire forma definitiva e completa quando é equacionado ou disposto em ordem a uma solução, já que é a possibilidade de solução que lhe dá sentido como problema e o torna distinto do *mistério*. Com efeito, este último situa-se fora do contexto em que surge o problema, e, como tal, não o ameaça e, embora seja susceptível de algum esclarecimento racional e possa proporcionar ao conhecimento da razão perspectivas, sugestões ou estímulos fecundos, não carece de fundamentação racional, e porque é um conhecimento revelado por Deus, e de si suficiente e encontra em si próprio e na sua origem divina fundamento bastante ⁹.

Deste modo de entender a natureza radical e originariamente

⁸ *Pensamento Luso-Brasileiro*, pp. 99-100.

⁹ *O Método Fenomenológico*, pp. 50-53 e *Ensaio sobre Ética*, pp. 11-12.

problemática da atitude filosófica decorre, por um lado, uma necessária valorização do sujeito e, por outro, o ser a Filosofia animada por uma intenção predominantemente cognoscitiva. Ao mesmo tempo, a aludida valorização do sujeito e a prioridade do problema afastam ou impedem qualquer inicial tomada de posição ontológica, conferindo prioridade à gnosiologia, que vem, assim, a preceder e a determinar a ontologia. Finalmente, se a raiz de filosofar está na consciência da dualidade eu-mundo, o problema essencial do conhecimento, que é também o problema filosófico fundamental, virá a ser o de saber ou esclarecer se o objecto intencional do conhecimento é imanente ou transcendente ao sujeito que o pensa ¹⁰.

4. Esta natureza assim atribuída à atitude filosófica explica que, para Eduardo Soveral, o *cogito* deva ser tido como o “mínimo filosófico”, noção inovadora proposta por Miranda Barbosa ¹¹, que o professor portuense expressamente acolhe, se bem que considere encerrar ela algumas dificuldades, que o mestre conimbricense ou não terá apreendido ou terá minimizado ¹².

Adverte o pensador, na senda de Miranda Barbosa, não poder ser atribuída ao *cogito* qualquer conotação existencial, quer esta se refira ao sujeito quer à existência dos próprios pensamentos, pois que, se é a exterioridade referida ao sujeito que atribui existência aos objectos pensados, será absurdo ter o sujeito por existente, do mesmo modo que, sendo o sujeito in-objectivável, quando, pela actividade reflexiva, se contempla a si próprio, será como sujeito desta auto-gnose que o eu, de forma mais radical, se reconhece e se afirma como transcendente e irreduzível a qualquer das suas objectivações parciais.

Deste modo, o *cogito* vem a situar-se, não no domínio da existência mas no plano transcendental, como já Miranda Barbosa o compreendera, atribuindo-lhe, no entanto, dimensão exclusivamente racional, o que, segundo Eduardo Soveral, o impedira de

¹⁰ *O Método*, pp. 47-50 e 163 e *Ensaio cit.*, p. 11, e *Fenomenologia e Metafísica*, II, 3. Eduardo Soveral volta aqui a afastar-se do pensamento de Miranda Barbosa, já que, para este, a imanência ou a transcendência do objecto intencional do conhecimento se reporta, não ao sujeito do conhecimento, mas ao próprio pensamento. Cfr. *A Essência do Conhecimento*, ed. cit., p. 331.

¹¹ *A Essência do Conhecimento*, ed. cit., p. 334.

considerar as duas interrogações fundamentais que aquele suscita: “Quem sou eu? O que significa pensar?”

5. Pensa o filósofo que estamos estudando que o eu deve ser concebido como um puro *ser-para-si*, onticamente vazio e ontologicamente indeterminado, que vive numa tensão trágica entre o Nada a que pode ser reduzido e o Tudo a que está aberto e a que aspira, o que revela que à nossa subjectividade é essencial a busca do Ser, a qual envolve uma inegável dimensão gnósica, pois está sempre ameaçada pela duvida, pela incerteza e pelo erro.

A subjectividade humana constitui-se a partir da *consciência actual*, de “uma íntima iluminação consubstanciada num tempo interior irreversível, de que renegadamente emerge, reunindo, num presente dinâmico”, o passado e o futuro.

A consciência actual, que constitui o centro da subjectividade, apresenta-se, a um tempo, como activa e passiva, dado que nela, simultaneamente, o eu actua e contempla, encontrando-se estas suas atitudes unidas pela reflexão, entendida como um dinamismo que reforça e amplia o contemplar.

Por outro lado, a consciência actual, porque e sempre *consciência de*, sem que, todavia, nenhum conteúdo a esgote nem preencha, de maneira definitiva, todos os seus horizontes, torna sempre patente algo que lhe é exterior, embora menor do que a sua capacidade receptiva.

O eu, ainda que situado no domínio transcendental e não no plano existencial, apresenta-se-nos como “um centro consciente de experiências e de actos, mediante os quais concebe, ajuiza, raciocina, recorda, imagina, deseja, ama, faz e desfaz, cria e destrói, decide, e se determina ontologicamente no plano ético”, inscrevendo-se todos estes actos, originariamente, na atitude gnósica radical de um ser-para-si, sendo, por isso, legitimo concluir, então, por um lado, que o ser do homem depende da verdade, pois, como escreve o filósofo, “os erros e as ilusões abrem-lhe as mil portas que dão para o Nada” e, por outro, que não só, em sua radicalidade, o eu mais não é do que sujeito gnósico, como, ainda, que

¹² *Filosofia Luso-Brasileira*, pp. 101 e segts., “O *cogito* como ponto de chegada e como ponto de partida”, §§ 17 e segts., “O realismo crítico na filosofia portuguesa contemporânea”, §§ 9 e segts.

o pensar e o conhecer se identificam, sendo uma e a mesma actividade do eu ¹³.

6. Considerando, pois, o eu como sujeito gnóstico, nele, de imediato, se nos tornarão patentes a *razão* e a *sensibilidade*, entendida, a primeira, como o dinamismo próprio do eu que separa e une, relaciona, problematiza e entifica e concebida, a segunda, como consciência aberta a uma transfinitude de objectividades fenoménicas. Paralelamente, enquanto o critério de verdade da razão e a *evidência*, o da sensibilidade e constituído pela *experiência radical*, que o método fenomenológico, que Soveral acolhe, visa alcançar, partindo da experiência espontânea.

A evidência pode ser considerada relativamente ao juízo ou aos conceitos. No primeiro caso, traduzir-se-á num vínculo tão coactivo que não pode ser negado nem posto em dúvida e tão significativo que é absurdo negá-lo.

Referida aos conceitos, a evidência pode consistir em que os conceitos que compõem o juízo são ideias de si suficientemente claras e distintas de modo que a sua articulação no juízo é tão necessária que não suscita dúvidas ou dificuldades ou reportar-se à *existência* dos objectos correspondentes aos conceitos contidos no juízo, e, neste caso, apenas nos é dado afirmar a existência do Absoluto, consequência necessária, a partir de uma solução realista do problema essencial do conhecimento, da evidência da existência do relativo.

Daí decorre, pois, que a evidência, como critério de verdade da razão, tem de limitar-se ao domínio do juízo, o que restringe, consideravelmente, o seu significado e valor gnósticos, já que os juízos indubitáveis são de natureza puramente formal, nada nos dizendo sobre o domínio das existências. Deste modo, conclui Eduardo Soveral que o problema essencial do conhecimento, nos termos em que o formulou, não é susceptível de ser solucionado recorrendo unicamente à dúvida metódica radical e ao critério de evidência que a fundamenta e a orienta, carecendo aqueles de ser associados com a *epoché* husserliana, enquanto via de acesso ao fenómeno puro ¹⁴.

¹³ *Pensamento Luso-Brasileiro*, pp. 105 e segts, “O *cogito* como ponto de chegada e como ponto de partida”, §§ 18 e segts. e “O realismo crítico”, §§ 9 e segts.

¹⁴ *Pensamento Luso-Brasileiro*, pp. 102-105 e “O realismo crítico”, §§ 15-17.

7. Este último, em sua pura e originária configuração, apresenta-se como uma aparição ou manifestação, ao *cogito*, considerado como consciência na plenitude da sua luminosidade, de algo que, em si, se não torna integralmente patente, já que fenómeno algum tem a capacidade de preencher plenamente a intencionalidade da consciência, que é, por natureza, transfinita. O fenómeno puro configura-se, assim, simultaneamente, como aparição e ocultação, como o que, ao mesmo tempo que patenteia, igualmente esconde ou oculta o mesmo que patenteia.

Tal estrutura do fenómeno puro e a sua “condição de mensageiro de algo que se oculta”¹⁵, revela-se, desde logo, quando o respectivo sentido se reporta a uma realidade material, apesar de esta, por ser quantitativa e desprovida de interioridade, parecer prestar-se a um conhecimento unívoco, abstracto e universal e, nessa medida, insusceptível de qualquer ocultação, cabendo advertir, contudo, que, porque, toda a explicação científica se funda num esquema ou num modelo de inteligibilidade, essencialmente operativo, aplicado a múltipla complexidade dos fenómenos, sempre nela haverá, latente, a possibilidade de o que patenteia ser o que, igualmente, oculta. Por outro lado, sempre que o conhecimento se defronta com o impostergável problema da origem e da ordem do universo, depara-se-lhe, inevitavelmente, uma criptografia ou um enigma que só por via hermenêutica poderá ser decifrado.

A incidível relação entre revelação e ocultação, em que aquele que patenteia é o mesmo que vela, acentua-se nos fenómenos que se reportam ao domínio da vida, caracterizado já por uma interioridade dinâmica, e tornando, por isso, mais evidente a imprescindibilidade da hermenêutica, e atinge o seu grau mais elevado relativamente aos fenómenos que remetem para a realidade espiritual do homem, em que o jogo hermenêutico apresenta a sua máxima expressão, situando-se, já, integralmente, no terreno da linguagem¹⁶.

Porque o fenómeno puro, na concreta unicidade qualitativa que o define, não é susceptível de ser recordado ou imaginado, de forma adequada, pelo sujeito finito, ainda que integrado numa abstracção tipificadora que e condição para que ele se patenteie e seja

¹⁵ *Fenomenologia e Metafísica*, II, § 6 e III, § 1.

¹⁶ *Ob. cit.*, I, §§ 8-9

retido pela consciência, unicamente em si próprio, como “aparição gratuita, na sua concreta, imediata e significativa objectividade ele anuncia um Ser que se oculta enquanto se revela”, i.e., que se apresenta, constitutivamente, como transcendente ¹⁷.

8. Por outro lado, qualquer fenómeno presente à consciência impõe que, concomitantemente, seja *representado*, pois, se assim não for, não só será impossível a comunicação como se tornará inaplicável o método cognitivo fenomenológico. Ora, sendo a linguagem a forma espontânea e global de comunicação, fenomenologia e hermenêutica confluem aqui, sem que, no entanto, possa pretender-se existir uma coincidência ou uma identificação entre a descrição e discriminação próprias da primeira e a actividade interpretativa em que a segunda se traduz, pois enquanto ali se tem em vista alcançar uma comunicação o mais objectiva e rigorosa possível, por via do *isolamento* do dado na sua singularidade hilética, aqui visa-se conseguir uma comunicação que situe o fenómeno nos seus diversos contextos de significado, mediante descrições sucessivas e irradiantes, que permitam revelar ou desvelar os seus sentidos latentes.

Observa o filósofo que, ao passo que, como acabamos de ver, na experiência dos fenómenos, a necessidade de representação e de comunicação que lhe é consubstancial implica sempre que os limites da imanência do *cogito* sejam transcendidos, o mesmo não ocorre relativamente a razão, apresentando, por isso, aqui o problema da transcendência a máxima relevância. Com efeito, à razão apenas pode proporcionar-nos conhecimentos formais e abstractos, capazes de apreender apenas entidades genéricas. Como, por outro lado, a transcendência, que é uma noção do domínio ôntico, só o é relativamente a um ente finito, imperioso será concluir que à razão não é dado anular a finitude humana, mas tão só ampliar os seus limites.

Mas se, igualmente, apenas é possível um conhecimento dos entes particulares e do ente-em-geral que os unifica, então forçoso é concluir que o conhecimento racional, ao fechar-se sobre si próprio, exclui a transcendência.

Deste modo, a transcendência configura-se como a outra face

¹⁷ Ob. cit., II, 6 e IV, 3.

da finitude do *cogito*, que, por isso, apenas é adequadamente visada na consciência e na análise da finitude.

A vivência da transfinita abertura da intencionalidade da consciência e o reconhecimento de que o fenómeno puro, simultaneamente, patenteia e oculta e de que a razão apenas pode conhecer os entes, não logrando desvendar o mistério do Ser, devera, então, levar-nos a concluir, segundo Eduardo Soveral, que não há qualquer dialéctica de mútua exclusão entre o *cogito* e a transcendência, assim como esta não deve emendar-se como *transraccional*, e acima de tudo, que “o dinamismo ontológico do *cogito* visa tendencialmente o Absoluto, nele pondo a esperança de uma progressiva plenitude”¹⁸.

9. Esta conclusão conduz a reflexão do professor portuense à necessidade de se confrontar com dois problemas de decisiva importância, o do conhecimento do outro e o do conhecimento do Absoluto, que, por mais de uma vez e com crescente acuidade, tem comparecido nos seus textos filosóficos.

Como se referiu já acima, para Eduardo Soveral, o *cogito* tem uma estrutura activa, sendo a liberdade uma sua dimensão essencial, o que parece levantar graves, senão mesmo insuperáveis dificuldades ao conhecimento do outro.

Efectivamente, é a concepção de uma liberdade alheia o que, de modo mais directo e sugestivo, nos fornece a noção do que é *outro*, do que se nos apresenta como *transcendente* e como *incognoscível*, impedindo, por isso, que a sua experiência possa configurar-se plenamente como fenómeno puro. Assim, o conhecimento do outro, ou dos outros, é algo que, de si, é sempre problemático e inconcluso, dado que a sua essencial liberdade os mantém, permanentemente, “num processo aberto e imprevisível de auto-definição”¹⁹.

Se não pode ignorar-se que toda a relação cognitiva é, de sua natureza, essencialmente objectivadora e que o outro não é objectivável e se é, igualmente, inegável que a unicidade da consciência implica que as outras consciências, encerradas, igualmente, na sua singularidade, são algo que lhe é exterior e de que não pode ter consciência, cabe não esquecer, porém, que assim como, através

¹⁸ *Ob. cit.*, V, §§ 6-14.

¹⁹ *Ensaíos sobre ética*, pp. 18-19 e *Fenomenologia e Metafísica*, V, § 16.

da reflexão, a consciência pode ter conhecimento de si mesma, é-lhe também possível alcançar um conhecimento analógico das outras consciências, com base na vivência que tem de si própria e naquilo que lhe é dado e experimenta como sendo manifestações livres dessas mesmas consciências ²⁰.

Por outro lado, deve também ter-se em conta que há um duplo campo do conhecimento que os outros nos proporcionam ou para que nos abrem. É o que acontece, por um lado, com o complexo de conhecimentos que constituem o mundo da cultura e, por outro, com o conjunto de vivências e experiências cruciais que só poderemos ter indirectamente e através de outro, como a experiência da morte, de sofrimentos, infelicidades e injustiças que ainda não padecemos, bem como “o conhecimento e a vivência imaginária de uma transfinita gama de modalidades existenciais que correm à margem do nosso destino” , concorrendo para a definição do “perfil humano” de cada um de nós ²¹.

Mas porque os outros são, igualmente, seres livres e responsáveis, poderão ser para nós, em diferentes momentos da vida, tanto conviventes fraternos e companheiros de destino, como seres indiferentes, que nos ignoram, como ainda, quando dominados pelo ódio ou pelo mal, inimigos que procuram dominar-nos, servir-se de nós ou até mesmo aniquilar-nos.

10. O mundo da intersubjectividade, em que se inscrevem as relações com o outro, implica que a liberdade, como dimensão da consciência, seja essencialmente responsável, pois sobre esta recai o dever de, intencionalmente, se definir em termos ontológicos e axiológicos e de, nos limites da sua finitude, se realizar do modo mais perfeito e pleno. Por outro lado, o contexto intersubjectivo em que a liberdade se exerce leva a que possa ser chamada a *responder*, ou seja, porque dispõe apenas de uma autonomia limitada, tem necessidade de apresentar uma justificação, a um tempo ontológica e axiológica, dando razões das suas decisões e acções em função do seu aperfeiçoamento próprio e do “aperfeiçoamento intencional da vida comunitária dos outros” ²².

²⁰ *Fenomenologia e Metafísica*, VI, § 5, C.

²¹ *Ob. cit.*, V, §§ 16-17 e *Educação e Cultura*, pp. 64-67 e 97-102.

²² *Educação e Cultura*, p. 15 e *Fenomenologia e Metafísica*, II, § 10, V § 8 e VI, § 5, E.

Adverte o filósofo que, se bem que a vontade humana seja, por natureza, capaz de negações radicais, a vontade negadora não pode considerar-se, ainda, como uma vontade verdadeiramente livre. Com efeito, Eduardo Soveral entende que, embora só a possibilidade de negar garanta ao homem a sua independência, a vontade livre, que na negação se constitui, não pode fazer uso gratuito e exclusivo da negação e que, na posse de uma vontade independente, o homem se abre para a *acção intencional*, cuja estrutura é substancialmente ética, porquanto se constitui com base numa avaliação da realidade dada e, quando ela é negativa, propõe-se modificá-la, no que se lhe apresenta como possível. Assim, o *acto ético*, enquanto acto positivamente livre, tem no seu início a autonomia de uma vontade que carece de determinar os seus próprios fins em função de uma opção fundamental, a da escolha do valor supremo, o qual devesse determinar a hierarquização dos demais valores. O comportamento ético implica, então, esta opção ética fundamental e o uso positivo da liberdade e supõe que o homem é capaz de se libertar do mal ²³.

11. Duas interrogações decisivas se deparam aqui à reflexão filosófica: a que inquire sobre a racionalidade ou o carácter racional ou racionalizável da Ética e a que se dirige ao problema das relações entre Ética e Metafísica, nomeadamente a questão de saber se tem sentido uma Ética sem fundamento metafísico e, no caso negativo, se esse fundamento carece ou não de se apoiar no Absoluto.

A primeira interrogação resulta de a noção de Ética envolver as de liberdade, dever-ser, valor e felicidade, que se afiguram como pouco susceptíveis de um tratamento racional. Observa, contudo, o filósofo que, se bem que a racionalidade nos apareça como consequência da estrutura operativa do dinamismo gnóstico dos sujeitos, não deixa, igualmente, de constituir um sistema objectivo de relações e de ser a regra básica para uma vida melhor, pelo que a racionalização do mundo pelo conhecimento e pela acção é condição de aperfeiçoamento e domínio humano desse mundo.

Ora, se a racionalidade é o conjunto condicionante de formas que orientam o conhecimento e a acção, são desta apenas condi-

²³ *Ensaio sobre Ética*, pp. 77-78, 160 e 167.

ção necessária mas não suficiente, pois o que assegura o sentido positivo da liberdade e confere carácter ético ao agir é, como vimos, o visar ele os valores, que, cabe não esquecer-lo, se inscrevem na esfera da afectividade, o que, todavia, não impede que sejam conceptualizáveis nem sequer confere aos juízos valorativos uma estrutura diferente da que é própria dos juízos de facto ²⁴.

Se é certo que a vontade se determine em função de valores, visando a sua realização no agir humano, cumpre ter presente que, em cada situação concreta com que o homem se defronta, depara-se-lhe uma pluralidade de valores susceptíveis de ser realizados, pelo que necessário se lhe torna proceder a opções, as quais implicam uma determinada hierarquia axiológica, definida com base num valor supremo, entendido como “uma apreensão pessoal do valor absoluto, realizada mediante uma opção ética fundamental, em que o homem assume, de modo radical e positivo, a sua essencial liberdade” ²⁵.

12. A noção de valor absoluto coloca-nos já no terreno da segunda daquelas interrogações éticas fundamentais, apontando, claramente, no sentido de a Ética carecer de um fundamento metafísico, que não poderá deixar de ser o Absoluto.

A noção de Absoluto envolve, para Eduardo Soveral, a de uma “realidade infinita, anterior e transcendente a todas as determinações, fonte inesgotável de todos os entes”, Hiper-Pessoa e Hiper-Consciência, Ser em-Si-para-Si, ou Sujeito que em Si mesmo É, porque a Si mesmo Se conhece e Se quer, Acto Puro criador do Homem e do mundo, que não pode deixar de, jubilosamente, coincidir eternamente consigo mesmo, de se amar e de identificar em si a Realidade e o Bem, constituindo, na sua racionalidade, o mais seguro fundamento para a determinação do valor supremo.

Retomando a lição esquecida de Cunha Seixas, filósofo de que tem sido um dos mais esclarecidos e inteligentes intérpretes, Eduardo Soveral pensa ser evidente a realidade do Absoluto, ou Deus. Com efeito, a não ser que se ponha a hipótese de que nada existe ou que os existentes foram gerados pelo Nada – hipótese comprovadamente absurda, já que, no primeiro caso, seria negada

²⁴ *Ob. cit.*, pp. 119 e segts.

²⁵ *Ob. cit.*, pp. 78-79.

no próprio acto da sua formulação, pois teria que existir quem a admitisse, enquanto que, no segundo, o Nada seria necessariamente dotado de uma potência criadora, deixando, por isso, de ser Nada, para passar a ser algum ser ou modo de ser – forçoso será admitir que, se existe o menos, existe o mais, se existe o relativo, existe o Absoluto.

Daí que ao pensador se afigurem desnecessárias e contraproducentes as tradicionalmente chamadas “provas da existência de Deus”, dado que não só a existência do Absoluto é indubitável, por evidente, como é ao ateu que incumbe dar razão do seu ateísmo e não aos crentes justificar a sua fé.

Igualmente indubitável se afigura ao filósofo a natureza do Absoluto como Acto criador de um Sujeito que consigo próprio luminosa e gloriosamente coincide, sendo, por isso, também evidente que apenas por um acto livre de criação poderia o Absoluto exceder a sua essencial plenitude.

Por outro lado, entende o autor *de Fenomenologia e Metafísica* que só um Amor excedente pode criar entes finitos destinados a participar, gratuitamente, da gloriosa plenitude do Absoluto, princípio metafísico de que decorrerá, então, o de que as criaturas chamadas a participar no Ser terão de ser-lhe necessariamente adequadas e de corresponder, em plena liberdade, ao amoroso impulso divino que as trouxe a existência. Deste modo, os entes criados autónomos e livres tem no Amor a sua lei suprema e como destino “a participação jubilosa na plenitude do Absoluto”, assim se mostrando que não só a Ética encontra na Metafísica o seu único e verdadeiro fundamento, como é no Amor e no Absoluto que se encontra o valor supremo a que toda a conduta deve estar ordenada para ter superior sentido ético.

Note-se, a concluir, que a noção de Absoluto assim desenvolvida por Eduardo Soveral não deve fazer-nos esquecer, como o filósofo mais de uma vez tem salientado, que a “douta ignorância” constitui a atitude derradeira e mais sábia de toda a filosofia, dado que o Absoluto sempre para nós permanece o *Deus Absconditus*, pois não só todas as ideias que sobre ele logramos ter são sempre necessariamente negativas, só Ele se podendo conhecer positivamente a Si mesmo, como todas as tentativas feitas para o conceber por via de comparações analógicas levadas ao infinito conduzirão, inevitavelmente, a uma infinitização negativa. Deste modo, conclui

o filósofo, o Absoluto “só poderá atingir-se mediante uma revelação progressiva e infindável cujo sentido se verificará na experiência do próprio crescimento ontológico”²⁶.

A séria reflexão filosófica de Eduardo Soveral vem, assim, a concluir-se numa metafísica criacionista fundada na ideia de Absoluto, que constitui a garantia última de uma ética personalista, e prolonga a tradição criacionista portuense de Amorim Viana, Leonardo Coimbra e Álvaro Ribeiro.

O caminho percorrido até aqui permite emendar a razão por que, para o filósofo, a gnosiologia deve ser concebida como propedêutica da ética, do mesmo passo que revela o pleno sentido da sua afirmação de que, admitida uma solução realista do problema essencial do conhecimento, a partir de uma visão transcendental do *cogito* e da análise do fenómeno puro, a gnosiologia cede o lugar à ontologia e a fenomenologia perde a sua inicial primazia a favor da hermenêutica²⁷.

António Braz Teixeira

²⁶ *Ensaos sobre Ética*, pp. 79-80, 138-139 e 148, *Pensamento Luso-Brasileiro*, pp. 165-167 e “Sobre o Criacionismo. A propósito de Leonardo Coimbra”, 1997 (inédito).

²⁷ *Fenomenologia e Metafísica*, II, § 10 e V, § 16.