

## A OBRA E A EVOLUÇÃO FILOSÓFICA DE EDUARDO SOVERAL

Eduardo (Silvério Abranches de) Soveral nasceu em Mangualde, Beira Alta, em 1927. Coursou filosofia na Universidade de Coimbra, onde foi discípulo de Miranda Barbosa (1916-1973), um dos continuadores do estudo da fenomenologia introduzido por Joaquim de Carvalho (1892-2958). Pertenceu ao corpo diplomático na década de cinquenta tendo se decidido, no decénio seguinte, pela carreira universitária. Concluiu o doutorado em 1965, na Universidade do Porto, com a tese assim intitulada: *O método fenomenológico. Estudo para a determinação de seu valor filosófico. I – O valor do método para a filosofia* (1965). Desde então Soveral separa o método fenomenológico da filosofia husserliana. Ingressou no Corpo Docente da Universidade do Porto onde foi coordenador do Curso de Filosofia, professor catedrático e organizador da Pós-Graduação em filosofia.

Estava destinado, como é de praxe na universidade europeia, a especializar-se em Filosofia Moderna e Contemporânea. Escreveu um livro bem-sucedido sobre Pascal (*Pascal – filósofo cristão, 1968*) e traduziu o *Ensaio sobre o entendimento humano*, de Locke.<sup>1</sup> Nessa altura desabou sobre Portugal a revolução anti-sala-

---

<sup>1</sup> A publicação dessa tradução acabou obstada pelos governos saídos do movimento de 25 de abril de 1974. A radicalização nessa matéria chegou a tal ponto que o estudo da filosofia na Faculdade de Letras da Universidade Clássica de Lisboa, foi limitado a Lenine, não se poupando sequer a Hegel. De modo que as discriminações em relação a Locke não devem provocar nenhum espanto. Soveral entretanto soube tirar partido do seu convívio com o filósofo inglês, com vistas à mencionada tradução, como se pode ver do magnífico ensaio intitulado «O problema das influências de Locke e de Hume em Kant». (*Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, Abril-Junho, 1977).

zarista, logo submetida à hegemonia dos comunistas, cujo ressentimento manifestou-se abertamente no ódio à cultura e ao saber. Mesmo sendo apenas docente de filosofia, sem militância política, Soveral não suportou o clima de intolerância e perseguição mesquinha, emigrando para o Brasil. Permaneceu entre nós cerca de dez anos, quando teve a oportunidade de debruçar-se sobre as filosofias brasileira e portuguesa, dando-se conta de que neste segmento da cultura filosófica havia temas interessantíssimos a debater. Data deste período o início de ensaística fecunda e criativa, que vem sendo sistematizada para publicação em livros.

### **Ordenamento da Temática Moderna**

Soveral procedeu a certo ordenamento da temática moderna e tem-se detido na análise de cada um de seus aspectos. Resumidamente, a temática em apreço seria: GNOSEOLÓGICA, abrangendo a inquirição sobre a natureza humana e seus limites, que suscita a questão da sobrevivência ou não da metafísica e também do desinteresse ontológico da parte da ciência ou do encontro de fundamentos para esta última, aparecendo, também, de forma renovada, o problema das relações entre fé e razão; METAFÍSICA, dizendo respeito notadamente ao Absoluto mas também ao da fundamentação da moral e da fixação de suas relações com a religião, e, finalmente, ÉTICO-JURÍDICA, abrangendo o problema da liberdade, o comportamento individual e coletivo e ainda a filosofia da história ou da cultura, a par do estudo que vem realizando dos principais filósofos portugueses a partir do século passado <sup>2</sup>. aqui vamos nos limitar a esboçar as linhas gerais das soluções que tem

---

<sup>2</sup> As razões dessa preferência estão explicitadas no estudo «A situação de Amorim Viana (1822/1901) na historia da filosofia portuguesa». Em síntese, embora a cultura portuguesa se encontrasse numa situação privilegiada, ao ver-se marcada por três grandes religiões monoteístas (cristianismo, islamismo e judaísmo), para enfrentar as grandes questões filosóficas foi preciso que se esgotasse o esforço antireformista, efectivado pela Igreja Católica, a fim de que pudessem aflorar plenamente. E, quando tal se deu, acabaram equacionadas «na cabeça de autores que se tinham afastado da ortodoxia católica». (Revista da Faculdade de Letras, Universidade do Porto, n. 7, 1990, pág. 4, reproduzido in Pensamento Luso-Brasileiro, Lisboa, 1996).

encontrado para esse arcabouço sistemático, já que nosso propósito é examinar como situa o tema geral da criação humana.

Soveral adota uma atitude crítica em relação ao encaminhamento dado a essa problemática pela Filosofia Moderna. A esse propósito teria oportunidade de escrever: «O individualismo e a nova ciência moderna foram os grandes responsáveis pelas alterações que, no século XVII, vieram a perturbar o quadro tradicional em que se situavam a metafísica e a ética»<sup>3</sup>.

No mesmo ensaio, qualifica deste modo a assertiva: «O individualismo inverteu o peso relativo dos dois elementos constitutivos da dualidade cognitiva, passando a atribuir ao sujeito – ao sujeito individual e concreto – um papel ativo e fundamental no conhecimento». E, quanto ao segundo aspecto: «A nova ciência impugnava a razão a possibilidade de um conhecimento independente da experiência, e entendia que, na própria apreensão do mundo fenomênico, ela não atingia o fundamento substantivo do real. Como se isso não bastasse, contestava ainda a veracidade de certos acontecimentos relatados na Bíblia, deixando assim a Revelação confinada aos limites estreitos do fideísmo e, conseqüentemente, a religião menos apta para servir de fundamento a uma ética universal (E nem por se tratar de um falso problema – a Revelação terá sempre que utilizar a linguagem e os quadros conceituais em que se manifesta – os seus efeitos na história das ideias foram minorados)».

Este posicionamento crítico em face do pensamento moderno não significa o empenho de restaurar a Filosofia Antiga ao arripio da nova problemática suscitada, indiferente às críticas endereçadas ao que Kant denominou de *metafísica dogmática*. Ao contrário disto, Soveral está longe de encampar tudo quanto se fez em nome da preservação do realismo amigo, no ciclo de predominância da Escolástica. Parece-lhe, por exemplo, no caso de Portugal, que «o tratamento teórico e o aprofundamento das fundamentais questões postas pelo monoteísmo tivessem sido negligenciados em favor de uma atitude fideísta e voluntarista, mais propensa à veemência apologética e controversia sobre diferendos dogmáticos de menor importância»<sup>4</sup>. Deste modo, combina a energia na defesa do caráter

---

<sup>3</sup> Notas históricas e filosóficas sobre o conhecimento. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo XLI-1, 1985, pág. 26.

<sup>4</sup> «A situação de Amorim Viana...», cit., *ibidem*.

inarredável da presença do Absoluto, por exigência da própria racionalidade, com a máxima sobriedade no tom das afirmativas que avança na matéria. Dizendo-o com suas próprias palavras: «A noção de *Absoluto* inclui vários sentidos. O primeiro é mais direto é o da infinita realidade, anterior e transcendente a todas as determinações, fonte inesgotável de todos os entes. De entre os vários modelos da realidade de que dispomos o que mais lhe convém é o de Hiper-Pessoa, de Ser-em-Si-para-Si, que livremente criou o Homem e o Mundo. assim entendida, a nosso origina um conceito que mais adequadamente pode receber também o nome de Deus, e que só terá sentido se for *existente* ou (pare fugir aos equívocos da palavra existente) se for *real*, ou *em-Si*. Acompanhando esse pensador injustamente esquecido que foi José Maria da Cunha Seixas (1836-1885), também a nós nos parece quase supérfluo e complicativo problematizar essa existência. A menos que se ponha a hipótese absurda de que nada existe (ainda assim existiria o Sujeito que justificadamente tivesse chegado a tal conclusão) ou de que os existentes foram gerados pelo Nada (que deixaria de ser o Nada por conferir um potência criadora) – teremos que admitir que, se existe o menos, existe o mais, se existe o relativo, existe o Absoluto. Coisa diversa é, naturalmente, conhecer esse Absoluto cuja realidade se impõe por si mesma. Como diverso é *provar* ou *fundamentar* tal certeza <sup>5</sup>.

Embora não tenha sido nossa intenção apresentar em sua inteireza o posicionamento metafísico de Eduardo Soveral, o que dissemos parece suficiente para evidenciar que se trata de meditação altamente sofisticada, plenamente consciente da natureza aporética desse tipo de saber e sem nutrir grandes ilusões quanto à possibilidade de vir algum dia a ser eliminada a sua problematidade. O leitor curioso de maior detalhamento desse aspecto lerá com proveito, entre outros, os seguintes ensaios: «Para uma fenomenologia da esperança» (1988); «Algumas notas em torno da noção de pecado» (1987) e «Sobre a racionalidade, a ética e o ser» (1988-1989) <sup>6</sup> que o autor reuniu no livro *Ensaio sobre ética*, Lisboa, (1993), reconhe-

---

<sup>5</sup> Sobre a racionalidade, a ética e o ser. *Revista da Faculdade de Letras*, n.ºs. 5-6, 1988-1989, págs. 22-23.

<sup>6</sup> Aparecidos na *Revista da Faculdade de Letras*, da Universidade do Porto, dos anos indicados.

cendo o seu papel no contexto contemporâneo de elaboração da cultura <sup>7</sup>.

## Filosofia da Cultura

Na filosofia da cultura (ou da criação humana) de Eduardo Soveral pode-se considerar essencial a maneira como distingue *cultura* de *civilização*. Essa distinção está naturalmente presente a todas as filosofias <sup>8</sup>. Contudo, na forma como a estabelece, Soveral já aponta na direção que vai empreender. Assim escreve: «A civilização é o conjunto dos meios técnicos que o homem utilize para modificar o seu *habitat* natural; é universal por essência e progride, linearmente, por justaposição: a geladeira, a iluminação eléctrica, o automóvel são bens imediatamente utilizáveis por qualquer homem, em qualquer parte do mundo. A cultura visa dar um sentido à existência humana, à sua inserção na sociedade e no universo, a sua abertura ao Absoluto; propõe, conseqüentemente, uma hierarquia de valores e uma definição do que é bem e do que é mal; é uma globalidade integrada e solidária, e não um conglomerado de elementos superáveis, é um sistema de crenças e um estilo de vida, e não um conjunto de instrumentos e técnicas. Por isso é possível o que parece um paradoxo: que cada cultura seja intencionalmente universal, e que faça sentido à existência de uma pluralidade de culturas» <sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Estabelecendo uma distinção entre a época em que militou Sampaio Bruno (últimas décadas do século passado e primeira do presente) e a nossa própria, no que respeita a compreensão do papel do intelectual, assinala que naquela época acredita-se, com suficiente fundamento que a imprensa era o meio apropriado para difundir as ideias e garantir a liberdade, crença que não mais se sustenta. «A figura do intelectual, então idealizada e realizada, escreve, e com a qual Sampaio Bruno se identificava, era a do «pensador», que já não encontra fiel equivalência em nossos dias, mas se aproxima da ideia de «escritor, pois é o *livro* a forma de expressão que mais resistiu às mudanças do tempo (introdução ao pensamento de Sampaio Bruno (1867/1915). *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo XLII, n.ºs. 3-4, 1986).

<sup>8</sup> Os culturalistas definem *cultura* como sendo «O cabedal de bens objectivados pelo espírito humano na realização de seus fins específicos» (Reale), constituindo as civilizações particulares hierarquizações de valores.

<sup>9</sup> *Presença Filosófica* n.º. IV-2, Abril/Junho, 1978, artigo intitulado «Refle-

Assim, a cultura não será um projeto que os homens irão constituindo sem saber precisamente aonde chegarão, ainda que tenham presente os valores a serem impulsionados e não fujam ao imperativo das opções mais radicais e fundantes. E os ciclos civilizatórios não se dão em seu interior, explicitando virtualidades, processo interativo que seria mais palpável em nossa cultura ocidental e nos grandes ciclos civilizatórios que produziu (Feudalismo, Renascimento, Época Moderna e Época Contemporânea). Para Soveral há nitidamente uma cultura superior, produzida pelo cristianismo, que, embora não se possa dizer que tenha saído pronta e acabada da pregação de Cristo e seja irrelevante a contribuição dos santos e mesmo dos pensadores, tem o seu sentido apontado a partir da visão dos Profetas de Israel. Não se trata certamente de uma substituição da complexidade que se esconde sob tal enunciado, mas de um posicionamento globalizante, plenamente consciente dos riscos que assume. Embora não conheça o pensamento de Soveral acerca da cultura bizantina, provavelmente não estabelecerá, neste plano, distinções radicais em relação à cultura ocidental, a vista do substrato comum.

Desse posicionamento globalizante seguem-se estes dois postulados:

- 1º) somente uma cultura superior, como a ocidental, pode conhecer as culturas inferiores e, se for o caso, delas aproveitar alguns elementos; o contrário é impossível. Até onde posso alcançar, é à luz desse postulado que se deveria avaliar o processo civilizatório desencadeado pelo cristianismo, embora não se possa sancionar, de antemão, tudo quanto se tenha feito em seu nome; e,
- 2º) um ciclo civilizatório, como aquele que se instaurou a partir da Época Moderna, embora se tenha gerado no seio da cultura ocidental «tende a impossibilitar um acesso fácil e espontâneo à vida da cultura, ameaçando por isso a sobrevivência de todas as culturas históricas (incluída a ocidental), dificultando a criação de outras culturas, e possibilitando, pela primeira vez, o surgimento de sociedades

---

xões sobre a pluralidade das culturas», que se acha correlacionado a «As culturas e o tempo», aparecido na mesma publicação (n.ºs. VI-1, Janeiro-Março, 1980).

incultas em sentido próprio, ou até, pelo recurso a sofisticados meios técnicos, a deliberada e satânica instauração de uma anticultura»<sup>10</sup>.

De modo que a partir de tais postulados, flui naturalmente a chave interpretativa de nossa atualidade contemporânea, o que tem levado Soveral a produzir estudos dessa índole, de grande densidade teórica e expressivo significado prático, como o *ensaio sobre a Justiça*, que se comentará adiante, ou o texto «Reflexões sobre a Universidade do futuro», aparecido na *Revista Brasileira de Filosofia* (fascículo 159; jul-set, 1990).

Ao contrário de muitos críticos do pensamento moderno e da civilização tecnológica a que conduziu, Soveral não alimenta nenhum saudosismo medieval, enxergando mesmo do mundo contemporâneo os ingredientes capazes de permitir a plena explicitação da superioridade da cultura cristã. Trata-se de que, no curso de seu desenvolvimento, esta civilização criou uma esfera, a denominada «indústria cultural», onde a cultura (no sentido especial que a define e referimos precedentemente), «tende a projetar-se, cada vez mais, numa vida cotidiana e numa organização social de trabalho

---

<sup>10</sup> «Reflexões sobre a pluralidade das culturas», cit. Mais tarde, Soveral iria correlacionar a distinção entre cultura e civilização com o processo de consideração do real popularizado pela fenomenologia, segundo o qual a obra humana poderia ser dividida em dois grandes grupos, a saber: 1º.) as que permitem um domínio sobre as coisas e são por natureza instrumentais e levam a uma modificação do habitat humano, obras fechadas ou conclusas que são capazes de atingir, de forma eficaz, o fim a que visam e nele se esgotam; e 2º) aquelas que, essencialmente expressivas e significativas, manifestam a condição humana na indecisa complexidade e nela pretendem marcar a autodefinição de cada um: obras abertas e polifônicas, que valem mais pela intenção do que pelo resultado, com ressonâncias imprevisíveis, mesmo quando intransitivas. As primeiras obras resultam de atos que são potencial e intencionalmente violentos, que se prestam ao exercício de um poder, e visam um *domínio* completo e definitivo; são além disto, essencialmente técnicas. Configuram o que se denomina de *civilização*. Os fatos significativos contêm uma universalidade valorativa típica do que pretende por *cultura*. Na fronteira entre os dois contextos da advida humana e reunindo em si as sues opostas características, Soveral situa a Política, a Economia e em parte a Pedagogia, posto que, usando a violência, exercendo poderes, e tendo em mira o domínio, a sua ação dirige-se contudo, fundamentalmente, sobre *pessoas* e não sobre *coisas*» (Civilização e cultura – breve apontamento sobre a sua distinção. *Convivium*, ano XXIV, vol. 28, n.º. 3, maio-junho, 1985).

dominados pela máquina». Transcrevo integralmente o seu pensamento.

«...acontece que neste campo de atividade (i.e., o da chamada «indústria cultural») e só nele, a máquina não pode competir com o trabalho humano que aí é, por sua natureza, criativo e crítico e terminado sempre por decisões de tipo valorativo. Estas funções superiores estão *a priori* vedadas à máquina: esta, por mais que progrida, tomando-se mais complexa no funcionamento e mais fácil no manuseio, mais portátil, mais barata, mais resistente ou mais fácil de consertar, mais segura, mais versátil ou mais especializada – manter-se-á sempre no domínio do mecânico; a máxima ambição da máquina e «gerar» outras máquinas mais perfeitas, isto é, utilizar, como «matéria-prima» da sua fabricação os seus próprios artefatos. Mesmo no caso da leitura de objectos artísticos não figurativos, que nada mais pretendem ser do que «composições» de sons, cores, ou volumes, a máquina, sendo cega para os valores estéticos em jogo, é incapaz de escolher, individualizar e fixar o produto ocasional que tenha resultado com qualidade. Essa é função insubstituível do artista. E até no que respeita à música de laboratório, em que a máquina é encarregada de «compor» obras terminais e únicas, pertenceu ao talento e a responsabilidade do operador, os temas musicais e os esquemas compositivos. É claro que, como veremos, a oferta direta ao público de produtos culturais a granel e de baixa qualidade seria o suicídio dessa indústria. E os seus dirigentes sabem-nos bem. Quanto mais alto for o nível do público, mais e melhor «consumidor» ele será.

É necessário esclarecer ainda que, neste domínio, o papel da máquina é «sui generis», ultrapassando o de mero instrumento: ela é apresentadora e difusora de produtos culturais, dando origem a criação de centros de divulgação (rádio-auditivos, televisivos e filmicos) que «devoram» tais produtos em quantidades e em ritmo cada vez maiores. Toda a organização desse setor produtivo, designadamente, a constituição criteriosa da sua «memória» estará fora da capacidade dos «técnicos» e será pertença exclusiva dos «iluministas» a quem o futuro finalmente reservará uma posição de privilégio no mercado de trabalho.

Paralelamente a este movimento humanizador próprio da indústria cultural acentuar-se-á, cada vez mais, nas outras indústrias, a preocupação de respeitar as exigências específicas do «factor



humano», que tenderá aliás a ser, cada vez mais, de alta qualidade cultural e de número reduzido. O operariado clássico que tanto – e justamente – impressionou Marx Engels, tem os dias irremediavelmente contados.

Em função deste novo contexto social que rapidamente se aproxima, terão as Universidades, principalmente as suas Faculdades não profissionais, que sofrer alterações profundas: O seu objetivo nuclear já não será o de conceder certificados ou diplomas de competência, mas de facultar uma formação e uma informação culturais individualizadas, a par de uma ação de divulgação cultural genérica aberta a todos que nela estejam «interessados»<sup>11</sup>.

No ensaio sobre a Universidade, aparecido na *Revista Brasileira de Filosofia*, entre outras coisas Soveral avança o seu ponto de vista sobre o papel dos meios de comunicação, que suponho, valeria a pena conhecer. Escreve: «E, já agora, pare se esclarecer um pouco mais este tema, e porque as universidades são também «órgão de informação» que podem e devem contribuir para formar a chamada «opinião pública» –, um breve cotejo com a forma de atuação típica dos meios audiovisuais de comunicação, que tão poderosamente se instalam no cotidiano. Nestes (tenho em mente sobretudo a televisão por ser o mais expressivo) – e ao contrário do que acontece nas universidades – não é um parecer que é normalmente veiculado; é de sua atribuição servirem ao domicílio meras opiniões. Mas – entenda-se, não quaisquer opiniões, unicamente aquelas que tenham interesse e peso suficiente para justificarem a sua difusão pública. Ao contrário dos universitários, os profissionais da formação nunca devem falar a título pessoal; estão investidos na função de representantes e procuradores do homem-da-rua e devem resignar-se ao papel honesto, mas modesto, de lhes tornarem acessíveis, sobre as várias matérias, os pareceres e os comentários dos entendidos; tão pouco lhes compete, como aos universitários, serem juízes ou críticos; esse é um direito que, no cave, pertence ao público. É por isso extremamente confrangedor assistir (como infelizmente é tão comum entre nós), à imposição petulante, por parte daqueles profissionais de uma opinião própria que não interessa a ninguém; e mais confrangedor ainda admitir que o fazem por força de uma imperdoável confusão quanto aos imperativos de

---

<sup>11</sup> Sobre a racionalidade, a ética e o ser cit.

sua deontologia profissional; julgam-se obrigados a ser inquisidores, esquecendo-se, ou ignorando que as suas responsabilidades próprias são as de intermediários».

## **A Questão da Justiça**

O ponto alto desta meditação corresponde ao *Ensaio sobre a justiça* (1990), igualmente incluído no mencionado *Ensaio sobre ética* (Lisboa, Imprensa Nacional, 1993).

A tese central de Soveral consiste na afirmativa de que a Justiça preside a todas as relações intersubjetivas, qualquer que seja o plano em que se situem: jurídico, social e até teológico, neste último caso, pelo fato dos crentes estarem certos de que Deus os julgará com suma justiça. Os valores encontram-se na *afetividade* e esta corresponde a uma esfera privilegiada de investigação radical da nossa maneira de ser. Na indigência ôntica da nossa subjetividade existe uma personagem embrionária, marcada por uma sensibilidade axiológica própria. Essa personalidade embrionária conserve o mais original delineamento do acto que nos criou. E ainda que sabedores de que a inocência dos nossos desejos se perdeu, não cabe encarar como inimigas as máscaras que os encobrem mas cultivar a crença de que somos capazes de restituir a sua pureza originária. Assim, embora não se possa aceitar a tese de Rousseau de que o homem seria espontânea e *naturalmente* bom, temos que reconhecer que é *originariamente* bom, estando vocacionado para a plenitude e para a felicidade.

O fato dos valores encontrarem-se radicados na afectividade torna-os bipolares e carentes de hierarquização. Essa singularidade pode sugerir que estaríamos condenados ao relativismo axiológico. Por mais que variem as nossas avaliações, os valores em presença são os mesmos e constantes. Esclarece deste modo: «As próprias experiências axiológicas, naturalmente diversas na sua intensidade e qualidade – e no seu enquadramento institucional e cultural – fruem o mesmo dado hilético e nele se reconhecem como equivalentes. Outro tanto se verifica no que toca a formalidade das relações em causa, que pode ver-se com maior ou menor nitidez, e analisar-se com maior ou menor profundidade, mas é, em si, invariável. O que diverge, e muito, são as vivências e os atos de justiça de cada um».

Parece-lhe que a contribuição fundamental para a compreensão do papel da justiça provém de Aristoteles, cuja discriminação entre Justiça Cumutativa (que preside a contratos de troca de bens e serviços) e Justiça Distributiva (o imperativo de tratar diferentemente cada um consoante seus méritos) seria incorporada pelos grandes filósofos cristãos. A expressão *Justiça Social*, utilizada pela primeira vez em documentos oficiais da Igreja por Pio XI (pontificado de 1922 a 1939), não alterou o essencial da distinção aristotélica, limitando-se a inseri-la no contexto econômico, político e jurídico da sociedade de nosso tempo.

Na visão de Eduardo Soveral, o ideal de Justiça, posto em circulação pelo cristianismo, é o referencial básico a ser seguido pelos homens no empenho de perseguir a melhor forma de organização social, na medida em que suscita os seguintes valores: 1º.) a fruição da liberdade própria e a aceitação da liberdade alheia, ou seja, o reconhecimento do valor da liberdade em toda a sua extensão e intrínsecas exigências; 2º.) instauração de uma situação de igualdade; e 3º.) a renúncia à violência e a correspondente descoberta dos valores sociais da Paz, que é sempre muito difícil de pôr em prática, e tende a desvanecer-se em utopias.

As relações sociais desdobram-se numa enorme variedade de modalidades e são condicionadas pela violência, pelos pactos e pelos contratos. O que se pode dizer em relação ao debate tão intenso da Filosofia Política Moderna acerca do denominado «estado natural» anterior à chamada sociedade civil, é que sem a instauração de uma «ordem jurídica», de pactos e contratos que inscrevam a Justiça na vida quotidiana, nem a liberdade individual, nem a violência em que espontaneamente se apoia, poderão socializar-se.

## **A Filosofia Política**

À luz das considerações precedentes, compreende-se o significado da ação política dos homens, cujas relações seja com a religião, seja com a moral, estão analisadas com grande perspicácia no mencionado *Ensaio sobre a Justiça*. Para nos atermos ao mais importante, Soveral supõe que a democracia cristã seria a doutrina capaz de representar uma alternativa eficaz diante dos desafios da

contemporaneidade. Para precisar adequadamente o conceito de *democracia cristã*, toma ao anarquismo como paradigma teórico das doutrinas políticas modernas, na medida em que este supõe um comportamento ético do homem, quando a política louva-se precisamente da verificação de que o homem pode praticar o mal, sendo sua missão (isto é, da política), por isto mesmo, «garantir a justiça mediante a ameaça ou o uso de uma violência legítima».

Querendo encontrar uma raiz comum às doutrinas políticas modernas, no plano estritamente teórico, Soveral talvez tenha subestimado a necessidade de enfatizar os aspectos negativos de sua prática, isto é, do anarquismo, na medida em que ficou centrado no culto da violência, acabando por resumir-se a sua plataforma a exaltação do assassinato político, prática que levou à destruição da democracia espanhola, na primeira metade deste século, com sérios reflexos em todo o curso histórico de Portugal, do Brasil e dos países hispano-americanos. Essa denúncia preserve, a meu ver, uma flagrante atualidade, na medida em que esse anarquismo sanguinário sempre teve um braço religioso e continua representando uma grande ameaça potencial, pelo menos no que se refere ao Brasil. Outro reparo seria o tratamento que dispense a «pedagogia libertária» de Paulo Freire, que deixou de ser devidamente criticada pelos liberais brasileiros levando em conta tratar-se de perseguido político dos governos militares. Superado esse ciclo, o que se pode dizer daquela «pedagogia» e que se louva de um amontoado de grosseiras simplificações, carecendo de qualquer significado teórico, tendo em conta sobretudo a densidade da tradição doutrinária que nos foi legada pelos educadores brasileiros do passado. É natural que, sentindo-se grato ao Brasil pela acolhida que lhe proporcionou, Soveral não se ache à vontade para criticar qualquer de seus intelectuais, por mais radicais que sejam as suas discordâncias. No nosso caso entretanto, nada nos induz a tamanha complacência.

Ainda que não se tenha deliberadamente proposto a fazê-lo, o *Ensaio sobre a Justiça* apresenta o que seriam tanto a fundamentação teórica como o núcleo programático da democracia cristã.

Admitindo, com Max Weber, que a Política caracteriza-se pelo uso exclusivo da violência legítima, e com Maquiavel que a soberania e a independência sobrepõem-se ao poder ilegítimo, a democracia cristã enfatizaria que a magna questão consiste em submeter,

deliberada e intransigentemente, a violência à Justiça, não enfraquecendo nunca o poder do Estado, nem caindo na tentação de imaginar uma ordem social baseada no Amor.

A autoridade e o poder dos governantes tem que ser legítimos, no que se refere à origem, mas soberanos e implacáveis na execução da justiça. O que esta em causa não é só a realização do possível e concreto *bem comum*, mas garantir a máxima liberdade possível aos indivíduos e às associações, e a máxima liberdade *efectiva*, às pessoas e às comunidades.

Embora o poder político esteja hoje circunscrito a áreas históricas e geográficas bem definidas, essa circunstância não lhe é essencial. Por isto a democracia cristã não recusará a ideia do governo planetário, desde que entendido como uma nova entidade político-jurídico para cuja concepção o nome e a noção de Estado são prejudiciais por apegarem a imaginação aos modelos, condições e situações que se pretende substituir. Contudo, não pairam dúvidas quanto à excelência da variedade das culturas, em que a humanidade se encontra dividida, e da sua síntese estável, em unidades nacionais.

Inspirando-se sem reboços no legado da tradição cristã, o ideário político concebido por Soveral não se furta a uma atitude crítica diante da tentação que o poder temporal sempre exerceu sobre a hierarquia católica. É claro que não ignora as circunstâncias histórica concretas de onde provém o que denomina de «complexo de superioridade» tutelar e pedagógico da Igreja em relação ao poder temporal. Sua conclusão, expressa-a nos seguintes termos: «Por isso se encontra perplexa diante do espetáculo que lhe oferecem as sociedades contemporâneas, onde um individualismo tendencialmente anárquico substitui um personalismo ético (responsável) convivente, e onde as comunidades orgânicas, designadamente a família, monogâmica e «sacramental», em que baseou todas as suas doutrinas sociais, aprecem definitivamente inviáveis, e onde o Estado autoritário permanece, no horizonte, como último recurso para impedir o caos. De qualquer modo, o quadro social de nossos dias levou, na prática, a uma separação entre Religião e Política que é saudável, e condição para que possam estabelecer-se entre ambas, as relações impostas pelas respectivas naturezas».

A democracia cristã adota uma posição de permanente vigilância para obstar a espontânea visão totalitária que pos-

sui o Estado, que se tem revelado manifestação fiel da hidra metafísica de múltiplas cabeças. Enxerga na «legislativite» a manifestação contemporânea dessa visão, agravada pela aceitação do sufrágio como fonte de uma autoridade absoluta (inapelável e irrestrita). Ainda que os aspectos aflorados exijam integral equacionamento no plano teórico, no plano programático poder-se-ia iniciar estabelecendo que o Estado não é criador de cultura, nem lhe compete dirigir as consciências. As principais «máscaras» assumidas pela mencionada vocação totalitária consistem hoje no anarquismo e no socialismo, que são submetidos a uma apreciação crítica, segundo se referiu, de grande densidade teórica no *Ensaio sobre a justiça*.

A principal tarefa que se coloca a democracia cristã na atual sociedade política do Ocidente reside em substituir o ideal anárquico pelo ideal humanista. Esse último ideal apoia-se na distinção básica entre indivíduo e pessoa. A democracia cristã é *personalista* não *individualista*, valorizando sobremaneira as chamadas comunidades naturais. Precisando o que tem em vista, escreve: «O individualismo sociológico-político, quer na sua versão moderna, quer na contemporânea, ficou a dever muito à visão antropológica decorrente da teoria cristã, criacionista e personalista, como se sabe. Mas nem por isto a Igreja Católica o subscreveu. Atenta, com realismo, à circunstância de que «os homens não nascem adultos, como os «robôs», mas carecem de um longo período de dependência maturadora, elegeu a família monogâmica como célula social. E tanta importância atribui, a essa *paternidade carnal*, e à formação da personalidade – que formalmente atribui à família a dignidade do sacramento, a declarou indissolúvel, e em função dela avaliou e regulamentou moralmente a sexualidade. Sem embargo, nos planos ontológicos e existencial, é a personalidade isolada que a Igreja considera substantiva e sumamente valiosa. ...Dessa dupla posição podem resultar ambiguidades e incoerências no que respeita à teoria e à prática políticas das chamadas democracias cristãs».

Ao repudiar liminarmente o anarquismo, que na visão de Soveral deixou marcas profundas nos regimes políticos contemporâneos, a democracia cristã encontra dificuldades na sua inserção nessa realidade, razão pela qual deve proclamar alto e bom som que o Estado, por sua natureza, é a *única* instituição social que tem a perspectiva do bem comum e está vocacionada para promover a sua realização; e que a ação subsidiária que lhe compete desenvolver precisa ser

devidamente qualificada. Do contrário, pode sugerir a ideia de que as funções do Estado seriam flutuantes e até desnecessárias. Para a democracia cristã, «as comunidades naturais e pre-políticas como as famílias e os agregados que a vizinhança, o sangue e a cooperação social espontaneamente originaram, carecem sempre da ação do Estado para que se atinja a mais alta qualidade de vida».

Na visão da democracia cristã, a nação é a mais rica e fecunda das comunidades globais, de sorte que *bem-comum* significa o mesmo que *bem-nacional*. O nacionalismo é, portanto, um outro integrante do ideário da democracia-cristã.

Para por cobro ao desajuste existente entre Estado e Nação, causa de conflitos graves e grandes sofrimentos, é necessário preconizar: 1º.) que cada nação possua sua própria organização estatal e que só exista em Estados nacionais, feita reserva daqueles casos em que já se tenham produzido unificações irreversíveis; e, 2º) que a aglutinação federativa de tais Estados esteja presente, quaisquer que sejam os caminhos que conduzam à unidade política mundial.

A questão da vida económica merece de Soveral uma análise pormenorizada. Segundo entende, as dificuldades no equacionamento da questão advém da «naturalização» da ciência económica, como se no processo real não intervissem homens orientados por valores. Além disto, a prevalência do debate entre liberais e socialistas levou as falsas dicotomias, obscurecendo pontos centrais como a noção equívoca de propriedade privada (escreve: «já várias formas de propriedade coletiva que não são públicas nem privadas, dentre as quais sobressai, pela sua forte tipicidade, a propriedade cooperativa») e na equívoca convicção de que está essencialmente relacionada com a burguesia. Soveral acha também que houve uma identificação errônea entre desenvolvimento económico e capitalismo mercantilista. O mais importante a ressaltar, parecidos, entretanto, seria a sua hipótese de que o próprio curso histórico está contribuindo para superar esse longo período de equívocos ao permitir entrever uma sociedade que não seja constituída de trabalhadores. Precisa-a deste modo: «Se o seu advento não for impedido por uma violência retrógrada e pouco lúcida, que teime em erguer, como bandeiras, os seus mitos falecidos – e será responsável, inclusive, pela eclosão dos cataclismos ecológicos ou bélicos (que só poderão ser esconjurados por uma nova mentalidade e uma nova ordem social) – as sociedades do futuro caracterizar-se-ão, ao

invés pela superabundância e pelo lazer, pela anulação da necessidade do esforço físico e dos sofrimentos a ele associados».

Para fazer face a esse novo quadro é que a democracia cristã aparece-lhe como alternativa preferível.

Como ponto importante da estratégia da democracia cristã para beneficiar-se das condições que lhe favorecem, destaca o seguinte: «Consistem em aproveitar todos os condicionamentos que lhes permanecem abertos na vida económica, designadamente a *herança* e as *empresas familiares*, que, apesar de contrárias a uma posição estritamente individualista de tal modo estão arraigadas nos hábitos e na sensibilidade do homem comum, que dificilmente serão abolidas. E valorizar também as personalidades de eleição e os grupos seletos de alta qualidade, fugindo a todas as formas de massificação quantificadora e concentracionária, e, sobretudo, a sedutora mas falsa identificação provocada pelos grandes espectáculos. Aqui a própria Igreja de Roma se deixou tentar; certa quanto a valorização do *espectáculo* e da *feira* que, na esteira aliás da tradição grega e romana desde sempre cultivou, esqueceu que a sua utilização deverá ser sempre intransigente pedagógica, não permitindo nunca que o *encontro entre pessoas*, por mais efusivo, possa confundir-se com o mergulho histórico numa multidão hipnotizada».

Não prenuncia nada de bom na insistência do desenvolvimento nos termos em que tem sido implementado, notadamente no que se refere às agressões ao meio ambiente e às peripécias da dialética individualismo-internacionalismo.

De todos os modos, Soveral não acalenta pessimismos e conclui do seguinte modo: «Se é temerário programar o futuro, e se são particularmente perversos e insensatos os fanatismos progressistas – também é temerário desprezar os «sinais do tempo» e não ver no presente, com lucidez e audácia, os elementos e os dinamismos que lhe darão corpo. E mais temerário ainda é perder a esperança e a capacidade de sonhar».

## **Portugal e Modernidade**

Na sua estada no Brasil, Soveral implantou na Universidade Gama Filho, do Rio de Janeiro, pesquisa das relações entre as filosofias portuguesa e brasileira. Reuniu em livro (*Pensamento*



*Luso-brasileiro*, 1996), importantes estudos que dedicou ao tema. A maneira como entende aquela investigação e o seu interesse filosófico acham-se apresentados nos dois ensaios introdutórios. Os demais constituem estudos de autores brasileiros e portugueses.

No ensaio em que estuda o filósofo português Amorim Viana (1822/1901), Soveral apresenta uma visão original do alheamento de Portugal à Época Moderna Europeia, caracterizada pelo Estado Nacional; a substituição da física aristotélica pela ciência operativa; o pluralismo religioso, impondo a emergência da tolerância, e o aparecimento da moral social de tipo consensual. Soveral enxerga uma espécie de modernidade precoce em Portugal, determinante da prevalência das questões nacionais em sua meditação. Assim, seria o entendimento da superioridade destas em relação à temática pos-renascentista e não propriamente o desejo de fixar-se na fase anterior à Modernidade. Vejamos, ainda que sucintamente, como se desdobra a hipótese.

Tendo se constituído como Estado central ainda no século XII, em plena feudalidade, o novo reino assumiu «mentalidade antecipadamente moderna, que marcaria sua história». No plano interno, essa circunstância determinou a prevalência do interesse nacional sobre os particularismos feudais. No plano externo, em virtude dos descobrimentos, consolidou-se a visão universal da humanidade. Assim, Portugal realizou na prática a aliança de uma das ideias força medievais (a ideia de cristandade) com o mais dinâmico vetor da vida contemporânea (o comércio mundial). Nesse patamar básico, prossegue Soveral, foram integrados «os equívocos ideais da Renascença (naturalização e humanização do cristianismo) síntese logo expressa, aliás, através de um estilo barroco peculiar e extremamente vigoroso». A seu ver, o conjunto explica «o seu alheamento relativamente ao tardio mas triunfante movimento modernizador que eclodiu na Europa Central a partir do século XVIII (iluminismo)».

«O conjunto de circunstâncias que acabamos de referir – prossegue –, acrescido da posição que Portugal veio a assumir como paladino da Contra Reforma, vieram determinar a sua problemática filosófica própria e, bem assim, o estilo e o perfil mental dos seus pensadores. Quanto aos temas: ético-jurídicos, de filosofia política e teológicos. Quanto a característica típica: o pendor pedagógico e messiânico, traduzindo um forte desejo de intervenção social e um

sentimento de responsabilidade quanto as reformas do país, a luz de grandes ideais universais”.

Tendo sido marcada, em sua origem, pela presença de religiões monoteístas (cristianismo, islamismo e judaísmo), desde logo a filosofia portuguesa deu preferência as seguintes questões:

- a) o problema do absoluto;
- b) o entendimento desse Absoluto como *pessoa*;
- c) o problema do mal; e,
- d) as ligações entre o Absoluto e o relativo vistas em termos existenciais e encaradas, preferentemente, do angulo da *salvação*.

Adianta que «estes tópicos, todavia, só muito tarde, em pleno século XIX, encontraram ambiente propício ao seu tratamento crítico».

Das considerações de Eduardo Soveral pode-se concluir que a persistência da perspectiva transcendente na filosofia portuguesa resulta de uma longa tradição cultural, que deu lugar a denominada Segunda Escolástica Portuguesa e a recusa da perspectiva transcendental (kantiana e pós-kantiana). No livro referido, essa persistência é ilustrada pelo exame da obra dos principais filósofos portugueses posteriores a Amorim Viana, tomando naturalmente a obra deste como referência inicial.

De semelhante entendimento resultam pelo menos duas questões teóricas relevantes, sendo a primeira o das relações da filosofia portuguesa, constituída da forma descrita, com a filosofia brasileira que parece firmentemente plantada na perspectiva kantiana. O posicionamento de Soveral pode ser entrevisto nos ensaios acerca de autores brasileiros incluídos no livro.

A segunda questão consiste no diálogo daquela persistente perspectiva transcendente com as demais vertentes da filosofia europeia. O longo debate que Soveral tem entretido com a fenomenologia, no conjunto da sua obra, é um exemplo brilhante da forma como o fez. Enquanto no Brasil a fenomenologia é entendida como método capaz de permitir o adequado equacionamento da problemática teórica suscitada pelas ciencias humanas – o que limita muito a restauração da intuição intelectual que Husserl pretendia haver realizado – é justamente essa intuição que a filosofia portuguesa busca incorporar.

É naturalmente muito difícil apreender em sua inteireza o sentido de uma meditação de tal densidade como a de Eduardo Soveral e ao decidir-me a elaborar estas notas nem de longe tive a pretensão de alcançá-lo. Meus propósitos são bem mais modestos. Chamar a atenção pare um autor que muito tem a nos dizer e, de preferência nos organizarmos para ouvi-lo directamente, desde que representa uma grande novidade para o conservadorismo luso-brasileiro. Este, de um lado, insiste em aferrar-se a um tradicionalismo oitocentista, incapaz de distinguir liberalismo de democratismo – sem perceber que a crítica a esse último não atinge o primeiro e, privando-se por esse meio, da averiguação do que poderia haver de positivo na doutrina liberal –, mais acentuadamente no Brasil que em Portugal, diga-se a bem de verdade, já que a nova geração lusa não se furta ao debate dos temas emergentes, como o aprimoramento da representação. E, de outro, supondo que o puro e simples liberalismo económico, na visão de um Hayek, nos conduziria ao melhor dos mundos, quando a questão é eminentemente cultural e política. Soveral é um passo à frente de léguas, em relação à herança com que até hoje andamos envolvidos, razão pela qual considero prematuro qualquer empenho de refutação de sua crítica ao liberalismo. Importa agora apreender o ciclo novo que sua meditação inaugura, compreende-la com toda propriedade, na certeza (e também na esperança) de que possa inaugurar um diálogo fecundo e enriquecedor entre ambos os contendores.

## **Bibliografia**

### **Obras de Eduardo Soveral**

*O método fenomenológico. Estudo para a determinação de seu valor filosófico. I. O valor do método para a filosofia.* Porto: Universidade do Porto, 1965.

*Pascal, filósofo cristão.* Porto: Tavares Martins, 1968, 294 p; 2ª ed., Porto, Ecla Editora, 1995.

*Ensaio sobre ética.* Lisboa Imprensa Nacional, 1993, 197 p.

*Educação e cultura.* Lisboa: Instituto de Novas Profissões, 1993, 125 p.

*Meditação heidelggeriana.* Porto: Faculdade de Letras, 1993. 48 p.

*Pensamento Luso-brasileiro: estudos e ensaios.* Lisboa, 1996.

## **Estudos sobre Eduardo Soveral**

FRAGA, Gustavo de. Verbete para a Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia-LOGOS, Lisboa: Editorial Verbo, vol. 4, 1922, págs. 1272-1275.

PAIM, António. *A filosofia da cultura de Eduardo Soveral*. Revista Brasileira de Filosofia; 165 (40): 35-49, Jan.-Março, 1992.

*António Paim*  
(Instituto Brasileiro de Filosofia  
e Instituto de Filosofia Luso-Brasileira)