

Sujeito e Ética na obra de Eduardo Abranches de Soveral

Prof. Dr. Jorge Teixeira da Cunha
(Universidade Católica Portuguesa - Porto – Portugal)
jtcunha@porto.ucp.pt

Resumo: O texto pretende apresentar o pensamento de Eduardo Abranches de Soveral (1927-2003) no que toca à experiência axiológica e ética. Esclarece a questão do conhecimento, particularmente o conhecimento dos valores éticos, o qual também necessita de regras de evidência e de superação da dúvida e do erro. Na Idade Moderna, diversos foram os caminhos para uma fundamentação metafísica do conhecimento ético como se verá. Concluiremos o percurso pela resposta à pergunta sobre o modo como o Absoluto se apresenta à experiência do sujeito, dando ao conhecimento ético o seu lugar de racionalidade crítica.

Palavras-chave: Fenomenologia; Experiência ética; Axiologia; Valor ético; Absoluto.

1. Considerações iniciais

É possível pensar a ética, para lá das objeções comuns que são sempre mais fáceis de formular do que de resolver? A ética pode ser acusada de ser um discurso heterônomo (seja heteronomia de Deus, seja a heteronomia dos outros em mim), de ser um pensamento interessado (seja o interesse do poder dos fortes, seja o ressentimento dos fracos), de ser a mistificação de desejos camuflados, de saberes residuais da tribo, de ser um investimento inútil, pois as coisas são o que são e a liberdade a mais perigosa das quimeras. A vida é feita de regras de etiqueta, de higiene, de boa convivência e de lei jurídicas fundadas pela sociedade e nada mais é preciso. E, no entanto, a ética está sempre aí à espera de um recomeço.

Neste texto, vamos olhar a obra de um pensador portuense e luso-brasileiro que tem um relevante percurso neste domínio: Eduardo Abranches de Soveral (1927-2003). Como filósofo, resolveu recomeçar a ética, nas condições em que lhe foi dado viver, que foram de grande turbulência social e cultural. Como bom fenomenólogo, pensou-a como quem volta ao princípio e pergunta: como acontece a experiência axiológica no sujeito, para lá de tudo aquilo que parasita a vivência e o discurso?

É a sua obra que vamos percorrer, restringindo a pesquisa a uma ética fundamental, sem passar às normas de uma moral daí decorrente, nem à sabedoria prática que ensina a decidir aqui e agora.

O título “sujeito e ética” insinua, desde logo um caminho. Quem fala de “ética” refere, de forma muito geral, a regulação espontânea de si e o ordenamento responsável do mundo. Por isso, não pode deixar de atribuir um papel ao “sujeito” da ação e do discurso. O sujeito, seja visto enquanto ser que se autodetermina responsabilmente, seja visto como a sociedade que projecta o

bom, o legal, o lícito, não pode deixar de ter um lugar preponderante. Sem sujeito não há ação intencional. Mais do que no passado, impõe-se hoje começar pelo sujeito. Se olharmos o pensamento ético de Aristóteles, o lugar do sujeito é pensado de um modo muito discreto, pois a ordem do mundo como que se sobrepõe ao seu agir; se olharmos Tomás de Aquino, o lugar do sujeito é muito diferente, pois é colocado num lugar mais central em relação à ordem do mundo criado. Porém, o gênio moderno tem no sujeito o lugar da realidade e, por isso, ocorre concentrar-se nele.

2. Sujeito e ética

Eduardo Abranches de Soveral formulou o seu pensamento dentro do horizonte da fenomenologia, caminho que desenvolveu desde a sua primeira obra de filosofia. Um autor como Selvino Malfatti considera que Eduardo Soveral segue, na sua ética, a fenomenologia husserliana como método, mas que, no que toca ao conteúdo da mesma ética, acaba coincidindo, entre outras, com as conclusões da moral cristã (MALFATTI, 2013, p. 220). Quanto a nós, esta distinção não parece pertinente. Em ética, o caminho e a conclusão estão interdependentes e nunca podem estar separados. A fenomenologia, enquanto sistema filosófico, não supõe umas conclusões éticas pré-definidas nem pode prescindir delas.

Ora, o método fenomenológico é conhecido pela sua focalização no sujeito, perguntando por aquilo que experiencia o sujeito, ou naquilo que se vive no sujeito. O fenômeno, palavra central deste horizonte, de fato, refere o que aparece na consciência, antes de se interrogar sobre aquilo que acontece objetivamente, se é que esta última parte do problema tem sentido. Mas a questão não foi sempre colocada deste modo. Com efeito, a ética antiga e medieval pensava-se como a descrição de um grande projeto que dava sentido ao mundo, um projeto, geralmente, compartilhado pela quase totalidade dos indivíduos de uma sociedade. Porém, desde o início do mundo moderno, deixou de ser assim. O conhecimento, tal como é pensado pelos modernos, seja o conhecimento geral como o conhecimento moral, é algo que tem a sua fonte e o seu centro na subjetividade. Vamos ver, brevemente, como Eduardo Soveral coloca esta questão.

Num estudo de 1967 (SOVERAL, 1993, p. 11) vai analisar este problema do conhecimento do outro e suas dificuldades. Mesmo sem levar este assunto muito longe, interessa-nos captar o seu conteúdo voltado para o conhecer como o saborear o valor, isto é como ética fenomenológica. A tarefa de conhecer é expressa da melhor maneira pela visão (mais do que pelo ouvido ou o tato), sentido mais conforme com o carácter intencional da consciência. Existe na consciência, outro nome do sujeito, uma apetência, palavra que exprime a devotação do sujeito ao que lhe é dado e que

busca com paixão. Claro que este processo espontâneo é, rapidamente, experimentado como perdição e confusão, tal é a mole de objetos que se oferecem à espontânea experiência humana. Esta experiência pode ser descrita em termos de risco. A consciência busca o Ser e corre o risco de encontrar a perdição e o Nada. Pode contentar-se com as aparências e falhar a realidade, pode errar e falhar a realidade. Este é o problema do conhecimento que se reveste de uma dimensão de responsabilidade mais evidente. O Ser, o Nada, o erro colocam-nos, até certo ponto, dentro da dimensão responsável do conhecimento. Notemos que a possibilidade do erro é algo de importância enorme, nesta teoria fenomenológica do conhecimento. Não basta distinguir entre verdade e falsidade dos conhecimentos. É necessário concentrar-se sobre a possibilidade do erro, pois, mais do que a falsidade, é este que pode encaminhar o sujeito para o absurdo e o Nada. O conhecimento, por isso, mais do que o problema clássico de uma relação sujeito-objeto, é uma questão de autenticidade ou inautenticidade da vivência do sujeito. A primeira conduz ao Ser e reconhece o encontro do Absoluto; a segunda conduz ao Nada e ao absurdo.

Aqui chegados, temos uma consequência extremamente importante em todo o edifício: Eduardo Soveral pensa que a gnosiologia não é propedêutica da ontologia ou da antropologia, como pensava o seu mestre Arnaldo Miranda Barbosa, mas é, precisamente, propedêutica de uma ética (Soveral, 1993, p.19). No sentido que nos movemos, talvez possamos dizer que conhecer bem, separando vivência autêntica e erro e ilusão, são já parte de uma ética.

3. A dimensão ética do conhecimento

Não há dúvida de que Eduardo Soveral pressupõe que a filosofia é um exercício prático, quer dizer, que visa guiar a liberdade humana na gestão responsável do mundo, através do desenvolvimento de uma sensibilidade subjectiva ao autêntico, ou ao falso, valor ético. Mas como descreve ele o sujeito deste exercício prático? Como pensador moderno que é, ele coloca o sujeito no centro do conhecimento, tanto do conhecimento teórico como do conhecimento prático. Vamos ver como Eduardo Soveral expõe este assunto, em páginas de rara densidade.

A primeira característica do sujeito que conhece e que age é a sua racionalidade. Ele escreve: “a dimensão universal da racionalidade revela-se, a cada um, pela coatividade do juízo evidente” (Soveral, 1993, p. 127). A subjetividade constitui-se, pois, na base da racionalidade. O sujeito está no centro, mas esta centralidade é condicionada pela determinação da razão. Quanto a este ponto, ele aproxima-se do modelo cartesiano e do modelo kantiano. O nosso autor tem, de imediato, a preocupação de mostrar que não se trata de uma subjetividade solipsista. A racionalidade que

constitui o sujeito é comum a todos os outros sujeitos. O juízo é uma coatividade; a racionalidade é um caminho universalizante. A universalidade realiza a unidade de todos os sujeitos que dela participam (Soveral, 1993, p. 127). É uma característica da comunidade de todos os sujeitos que compartilham um juízo evidente. Mas essa universalidade é também uma promessa de futuro. De fato, somente o juízo que superou toda a dúvida pode ser o ponto de encontro de todos os sujeitos.

A segunda característica do sujeito é a consciência. Ao contrário da primeira, que é evidente, esta “tem uma característica paradoxal: é a raiz da *unidade* de cada sujeito mas é também, por isso mesmo, algo que tem de atribuir-se, analogicamente, a todos os outros. A consciência de cada um é intransferível e inviolável; mas está também aberta a todas as formas intersubjetivas de participação” (SOVERAL, 1993, p. 127). A universalidade desta segunda característica, a consciência, é “problemática”, ao contrário da primeira que é “direta, límpida e irrecusável”.

A universalidade do juízo evidente que constitui e unifica todos os sujeitos possíveis precisa de uma ulterior explicação. Ela apóia-se “em última análise, em dois atos distintos: um é *positivo* e do foro da vontade; o outro, *negativo*, respeita à capacidade de imaginar e conceptualizar. Eu *não posso deixar de aceitar* o vínculo judicativo necessário; e também *não posso* ‘conceber’ a negação do que nele se afirma” (SOVERAL, 1993, p. 128). Por isso, nota o nosso autor, as consequências deste exercício são diversas para o sujeito: no primeiro caso, não pode usar a sua liberdade interior para recusar a determinação da razão. No segundo, verifica que a negação é infrutífera, bloqueia qualquer dialéctica e paralisa a imaginação.

Eduardo Soveral insiste muito nesta estrutura originária da subjetividade. Ela é feita de individualidade e intersubjetividade e de vontade e inteligência. Ele pretende superar as deficiências do modelo cartesiano do sujeito que não evitou o solipsismo e o voluntarismo. De fato, o “não poder querer” que o juízo evidente seja universal corta a possibilidade da queda nesses dois defeitos da subjetividade. Se bem entendemos o ponto de vista do nosso autor, ele afirma que este “não poder” apenas bloqueia o voluntarismo, enquanto tentativa de autoposição inadequada do sujeito, mas não a liberdade interior que constitui o mais típico da subjetividade ética. Por outro lado, o não poder querer que o juízo evidente seja universal corta também toda a tentação de não admitir a racionalidade do outro sujeito, que, por sua vez, partilha comigo a evidência do juízo indubitável.

Esta constituição do sujeito ético como vontade e como racionalidade (inteligência) ainda carece de uma explicação ulterior. Se em Deus, o sujeito absoluto, a vontade e a racionalidade não existem em conflito, o mesmo não sucede no sujeito humano, dividido em o ser-para-si e ser-em-si. Por isso, o ser humano, para ser “sujeito” necessita da lógica que normativiza os discursos

subjetivos e, em seguida, culmina no supremo ato ontológico da sua identificação como indivíduo. Por esse caminho, o ser humano chega a uma integração existencial consigo próprio. Os conflitos das duas faculdades tem uma dupla origem: no querer trocar o Ser pelo Nada; no erro que ilude o sujeito e leva a tomar por verídico um fenômeno ilusório que, em vez de o levar ao Ser, o leva por um caminho que não conduz a parte nenhuma. E aqui se mostra, de novo, a necessidade de uma coatividade como meio de chegar ao juízo evidente, o qual possibilita o desmascarar de uma subjetividade delirante, sem perder a dignidade da vontade e da consciência intocável do ser humano livre.

A origem da subjetividade ética é, pois, a base de uma racionalização modesta do mundo. Não no sentido de um iluminismo galopante, mas no sentido de uma razão compartilhada e cordial. Ao contrário da razão iluminista, que separa e gera dominação e violência, a subjetividade que se olha por este caminho é fonte de paz e de comunicação, de reconhecimento entre todos os seres racionais, isto é, de todos os seres humanos.

Concluindo este ponto, podemos dizer que, ao contrário do mundo antigo e medieval, o sujeito moderno ganha um lugar central no discurso ético. No mundo clássico e no mundo cristão, a subjetividade assentava no conhecimento e reconhecimento da sua dignidade precedente, dada pela natureza ou dada pelo divino. Ao sujeito competia submeter-se, pela sua razão e pela sua vontade, a uma ordem preexistente e tomar consciência de uma voz que o precedia. Desde o começo da modernidade, o sujeito constitui-se com um maior sentido da sua valia e da sua tarefa de fundar a ordem do mundo. Isso, porém, sem esquecer que, nos melhores cultores da filosofia, como é o caso de Eduardo Soveral, essa fundação supõe uma determinação originária pela razão comunicante e assente numa vontade livre mas respeitadora da evidência.

Mas vamos continuar.

4. A evidência do juízo axiológico

O pensamento de Eduardo Soveral sobre a questão do valor, nomeadamente do valor ético, é um caminho trabalhado. Ele próprio confessa que pensou e defendeu a dificuldade de lhes dar um tratamento racional e lógico (SOVERAL, 1993, p. 146). Porém, a sua posição filosófica evoluiu, em confronto com a posição de Kant e a de Max Scheler. Como é sabido, o primeiro partiu de uma desconsideração da questão dos bens e dos fins como matéria empírica, relativa e, por conseguinte, não passível de universalização, pelo menos antes de ser reduzida à formalidade. Porém, no âmbito da “Crítica da Faculdade Judicativa”, Kant acaba por reconhecer-lhes uma estrutura lógica própria.

Por sua vez, M. Scheler considera que os valores, sendo apreendidos por uma intuição a priori, garantem a universalidade e necessidade da ética e podem ser visados pela consciência transcendental de uma forma mais radical que o próprio conhecimento. A posição de Soveral vai definir-se, de uma forma bem original, para lá destas posições extremas.

Ele parte da verificação, bem fenomenológica, de que a afetividade, onde se situam os valores, é uma área de profunda revelação do ôntico no sujeito. “O que e dá prazer ou dor vale ou não vale, por si mesmo, em termos absolutos, na sua área própria. E *valer* significa aqui ter (ou não ter) o estatuto do que propriamente participa do Ser e brilha por sobre o Nada” (Soveral, 1993, p. 147). O valor tem, pois, a qualidade de uma aparição originária do real, sem mediação discursiva. Soveral usa, para a aplicar ao sujeito humano, a analogia com o sujeito absoluto, o “Ser-em-Si-e-para-Si” que é autocriador, se ama a si mesmo e se compraz naturalmente a si mesmo. O ser humano, mesmo estando longe do absoluto, mas tendo a qualidade de criatura, tem também a possibilidade de saborear a vida como uma dádiva e um espanto com o seu quê de originário. Pode negá-la, como frequentemente acontece, e construir-se na direção do Nada, mas pode aceitá-la e construir-se na direção do Ser. Esta possibilidade não lhe pode ser tirada. Em concreto, esta possibilidade desdobra-se como desejo da vida originária ou como afirmação desorbitada de uma autonomia que se recusa a admitir o limite. Como quer que seja, a experiência dos valores tem uma “consistência ôntica” e dá a viver ao sujeito algo do “em si”. Esta é a sua afirmação principal, de resto em sintonia com o pensamento fenomenológico. Ele não ignora que esta experiência valorativa pode desviar-se para a zona da ilusão e da perversão. Mas ele vê nisso uma manifestação da bipolaridade dos valores.

O desejo humano, a mais originária manifestação do sujeito, é para entender neste contexto afetivo e axiológico.

O filósofo português segue, neste ponto, um caminho bem interessante, distanciando-se tanto da tradição cartesiana, como do ponto de vista de Freud, ainda atual no tempo em que escreveu o texto que estamos a seguir (1988). Ora, para o nosso autor, tanto Descartes como Freud, ambos com o intuito de assegurar a liberdade humana, criticaram o desejo, anulando a sua característica axiológica e afetiva. Por isso, o caminho que propõe, muito sensatamente, a nosso ver, é o de encarar o desejo e de o reabilitar como manifestação genuína do sujeito, tendo em conta “toda a (sua) capacidade de autorrevelação afetiva e de dinamismo positivamente orientado para os vários valores” (SOVERAL, 1993, p. 149). Como se passa isto?

Soveral demarca-se da ideia de M. Scheler, segundo a qual, existe uma experiência

axiológica *a priori*, ou seja, anterior a toda a fruição do valor e à ação concretizadora da bondade. Para ele, toda a experiência é *a posteriori*, pois exige a aceitação do dado ou o ter lugar de um ato. “O que defendemos é que existe, na indigência ôntica da nossa subjetividade, uma personalidade embrionária marcada por uma sensibilidade axiológica própria. Nela se expressou e se conserva o mais original delineamento do ato que nos criou” (SOVERAL, 1993, p. 149). A sensibilidade axiológica originária manifesta-se no desejo humano, esse conjunto de dinamismos psicofisiológicos decorrentes dela e por ela orientados, mesmo que seja confusamente. É sabido como, em vista desta ambiguidade do desejo, Descartes e, sobretudo, Freud propuseram um caminho de desconfiança em relação aos estados afetivos de prazer e dor a aos desejos concretos. Não vamos analisar em pormenor este assunto. Mas vamos segui-lo na afirmação central segundo a qual o desejo humano é um vestígio real, mesmo confuso e perdido, da emergência do mundo axiológico no sujeito. Eis as suas palavras: “Sabedores de que a inocência dos nossos desejos se perdeu, e que as máscaras que usam nos falsificam e tiranizam, não mais se justifica que os enfrentemos como inimigos a silenciar ou a sublimar. Teremos antes que os restituir à sua pureza originária, que antecipadamente sabemos ser a fonte de uma alegria e de uma paz definitivas, porque nenhum preço pagaram ao Mal” (SOVERAL, 1993, p. 150). O ser humano não é “naturalmente” bom, segundo a ideia individualista de Rousseau. Mas, para o nosso autor, é “originariamente” vocacionado para a plenitude e prometido à felicidade. Ora o caminho filosófico da reflexão axiológica tem por missão guiar o ser humano para esse objetivo.

Antes de prosseguirmos, assinalemos ainda um aspecto interessante, a nosso ver. É que, mesmo ligeiramente em contrassenso, alguns pontos das teorias freudianas que fizeram o mapeamento dos caminhos para a realização existencial do sujeito ganham um sentido. É o caso, principalmente, da ideia de que a realização do sujeito depende de atos constitutivos de que não temos a autoria. Com efeito, Freud defende a necessidade do analista para a superação da neurose. Soveral, por sua vez, aplica esta necessidade ao seu pensamento criacionista e vê aí a admissão gratuita do lugar da transcendência necessária na tarefa do sujeito chegar a si mesmo na liberdade.

5. Ética e metafísica

A questão de formular uma ética, baseada na vivência do sujeito e não numa ordem heterônoma, levanta problemas suplementares, quanto ao seu fundamento e quanto à sua verdade. Se, durante séculos, na Europa cristã, houve a autoridade de um absoluto evidente para todos, esta autoridade deixou de ser significativa nos inícios da Idade Moderna. Conseqüentemente, coloca-se o

problema de como validar a vivência do sujeito que não era já religioso e não tinha o fundamento das evidências éticas compartilhadas. Eduardo Soveral analisa esta questão num texto sobre ética e metafísica (Soveral, 1993, p. 45-61).

Foi Descartes quem primeiro transferiu para a responsabilidade única do sujeito a tarefa de garantir o juízo evidente pela luz da sua razão. Mas como a evidência da dúvida é manifesta e como a superação da dúvida pode levar tempo, temos um problema. É que o sujeito e a sociedade têm urgência em se autodeterminar, se não for para impor o bem, pelo menos para proibir o mal e aplicar penas ao crime. Como fazer então? Eduardo Soveral observa como se dá em Descartes uma separação temporal e existencial entre o juízo de valor imediato e o juízo definitivo. Por outras palavras, Descartes procede à justificação provisória de uma moral, mas deixa adiado um juízo metafísico. Por isso, a ética cartesiana padece de uma espécie de divisão: necessita de produzir um juízo moral imediato e útil (moral provisória), sendo que o recurso a uma metafísica pode esperar até à superação da dúvida. Note-se que a metafísica cartesiana é caracterizada pelo seu fideísmo teológico e pela confiança um pouco ingênua no senso comum e nos elementos culturais vigentes.

Outro é o ponto de vista de John Locke que também é objeto da atenção do nosso autor. Partindo da impossibilidade das ideias inatas, o filósofo inglês concebe o conhecimento na base das sensações, interna e externa, do sujeito. Quanto a uma metafísica, ela é impossível por três razões: porque o conhecimento humano não pode chegar à essência substantiva da realidade; quando muito, a razão humana pode conhecer a Deus e chegar a fundar as regras do agir; as coisas do mundo podem ser conhecidas, mas em ordem ao seu manuseamento e utilização eficiente. Não sendo possível uma metafísica em sentido forte, sendo apenas possível a demonstração da existência de Deus, mas não as suas qualidades, fica assim, por defeito, fundado um mundo de tolerância religiosa e uma sociedade devotada ao cultivo das virtudes cívicas da cidadania e das profissões individuais, em suma, uma ordem destinada a favorecer o bem comum. Este contexto débil pressupõe um fideísmo metafísico e uma renúncia a ideias robustas do mundo das crenças e dos grandes princípios. O mesmo caminho seguiu Locke quando à ética política: conciliou o jusnaturalismo com o individualismo e contratualismo, colocando, por este caminho, as bases de uma sociedade pluralista.

Este emergir do mundo moderno, que Soveral analisa com precisão, não é certamente o mundo moral como o desejaria. Mas vejamos outro tipo de relação de ética e metafísica. Neste caso o contexto originado pela ciência experimental moderna.

Ele observa o pensamento de Bacon e de Galileu. Foi primeiro que pensou o mundo a partir

das causas eficientes, observando e conhecendo por via experimental um mundo que não era para ser contemplado, como antes, mas para ser transformado. Galileu aplicou ao conhecimento do mundo o caminho da física matemática, um olhar baseado apenas na quantidade e dedicado a elaborar uma imagem do mundo para lá das ilusões comprovadas da observação espontânea. As consequências culturais não se fizeram esperar. A velha análise qualitativa do mundo foi substituída pela comprovação experimental. Porém, a ideia mecanicista, racionalista e otimista cartesiana não conseguiu impor-se, pois a experimentação punha em causa diversas conclusões espectáveis por esse racionalismo mecanicista (por exemplo, o movimento dos corpos que se mostra não uniforme). Por isso, a imagem do mundo produziu-se a partir de uma setorização (tudo se passa como se tal regra devesse vigorar...). Não sendo possível um conhecimento metafísico da realidade, a razão metamorfoseou-se em técnica e operativa, e em lúdica e estética. O conhecimento deixou de se ocupar de um visão substantiva do real. Para lá disso, pôs em causa a antiga visão qualitativa de origem aristotélica ou bíblica. Isto foi origem de diversos problemas para os quais o instrumental teórico não tinha ainda solução.

Num tal contexto, a ética teve de se pensar de novo. A imagem do mundo que resultava era de molde a chegar apenas a uma antropologia naturalista, sem qualquer possibilidade de fundar a transcendência divina e a evidência racional. Soveral nota que este contexto mental não era novo no mundo, pois já Aristóteles e Epicuro tinham tido necessidade de sobreviver num contexto semelhante. A ética constitui-se como uma espécie de resistência ao nivelamento pela regra da matéria e tende a privilegiar as virtudes que mostram a originalidade do ser humano: a coragem, a resistência, a heroicidade, o voluntarismo (SOVERAL, 1993, p. 55). Claro que o nosso autor não deixa de aludir ao caminho kantiano que, perante a impossibilidade de uma visão racional da natureza e da história, fundou a ética na autonomia humana e num contexto formal. Ele não deixa de observar, com muita pertinência que apenas a linha cartesiana de pensamento se preocupou com a necessidade de elaborar uma visão metafísica do mundo com base na ciência. Descartes não o conseguiu, pois reduziu a física à geometria, professou um dualismo e um voluntarismo que chegou a uma “doutrina de duas verdades eternas”. Mas houve outros que lá chegaram, como foi o caso de Spinoza e Leibniz, cuja influência é muito grande na filosofia portuguesa do séc. XIX.

6. O valor Absoluto

Uma fundamentação metafísica da eticidade não é possível pela via tradicional. Porém, a experiência do sujeito não pode deixar de colocar esta questão: a experiência axiológica dá a viver

um incondicional à condição humana? Esse incondicionado é separado (absoluto) ou pode ser sentido e conhecido racionalmente pelo sujeito? Num texto muito denso de 1983, “Para uma fenomenologia da esperança”, Eduardo Soveral vai abalçar-se a este problema (SOVERAL, 1993, p. 73-82).

Começa por uma fina analítica existencial que observa a precariedade do existir do sujeito. Todo o ser humano se encontra a viver conscientemente a partir de um certo momento. Aí começa a memória. Mas todo o sujeito se esforça por remontar aquém desse momento inicial, situado nos confins. Mas esse regresso é racionalmente impossível. A origem do ser pessoal perde-se na noite, uma noite que tanto se apresenta como ameaçadora como maternal. A origem do ser concreto mostra, pois como uma dádiva gratuita. Ninguém pode dizer que é o autor de si próprio. Encontra-se a viver sem poder remontar à sua origem nunca recuperável. “Caminhamos sobre o Nada, tão miraculosamente como caminhamos sobre as águas” (Soveral, 1993, p. 73). Mas, olhando bem, o mesmo se passa com o futuro: ninguém pode garantir estar vivo no momento seguinte do tempo. Aqui radica aquilo que Soveral chama esperança, o último ponto de apoio do existência. Mas ele vai mais além.

A experiência do conhecimento mostra o sujeito situado na luz, metáfora da sua espiritualidade incarnada. Mas mostra-o também como sombra, ou como noite, que tanto pode ser metáfora do Não-ser, como do viver inconsciente. Esta ambiguidade radica na dualidade sujeito-objeto, a mais imediata das concretizações da subjetividade. É o conhecimento das coisas, conhecimento objetivado, que engloba o próprio sujeito.

Mas o conhecimento tem de ir mais longe: ao conhecimento do “dado” é necessário ajuntar o conhecimento do “revelado” que já não se configura como “eu-isto”, mas como “eu-tu, nós-ele, eu-vós”. Este novo grau do conhecimento possibilita uma nova modalidade não coisificada da objetivação. Neste contexto, o sujeito humano experimenta-se como um “ser-para-si” em trânsito progressivo para o “ser-em-si-para-si”, o absoluto, pressentido e desejado na experiência do conhecimento revelado. Claro que esta experiência coloca problemas críticos agudos, para não se perder na inautenticidade. Porém, a passagem do conhecimento objetivante a este conhecimento revelado é, para o nosso autor, parafraseando Ortega y Gasset, “o tema do nosso tempo” (SOVERAL, 1993, 76). Trata da superação da cisão aparente entre conhecimento científico-técnico e o conhecimento filosófico-metafísico.

Aqui se joga a última fronteira: o começo verdadeiro da ética. Tanto na aceitação como na recusa do obscuro “ser-em-si”, oposto ao Não-Ser, se dá um começo da atitude ética que faz

experimental, para lá do ser-dado, o “ser-possível-valioso”. Esta é uma nova dimensão ôntica, a dimensão do bem e do mal. Esta apreensão tanto pode ser de serena aceitação, como de recusa e de protesto. Com efeito a recusa do “ser-em-si”, a opção pela morte e pelo Nada, mostra a liberdade, sob a fora de grandeza trágica. Mas, mesmo quando nega, a vontade já se situa no contexto da liberdade independente e autônoma. “Uma vez na posse difícil de uma vontade independente, o homem vê abrir-se diante de si um campo de atuação *sui generis*: o campo de uma *ação intencional*” (SOVERAL, 1993, p. 77).

É a outra face do conhecimento. Ao conhecimento retrospectivo das ciências, ocorre antepor outro: conhecimento prospectivo da ética, aquele que introduz a novidade, na medida do *possível*, na realidade dada. Soveral propõe que a ação intencional se distribua por quatro planos: o plano do ser-dado; o plano do ser-possível; o plano do ser-possível-valioso; o plano do ser-possível-valioso-realizável (SOVERAL, 1993, p. 78). A ética é nome da vontade que imprime no mundo o fim sensato e moralmente bom. Não uma ação imaginária, ideológica, voluntarista, mas precisamente a ação que configura o *dado*, pressupondo que *deve* ser consumado.

Aqui seguir-se-ia uma descrição da experiência axiológica. O valor é o nome da atração que a realidade prospectiva exerce sobre a vontade humana. Estes valores pressupõem uma hierarquia, ao cimo da qual se encontra um valor absoluto que se impõe à opção ética fundamental do sujeito. Este valor absoluto exige alguma explicação: “ato livre e onnipotente, o Ser não pode deixar de coincidir jubilosamente consigo mesmo, de se amar, ou seja, de identificar, em si, a Realidade e o Bem” (SOVERAL, 1993, p. 80). Este valor absoluto vem à experiência do sujeito? De que modo? A resposta é complexa. Para responder, Soveral dá o exemplo da suave loucura poética de André Breton, que batia às portas das casas de Paris, perguntando se lá morava Nadjia, a mulher inventada pelo desmedido desejo do seu coração. Esta é uma descrição possível, metafórica, da experiência do valor absoluto. De certo modo, todo o ato livre, toda a nobreza de alma, é um ato de amor à perfeição do Ser e um passo incoativo na sua realização concreta. O amor, todo o amor, é um anúncio e uma vivência antecipada, mas real, do valor absoluto. Mesmo nas suas perversões, anseia obscuramente pela perfeição. A mediocridade, a necrofilia, a revolta, o fanatismo, o utopismo são outros tantos degraus da santidade que é outro nome do amor benevolente e desinteressado que inova o nosso mundo e introduz messianicamente o bem, no obscuro quotidiano evidente do mal.

Se bem entendemos o ponto de vista do nosso autor, a ação ética é o nível ôntico mais elevado da realidade. Na experiência do sujeito, descrita em toda a sua amplitude, está patente este dado: a realidade do mundo, para chegar à sua verdade, supõe a liberdade do ser humano, supõe a

reciprocidade das liberdades que se reúnem para realizar o bem. O bem é o possível, *possível* não no sentido de uma eventualidade prescindível, mas no sentido de uma esperança eternamente oferecida à história da liberdade. A liberdade é o Ser e o Ser é a liberdade.

7. Considerações finais

O pensamento axiológico e ético de Eduardo Soveral apresenta virtualidades evidentes. Entre essas ocorre destacar, em nosso entender, a sua racionalidade abrangente, o seu enraizamento existencial, a sua pertinência social. No primeiro caso, tem a vantagem de mostrar a pertinência lógica e gnosiológica do juízo ético, superando as objecções antigas e recentes sobre as incapacidades da racionalidade para iluminar o fenômeno moral para guiar a liberdade. Quanto ao segundo ponto, o pensamento de Soveral mostra a proximidade da ética na condução e validação do bem, como dinamismo realizador e beatificante da pessoa, para lá do formalismo abstrato. Quanto ao terceiro ponto, o pensamento exposto mostra com valentia a importância da ética como guia da vida social, propondo e criticando os contextos com os olhos na justiça.

Não é justo deixar de assinalar um fator que merece certamente uma reflexão posterior. Eduardo Soveral viveu no contexto do Estado Novo português da ditadura brasileira. Teve a sua ética virtualidades para intervir civicamente nesses contextos de tanta ambiguidade? Para não fazer um juízo injusto, preferimos deixar este ponto para uma nova ocasião.

Referências:

SOVERAL, Eduardo Abranches de. *Ensaio sobre ética*, Lisboa: IN-CM, 1993.

_____. *O método fenomenológico. Ensaio para a determinação do seu valor filosófico*. Porto, 1965.

_____. *Imaginação e finitude e outros ensaios*. Lisboa: IN-CM, 1999.

_____. *Fenomenologia e metafísica*. Porto: FLUP, 1997.

MALFATTI, Selvino. *A ética fenomenológica de Eduardo Abranches Soveral*, in *Estudos Filosóficos* 11 (2013) 220-238.

BRAZ TEIXEIRA, António. Fenomenologia e metafísica: as posições filosóficas de Eduardo Abranches de Soveral, in *Diálogos e perfis*. Lisboa: Europress, p. 267-282, 2006.

_____. Gnosiologia e ontologia no pensamento de Eduardo Abranches de Soveral, in *A experiência reflexiva. Estudos sobre o pensamento luso-brasileiro*, Sintra: Zéfiro, p. 185-194, 2009.

VELEZ RODRIGUES, Ricardo. A epistemologia em Eduardo Soveral, in *Anais do 3º Encontro Nacional de Professores e Pesquisadores de Filosofia Brasileira*, Londrina, p. 55-74, 1994.

CANTISTA, M. J., A pessoa e a obra de Eduardo de Soveral, in *O pensamento galaico-luso-brasileiro. Actas do I Congresso Internacional CEPP*, Lisboa: IN-CM, v. 1, 609-632, 2009.

MARTINS, M. M. Brito. Eduardo Abranches de Soveral: alguns apontamentos sobre a escola fenomenológica portuguesa, in *O movimento fenomenológico em Portugal e no Brasil*, Sintra: Zéfiro, p. 71-80, 2010.

_____. Eduardo Soveral: algumas ideias sobre as “análises gnosiológicas”, in *Cultura. Revista de história e teoria das ideias* 29, p. 135-142, 2012.

_____. Reflexão em torno de “Pascal filósofo cristão”, in *Eduardo Abranches de Soveral. O pensador, o filósofo, o humanista*, Sintra: Zéfiro, p. 225-235 2009.

Subject and Ethics in the Work of Eduardo Abranches de Soveral

Abstract: The text aims to present the thought of Eduardo Abranches Soveral (1927-2003) with regard to the axiological experience and ethics. It clarifies the issue of knowledge, particularly knowledge of ethical values, which also needs rules of evidence and the overcoming of doubt and error. In the modern age, many were the ways for a metaphysical foundation of ethical knowledge as will. We will conclude the course by answering the question of how the Absolute presents the experience of the subject, giving the ethical knowledge of their place of critical rationality.

Keywords: Phenomenology; Ethical experience; Axiology; Ethical value; Absolute.

Data de registro: 07/07/2014

Data de aceite: 03/09/2014