

## SOBRE A RACIONALIDADE, A ÉTICA E O SER

### I INTRODUÇÃO

#### Algumas questões prévias de natureza metodológica

1. As reflexões que vão seguir-se estão na sequência da comunicação que apresentei no Colóquio sobre «Subjectividade e Razão» promovido pela Sociedade Científica da Universidade Católica Portuguesa, em Lisboa, nos dias 11 e 12 de Novembro de 1988, sob o título *Notas sobre a Racionalidade da Ética — algumas questões prévias de natureza metodológica*.

Ai procurei determinar — tendo em atenção estes dois grandes temas a que logo se juntou o tema do Ser, como era inevitável — de que modo a *metodologia da investigação filosófica*, que tendencialmente busca sempre uma visão última e crítica, se poderá articular com a história da filosofia e com as grandes soluções ou opções gnosiológicas.

Embora o estilo e a forma de abordar a problemática em causa fossem próprios da exposição oral, pareceu que a inclusão desse texto, a título de preâmbulo, terá mais vantagens do que inconvenientes. Permitirá ver melhor como, nos capítulos seguintes, se desenvolverá uma investigação reflexiva condicionada pelos quadros metodológicos que nele foram apontados. Segue-se pois a exposição do texto referido, que se estenderá pelos restantes parágrafos desta Introdução.

2. A mera enunciação do tema da *racionalidade da ética* levanta, desde logo, uma série de interrogações muito difíceis: ¿O que entender por racionalidade? Discursividade lógica? Em que consiste esta? Se à noção de *ética* logo associarmos as ideias de liberdade, dever-ser, valor, felicidade, todo um conjunto de tópicos refractários a um tratamento racional, sobretudo se atri-

buirmos à razão o sentido clássico e mais comum, — como iremos encarar as inúmeras dificuldades que assim se perfilam no horizonte?

3. Isto, evidentemente, se não adoptarmos à partida, a atitude tranquila, mas muito limitadora, de exegetas de um Autor, mesmo de um grande Autor — e a ocasião a tal convidaria pois aqui comemoramos Kant e Husserl — que por nós tenha enfrentado e resolvido, ou tentado resolver, os problemas de uma directa reflexão filosófica. Nesse caso os padecimentos e trabalhos seriam de outra índole — quem sabe? — mais cansativos e meritórios, exigindo, desde o início, o uso técnico de certos instrumentos difíceis de adquirir, como o são, por exemplo, as línguas em que esses Pensadores se expressaram.

Apresso-me a esclarecer que não minimizo o valor da História da Filosofia. Nem mesmo o seu valor filosófico, como veremos adiante. Ou que tenha menos apreço pelos seus cultores (entre os quais modestamente me incluo). Só quero advertir contra o perigo da falsa abrangência que ela nos oferece, e contra a tentação de esquecer ou pôr de lado os autênticos cuidados filosóficos, sobrevalorizando, em seu prejuízo, as questões menores da hermenêutica textual ou da investigação histórica, que apresentam, para mais, esta característica paradoxal: quanto mais limitado é o seu âmbito, quanto mais avultam como fruto de virtuosismo metodológico; e quanto menor é o seu interesse cognitivo, quanto mais sugerem que já se sabe o essencial, pois de outra forma se não justificaria o trabalho de as tratar.

4. A este exagero se pode opor um outro de sinal contrário: o que pretenda submeter a reflexão filosófica à solução prévia de questões gnosiológicas e metodológicas aparentemente radicais. Vou tratar da Ética? Preciso de esclarecer o conceito de Razão? Quero distinguir a Realidade da Existência? Pois então preciso de ter, à partida, algum conhecimento seguro acerca de tais noções.

¿ Como conciliar esta necessidade óbvia com a exigência de radicalidade gnósica que preside a qualquer investigação filosófica?

O recurso ao sentido que as palavras designativas de tais noções possuírem na Língua que for utilizada — a Língua Portuguesa, no caso, — e que os dicionários pretendem fixar (refiram-se, de passagem, os casos anómalos em que as pessoas pensam em português mas gostam de se expressar numa Língua estrangeira), —

levantará imediatamente todos os problemas próprios da *mediação linguística*, ou seja, levantará logo, de golpe, toda a problemática definidora das chamadas Filosofias da Linguagem, cuja solução, em qualquer caso, consistirá, em nosso entender, na substituição da *Língua* materna e comum, por uma *linguagem* crítica e unívoca, circunscrita a um sistema operativo fechado, e em que a sintaxe procura reduzir a si a semântica, ou, pelo menos, pretende fixar-lhe as matrizes significativas. (Observe-se, a propósito, que F. Saussure que teve, entre outros, o mérito de ter sido o primeiro a distinguir nitidamente, no plano metodológico, as perspectivas sincrónica e diacrónica — distinção essencial para todas as reduções da Língua a uma linguagem crítica e unívoca — parece vedar-lhes o caminho).

Resumindo: se toda a linguagem crítica e unívoca constitui um sistema significativo parcelar e artificial, parece ficar-lhe proibida, *a priori*, a pretensão de substituir a Língua comum e as linguagens espontâneas e tendencialmente globais que ela possibilita, assim como o desejo de ser o instrumento semiótico mais rigoroso para a enunciação e meditação dos grandes problemas filosóficos.

5. Apesar do que acabámos de dizer, e do muito mais que poderia ser dito acerca deste conjunto de tópicos — que vão renovar-se noutros quadrantes da gnosiologia, designadamente, nas distinções clássicas entre intuição e demonstração racional, explicação e compreensão, etc., — *a verdade é que estamos na presença de uma falsa questão prévia e são ilusórias as aporias dela decorrentes*. O acto crítico, o acto de re-reflectir ou «especular» é sempre um acto segundo que necessariamente se constitui em face de um campo significativo já dado, e que parte sempre de um primeiro momento negativo que, *não só não pressupõe o prévio e paradoxal conhecimento daquilo que se pretende saber, mas exige, pelo contrário, ao menos metodologicamente, a sua ignorância*.

(Anote-se, à margem, que esse primeiro momento negativo é entendido, normal e espontaneamente, pela nossa mentalidade moderna e ocidental, em termos analíticos, mas pode ser praticado também, sem perder as suas características de negatividade, em sentido inverso).

Observe-se ainda que esta falsa questão prévia pode revestir outras formulações. Por exemplo, a que consiste em afirmar que

só saberemos dizer algo sobre qualquer noção complexa não empírica — seja a de Ética, seja a de Razão, seja a de Filosofia, seja ela qual for, — se tivermos um prévio conhecimento histórico do seu significado; mas, por outro lado, que só saberemos orientar-nos na busca histórica desse significado, se antecipadamente o conhecermos, «Resultados iniciais», embora se afirmem como valendo por si, a dúvida cartesiana, a «epochê» de Husserl, a interrogação heideggeriana, antes de serem pontos de partida foram pontos de chegada. E não podem eximir-se a uma avaliação crítica, à luz, evidentemente, de critérios gnósticos que lhe sejam exteriores.

6. Questão prévia, essa sim, já pertinente, é a de termos consciência da pluralidade de caminhos que se oferecem à investigação — designadamente ao simples e avulso filosofar — e da concomitante necessidade de nos orientarmos perante ela.

Aliás, essa pluralidade de caminhos terá ainda que ser vista em dois planos distintos:

A) Um plano meramente psicológico, histórico, circunstancial, — que embora possa marcar, poderosamente, o estilo e o tipo da reflexão, e possa ter também um decisivo interesse literário ou biográfico, — não possui um interesse estritamente gnosiológico que, ao menos tendencialmente, visa sempre uma relação lógica de essências orientada no sentido da sua unificação. Neste plano, o ponto de partida funciona como mero pretexto, ou ocasião propiciadora para que a meditação reflexiva nasça ou dê os primeiros passos. Certamente que ele poderá apresentar, ainda assim, um certo valor hermenêutico, mas meramente subsidiário e complementar, sobretudo quando for duvidosa a interpretação do discurso enunciativo que venha a constituir-se na sua sequência.

Também este primeiro plano em que vários caminhos se abrem espontaneamente à reflexão, oferece um interesse significativo do ponto de vista da Sociologia do Saber, cujas perspectiva e problemática não poderão ser ignoradas, nem postas liminarmente de parte, sobretudo depois das profundas considerações que M. Scheler fez nesse domínio. Ainda assim, os itinerários que nele imediatamente se desenhem servirão, quando muito, para indicar a pista mais directa e motivadora que conduza aos problemas de fundo que efectivamente devam ser encarados.

B) O segundo plano em que também se situa uma pluralidade de caminhos abertos à reflexão, mas agora de modo não

espontâneo, constitui o terreno próprio dessa mesma Sociologia da Cultura a que aludimos, e oferece já um directo interesse gnosiológico.

A inventariação exaustiva de tais caminhos — que não tentaremos sequer — será, de certo, sempre desejável e positiva. Mas não apresenta um interesse decisivo, pois trata-se de matéria que, por sua natureza, se mantém em aberto, de acordo com as mutações dos grandes processos culturais, designadamente, e no nosso caso, da mudança das perspectivas que enquadram a nossa mentalidade moderna e ocidental.

Neste particular penso que o mais importante é o seguinte:

1. Que se verifique se cada um desses caminhos corresponde, efectivamente, a um ponto de vista originário sobre o tema em estudo.
2. Que se respeite a sua linha própria de desenvolvimento, não invadindo, inadvertidamente, áreas adjacentes (coisa diversa de tal confusão, infelizmente muito comum, é ter conhecimento das articulações que possam ligar caminhos diversos, e do percurso que resulte da integração deliberada de dois ou mais itinerários que se abram à investigação).
3. Que se tenha nítida consciência da localização própria de cada um, num quadro suficientemente abrangente de outros caminhos possíveis.
4. Que esta nítida consciência interdisciplinar, digamos assim, — que terá, além de outros, o mérito de impedir a tentação de reducionismos dogmáticos e simplificadores — se não feche na aceitação de um relativismo que terá pelo menos, o aliciente da comodidade e do conformismo, mas leve, pelo contrário, à determinação de uma linha de convergência e integração tendencial; a última palavra será, também aqui, e como sempre, de natureza metafísica.
7. Uma reflexão sobre a racionalidade da Ética tem pois, à sua frente, uma pluralidade de caminhos possíveis. Apontemos e avaliemos alguns deles:
  - a. O que parte de uma análise da existência. A sua principal dificuldade será a articulação adequada entre os métodos

fenomenológico e hermenêutico. Em nosso entender, terá como tema nuclear a análise do Ser-para-Si, que todos somos, do Ser-em-Si-para-Si, que é o Absoluto, e das relações entre ambos.

- b. O que se inicie na História da Ética, entendida esta como disciplina filosófica. Aqui estaríamos mergulhados em plena História da Filosofia. Avultariam, como tarefas mais importantes, uma explicitação e uma enunciação, tão clara quanto possível, do pensamento ético dos Autores que não tenham abordado o tema directa e expressamente; a determinação dos momentos mais significativos na gênese do conceito de Ética; e o estudo, particularmente atento, dos filósofos que se preocuparam com as relações entre a Gnosiológia e a Ética. (Eles terão sido, segundo supomos: Descartes, com toda a problemática da moral provisória; Kant que, considerando impossível a Metafísica, enfrenta a dificuldade de encontrar, apesar disso, um fundamento racional para a Ética; e Scheler que, contra o formalismo kantiano, pretende restituir à Ética a dimensão axiológica dos bens e dos fins, que considera fundamental, sem cair num relativismo).
- c. O que comece com uma análise da inter-subjectividade. Então haveria a distinguir duas perspectivas: 1) Uma, de índole mais sociológica, consideraria prioritariamente o *comportamento* efectivo e integral de sujeitos colectivos (nessa integralidade estaria obviamente compreendida a dimensão do dever-ser); neste contexto surgiria como tema central a destrição entre Ética e Moral. 2) Uma outra, estritamente filosófica, voltada para uma análise directa dos tipos, dos níveis e das articulações essenciais dessa intersubjectividade. Haveria, para isso, que utilizar-se o método fenomenológico, sendo todavia necessário esclarecer, para o apuramento líquido do valor cognitivo de tais análises, se lhe atribuimos como fundamento uma consciência transcendental constituinte, conforme propõe Edmundo Husserl, ou um absoluto e radical sistema de valores, apreensível *a priori*, directamente, como propõe Max Scheler, ou um outro qualquer fundamento que tanto satisfaça a máxima exigência gnosiológica de radicalidade,

como a exigência metafísica de garantir, ao resultado das mesmas análises, um definitivo e substantivo estatuto ôntico; (ou demonstrar então, como o fez Kant, que isso é impossível). Talvez para fugir a tais dificuldades, e por se temer, nessas análises, um esquematismo e uma formalidade que pareceriam excessivamente artificiais, tanto mais quanto o recurso a exemplos de natureza psicológica ou sociológica seria pouco rigoroso (não esqueçamos que uma das grandes dificuldades da descrição e da análise fenomenológicas é a sua demarcação do plano da experiência empírica, em que deliberadamente se movem as ciências — Psicologia e Sociologia incluídas, — aproveitando, apesar disso, as formas e o conteúdo hilético-imagético que nessa mesma experiência empírica *espontaneamente* se oferecem) — talvez para fugir a tais dificuldades e artificialismo, repito, essa análise directa das modalidades e níveis da intersubjectividade não foi feita ainda, que eu o saiba, de forma sistemática e completa. É pena, pois penso que isso traria contribuições muito importantes para as ciências humanas, para a Antropologia Filosófica e para a Ética.

- d. O que parta de uma análise da acção humana. Nele haveria que ocupar, sucessivamente, os planos da Biologia, da Psicologia e da Sociologia; que analisar os tropismos, os instintos, os desejos, na sua espontaneidade, na sua finalidade, nos seus movimentos de reacção e de adaptação ao meio, assim como as necessidades e dependências do organismo, com os seguintes impulsos de sobrevivência, de segurança e de domínio, situando-se em relação às alternativas abertas pela polémica em que se enfrentam aqueles que valorizam mais a hereditariedade e os que dão mais importância ao meio; neste contexto se situaria também uma análise da afectividade atenta não só à sua bi-polaridade prazer-dor, mas capaz de lhe desdobrar toda a complexa e variada gama de cambiantes hiléticos, etc., etc.. Anote-se ainda que todas essas investigações haveriam de culminar numa teoria da decisão.
- e. O que nasça de uma análise da vivência de liberdade. Nela avultariam, como tópicos fundamentais, o esclareci-

mento da espontânea convicção de liberdade que todos temos. ¿Será ela ilusória e fruto de uma causalidade inconsciente? Até que ponto, e de que forma estará sujeita à sedução hipnótica dos fins? Também seria importante dilucidar a constituição do chamado *senso moral* que, na sua manifestação originária, seria o suporte último e autêntico dos juízos de valor indispensáveis ao exercício de uma liberdade interior capaz de ultrapassar todas as coacções e impasses, quer externos, quer do foro íntimo.

- f. Um outro ponto de partida seria o da Antropologia científica. Aqui as dificuldades seriam muitas e trabalhosas. Antes de mais a do volume de conhecimentos a adquirir; depois a da sua rápida renovação; a imagem científica do homem envelhece hoje tão depressa que é muito difícil tomá-la como ponto de referência, sem as devidas cautelas: ter consciência, pelo menos, das limitações que ferem as suas versões vulgarizadoras; sobretudo, estar atento ao fácil fenómeno da sua *mitificação* (que muito frequentemente se concretiza no caso limite da coincidência, na mesma pessoa, de uma apaixonada valorização e defesa da Ciência, juntamente com uma ignorância total, a seu respeito), — ou da sua *dogmatização ideológica*, igualmente generalizada mas ainda mais perigosa, que tende a transformar em «texto sagrado» o que muita vez foi formulado como mera hipótese, com hesitações e dúvidas. Também neste contexto haveria que proceder ao estudo crítico das incidências antropológicas decorrentes das grandes opções epistemológicas e dos reducionismos constitutivos do mundo científico, começando por ter presente a quase cega exigência objectivadora, que tanto se acentua no mundo da Ciência, e que culmina na exclusividade de uma relação gnósica entendida sob a forma *Eu—Isto*, com a consequente eleição do modelo ontológico de *coisa*, como paradigmático e substantivo. Haveria ainda, e na sequência, de proceder a um exame crítico das doutrinas clássicas de índole científica com mais directas incidências antropológicas, tais como o determinismo, a reflexiologia condicionada iniciada por Pavlov, a sexologia, a psicanálise, o behaviourismo, o gestaltismo, o estruturalismo, e, de uma forma muito



especial, o *naturalismo* — que baliza a configuração de todas as visões científicas do homem — e em cujo âmbito se constituem afinal, desde o epicurismo ao marxismo, todas as éticas que expressa e deliberadamente excluem a dimensão da transcendência.

- g. Outra perspectiva básica que se oferece para o estudo da Ética é o das morais religiosas, que exigiria uma investigação histórica e fenomenológica da religiosidade humana; um confronto das teologias positivas com a teologia filosófica; uma meditação sobre as várias faces, positivas e negativas com que se nos manifesta a transcendência de Deus, que engloba, como tópicos axiais, o da «douta ignorância», da analogia e da «filosofia da esperança»; o da viabilidade da conciliação ética entre obediência e liberdade; o tema da «salvação», isto é, o da superação das limitações e impasses da condição humana; a questão de saber se é possível a felicidade do homem sem a sua prévia salvação, etc., etc..
- h. Por último, a perspectiva mais exigente e definitiva que é própria da Metafísica. Ela exigiria a posse de uma visão essencial, — actualizada e crítica — da Sociologia do Saber, da Antropologia Filosófica, e da Teologia Filosófica. Com uma agravante «trágica» conforme Scheler lucidamente sugere: é que ela terá de ser a última palavra da sabedoria; mas de uma sabedoria *peçoal* e de alguma forma espontânea — Não há Metafísica, sem metafísicos; nem Ética sem metafísicos que vivam metafisicamente...

8. Chegámos ao fim desta Introdução. O pouco que se disse foi suficiente para dar uma ideia do muito que há a saber, a investigar, e a reflectir sobre os tópicos da Ética, da Racionalidade e de todo o restante mundo transfinito de noções que com eles se relacionam, designadamente os do Ser, da Realidade e da Existência.

É possível que tenha ficado mais vinculada a perspectiva daquilo que não se sabe, em detrimento daquilo que já se sabe ou pode facilmente vir a saber.

Mas isso não é um convite ao derrotismo nem ao regresso a seguranças infantis.

E terminarei, se me é permitido, com uma exortação metafórica: vale mais enfrentar, com serenidade e a possível maestria, as aventuras, os ricos e as canseiras das navegações no grande oceano, do que o entretenimento, eventualmente muito excitante, de brincar com barcos de papel no lago do jardim... Pela minha parte a decisão está tomada: tentarei navegar!

## II. Subjectividade, Intersubjectividade e Verdade

1. Os dois traços fundamentais da intersubjectividade são a racionalidade e a consciência. A primeira apresenta-se como sendo comum a todos os sujeitos. A segunda tem uma característica paradoxal: é a raiz da *unicidade* 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 aberta também a todas as formas intersubjectivas de participação.

Esamos assim perante duas formas de universalidade: uma directa, límpida e irrecusável; a outra problemática. Justifica-se que tentemos relacioná-las.

2. A dimensão universal da racionalidade revela-se, a cada um, pela coactividade do juízo evidente. É a partir deste ponto fulcral da ligação entre *razão* e *consciência* que o homem se sente inserido num plano cuja universalidade é indiscutível e aberto a todos os seus horizontes.

*Universalidade* tem aqui, repare-se, o sentido preciso de *unidade*. De facto, qualquer que pense um juízo evidente tem a inabalável certeza de que nele coincidirá com qualquer outro. O juízo indubitável é, por excelência, o ponto de encontro dos sujeitos.

Descartes viu isso com muita clareza. Pena foi que, influenciado pela ilegítima formulação da dúvida hiperbólica, tivesse optado por um voluntarismo solipsista que apagou a dimensão universal e intersubjectiva aberta ao *cogito*, levando-o a projectar essa universalidade potencial na *res-extensa* <sup>(1)</sup>.

É todavia importante advertir que a universalidade do juízo evidente em que, repetimos, coincidem todos os sujeitos possíveis, se apoia, em última análise, em dois actos 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.

A diversa natureza destes dois actos faz com que tenham consequências muito diferentes. No primeiro há a impossibilidade do exercício da liberdade interior; no segundo verifica-se que a *negação* é inteiramente infrutífera e laqueia, à nascença, qualquer dialéctica; a própria imaginação fica paralizada.

A certificação de que *não podemos querer* que o juízo evidente não seja universal dissolve-nos a *voluntariedade*, que é a mais funda raiz da nossa individualidade subjectiva, e corta-nos todas as pontes de regresso ao solipsismo. Efectivamente, uma coisa é *não poder*, no sentido de não poder *fazer*, de o exercício da liberdade estar factuel e provisoriamente impossibilitado (então ainda conservamos a posse de uma liberdade interior e intencional cuja consciência constitui, como dissemos, o cerne da nossa individualidade própria), outra coisa é ser impossível qualquer exercício da vontade.

3. Só um Sujeito autocriador e infinito pode ser solitário; e o é necessariamente.

Aqui nasce a célebre questão de saber se em Deus a vontade é superior à razão ou a ela se subordina.

Pensamos que a *ordem lógica*, que normativiza todos os discursos subjectivos, radica na separação entre o ser-para-si e o ser-em-si, de que todos nós, os humanos, sofremos, e culmina no supremo acto ontológico da sua identificação. (Todos os princípios de todas as modalidades de lógica partem dessa originária necessidade de aplicação do princípio de identidade: todos os meus actos existenciais visam uma integração de mim comigo mesmo).

Assim sendo, até em Deus, no Sujeito Absoluto, o seu perfeito auto-conhecimento realiza implicitamente tal princípio. É claro que nesse auto-conhecimento não há hiatos que justifiquem uma discursividade; nem, muito menos, uma discursividade sujeita a erros, e, por isso, carecida de normas. Em consequência, não há justificação para separar, em Deus, razão e vontade; como é absurdo também nele separar Subjectividade e Objectividade. Mas nem por tal motivo, como vimos, o supremo princípio ontológico da identidade deixa de verificar-se.

Nos sujeitos finitos e limitados que somos, porém, já essa separação terá que aceitar-se, e são fáceis os desencontros e conflitos entre as duas faculdades. Primeiro porque, em princípio, podemos *querer* trocar o Ser pelo Nada. (O nosso orgulho e o poder negador da nossa vontade não têm limites). Depois porque o erro nos pode iludir, fazendo-nos tomar por fenómeno verídico, isto é, por fenómeno que está num caminho que leva ao Ser, o que não passa de aparência que marcava uma das mil portas que levam a parte nenhuma. (Entre o Ser e o Nada há um labirinto que pode ser percorrido nos dois sentidos). Por isso é tão importante a coactividade do juízo evidente. Impede a tentativa antecipadamente frustrada de uma absolutização negativa da nossa subjectividade, sem diminuir a nossa dignidade de seres livres. (Ninguém se sente diminuído por ter de aceitar que  $2+2$  sejam 4, na base 10). Como importante é também a sua *verdade*, o seu conteúdo enunciativo que nos coloca no interior de uma discursividade verídica, seguramente virada para o Ser.

4. Falámos de *verdade* e de conteúdo enunciativo dos juízos evidentes. Que queremos significar com isso?

A verificação de que a racionalidade tem como acto instaurador e última finalidade o princípio ontológico da identidade garante-nos, pois, que o juízo evidente — esse acto racional originário e exemplar — seja para nós o primeiro momento da epifania da verdade. Compreende-se pois que o passo seguinte seja o de proceder à sua análise, de forma tão exaustiva quanto possível. É o que tentaremos fazer.

Mas antes convirá ter presente que a Racionalidade, embora deva ser vista como decorrente da estrutura operativa do dinamismo gnósico dos sujeitos, constitui também um sistema objectivo de relações, e apresenta-se-nos ainda como sendo a regra de ouro para uma vida melhor. Será afinal na medida em que conseguirmos uma *racionalização* do mundo, pelo conhecimento e (ou) pela acção, que obteremos a sua *humanização* e domínio, convertendo-o numa habitação cada vez mais agradável e segura, e num lugar de encontro cada vez mais cordial.

Apressamo-nos a esclarecer que este optimismo racionalista não re-edita as ilusões do Iluminismo, tragicamente desfeitas pela História, pois tem perfeita consciência do erro que as originou: a sobrevalorização da racionalidade técnica em detrimento da racio-

nalidade ética, e o conseqüente desinteresse pela sua conciliação. (Na verdade, as frustrações decorrentes das falências da utopia do paraíso tecnológico, facilmente podem levar a exageros de sinal contrário; esse é o engano do neo-bucolismo dos «Verdes». A era tecnológica está aí, e nela viveremos ou morreremos; a máquina instalou-se definitivamente no nosso quotidiano. Mas o espírito tecnocrático não pode governar, nem educar, nem dirigir as consciências. Pelo seu lado os servidores do Espírito têm que reconhecer que a acção técnica poderá e *deverá* possibilitar uma forma mais livre, mais eficaz, mais rica, mais feliz, mais humana, enfim, de se viver.

---

(<sup>1</sup>) Pensamos que, para bem entender Descartes, é necessário distinguir entre dúvida psicológica, dúvida metódica e dúvida hiperbólica.

Toda a dúvida se constitui a partir de um critério de verdade.

A dúvida psicológica é a que abala as nossas espontâneas convicções e surge quando, na normalidade da vida quotidiana, se levantam contradições ou problemas imprevistos; o seu critério não é explícito e identifica-se com a «função do real» que subconscientemente preside à nossa experiência e à nossa acção empíricas.

A dúvida metódica apoia-se num critério crítico expresso, e dele recebe a forma e o valor gnósicos.

Em Descartes esse critério foi o da evidência racional. (É preciso distinguir, nas suas regras metódicas, a da *evidência*, — que é mais do que uma regra, pois enuncia o princípio que preside ao estabelecimento do próprio método — das restantes que são, essas sim, regras de evidenciação).

A dúvida hiperbólica é ilegítima porque põe em causa o critério de verdade que se escolheu, ou que se nos impôs, por ser radical e indubitável, como é o caso da evidência judicativa.

Ao admitir a hipótese de um «diabrete enganador» que tivesse dado à evidência uma ilusória veracidade, Descartes pôs em dúvida o próprio critério gnósico. Ainda assim, como já observámos, porque o critério da evidência é radical, ele não pôde negá-lo, nem hipoteticamente, mas admitir só que às ideias claras e distintas «nada correspondesse *fora* do seu espírito». Nenhum diabrete teria poder para negar o valor de uma qualquer demonstração matemática. Por outras palavras: embora a intenção tivesse sido a de ter posto em causa, ainda que isso fosse absurdo, o critério de verdade, nada mais efectivamente se problematizou do que a *validade existencial do conteúdo enunciativo* dos juízos evidentes; ora esse é, precisamente, um dos aspectos da questão que agora nos ocupa: a análise gnosiológica do juízo evidente, que inclui a determinação do sentido e do grau verídico do seu conteúdo enunciativo, tendo em vista o Ser.

¿Quais os motivos que terão levado o filósofo à formulação ilegítima da dúvida hiperbólica? Em nosso entender porque pensou que ela reforçaria a certeza da existência própria (ainda que enganando-me existo) e propiciaria uma via imediata e directa para a necessidade da demonstração da existência de Deus, que assim surgiria, no sistema, como sendo a indispensável garantia da veracidade das ideias claras e distintas.

Por sua vez, a forma limitada e concreta como essa mesma dúvida hiperbólica foi enunciada, levou-o a considerar como domínio privilegiado do juízo evidente, uma *rex extensa* exterior ao sujeito e com ele incompatível.

Na sequência pois destas tomadas de posição (cuja crítica seria aqui deslocada) o papel do juízo evidentes como instaurador de uma inter-subjectividade, não chegou a ser encarado pelo filósofo, segundo pensamos.

(<sup>2</sup>) A cultura tende a projectar-se, cada vez mais, numa vida quotidiana e numa organização social de trabalho dominados pela máquina, dando origem, neste último sector, ao que já foi chamado de «indústria cultural».

Ora acontece que neste campo da actividade, 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, tornando-se mais complexa no funcionamento e mais fácil no manuseio, mas 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 é «gerar» outras máquinas mais perfeitas, isto é, utilizar, como «matéria-prima» da sua fabricação os seus próprios artefactos. Mesmo no caso da feitura 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 «compôr» obras terminais e únicas, pertenceu ao talento e à responsabilidade do operador, os temas musicais e os esquemas compositivos. É claro que, como veremos, a oferta directa ao público de produtos culturais a granel e de baixa qualidade seria o suicídio dessa indústria. E os seus dirigentes sabem-no 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 à criação de centros de divulgação (rádio-auditivos, televisivos e fílmicos) que «devoram» tais produtos em quantidades e em ritmo cada vez maiores. Toda a organização desse sector produtivo, designadamente, a constituição criteriosa da sua «memória» estará fora da capacidade dos «técnicos» e será pertença exclusiva dos «humanistas» 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 e 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 objectivo 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 acção de divulgação cultural genérica aberta a todos que nela estejam interessados.

### III. Análise do juízo evidente

1. Pensamos que o principal argumento que levou ao repúdio da lógica do conceito e à criação da lógica proposicional — o de que a proposição era a unidade semiótica elementar susceptível de receber os valores gnosiológicos da veracidade, da falsidade e da maior ou menor probabilidade, — não é concludente e deverá ser re-examinado.

2. Duas razões se nos afiguram decisivas: a) a distinção entre o valor gnosiológico *verdade* e o valor lógico *validade*; b) a verificação de que o conceito possui um sentido, ou seja, uma dimensão semântica que não pode ser alheada do apuramento do valor gnósico da proposição. Começemos por este último ponto.

3. Todo o conceito tem um sentido, que pode ser simples ou complexo, mas exige uma determinação precisa e uma expressão unívoca. Aliás estes dois aspectos são frequentemente confundidos, dando origem a erros e a análises artificiais e inúteis. É que temos a considerar, no conceito, a sua *representatividade* (dimensão semântica) o seu *conteúdo enunciável* (só parcialmente coincidente com aquela, pois nesse conteúdo cabem ainda disposições subjectivas e sentidos intencionais entificadores), a sua *estrutura formal* e a sua *expressão*.

A representatividade consiste no facto de *competir* ao conceito representar, no acto gnósico, todo o possível *objecto*, isto é, todo o possível *dado unitário* cognoscível. *Nesta representatividade já surge a ocasião para se falar de verdade*: a verdade como adequação. Essa exclusiva competência representativa do conceito e a forma como se exerce podem ser encaradas de muitos ângulos. (Como veremos adiante só os conceitos individuais são, em rigor, representativos).

Não vamos analisá-la do ponto de vista genético, quer nos seus percursos fisiológicos, quer psicológicos (a partir do estímulo sensorial externo, ou do estímulo orgânico, ou a partir do dado hilético imediata e originariamente presente à consciência, ou a partir das «figurações» de dinamismos psíquicos inconscientes, ou oferecidos pela espontaneidade mnésica, ou pela recordação voluntária, ou pela livre imaginação, ou ainda pela deliberada criação imagética). E isso embora aqui se situem já questões gnosiológicas

da maior importância, deriváveis da interrogação sobre a *origem das ideias*, questões que podem ser postas em vários planos, designadamente, o da experiência anónima e repetível, a que o conhecimento científico dá exclusividade. Tão pouco vamos considerar o conceito nas mil e uma formas da sua génese didáctica, cujos resultados nos foram comunicados através de actos semióticos, a partir de experiências alheias, ainda que seja nesta perspectiva que se levantem os mais sérios problemas, quer da sociologia da cultura (e da correspondente filosofia da cultura), quer da chamada filosofia da linguagem.

Vamos partir do processo concluso para melhor o podermos analisar: o conceito, na integralidade da sua presença imediata. (Uma vez mais, dada a reflexividade própria do filosofar, — nos deparamos com a circunstância de todo o ponto de partida ser um ponto de chegada de que perdemos metodicamente a memória).

4. O conceito surge-nos sempre incorporado num nome (ou numa provisória e mais complexa expressão nominal) que originariamente pertence a uma língua materna e aí funciona fundamentalmente como polo atractivo de uma pluralidade aberta de sentidos. Dessa circunstância básica decorrem várias consequências. Uma delas é a necessidade (mas também a possibilidade) de se determinar o sentido que lhe é próprio através de um jogo alternante de interrogações semióticas, semânticas, ontológicas e ônticas («¿ o que quer dizer?», «¿ o que significa?», «¿ o que é?», «¿ de que modo é que?», «¿ como é possível que?», etc.). Este jogo, alternado mas contínuo, realiza-se mercê do funcionamento de automatismos, em parte subconscientes, e culmina na *definição*, que nem sempre é possível, sendo então substituída, conforme os casos (que não vamos especificar) pela *analogia*, pela *metáfora*, ou pela *exemplificação*. Quase sempre, para que seja possível uma perfeita coincidência entre os significados do *nome* (ou termo) e do *conceito* se torna necessária a criação de linguagens restritas, mais ou menos convencionais, onde os signos substantivos ou substantivados que designam o conceito obtenham a referida coincidência à custa da *univocidade* específica de tal sistema semiótico derivado. Na realidade, todas as «linguagens» são interconvertíveis e se constituem a partir de uma língua materna global. O convencionalismo e o voluntarismo arbitrários das linguagens artificiais limita-se a certas



zonas semióticas: o da proposta de signos sensíveis inéditos, o da atribuição a esses signos de um sentido preciso, e o do estabelecimento de certas regras para a sua articulação; mas têm de respeitar a estrutura das funções semióticas do *falante* que são comuns a todas as línguas e linguagens; e de respeitar também as estruturas específicas da língua materna e da espontânea linguagem global do próprio instituidor da linguagem artificial. Todas estas operações são realizadas no interior de uma língua materna, que pode ser objecto de transfinitas *traduções* (para outras línguas) e é mais ou menos unívoca e exacta conforme as linguagens espontâneas e globais ou sectoriais e convencionais que origina. Pretender ir além é tão impossível como pretender saltar para fora da própria sombra. E o inevitável preço a pagar por todos os sistemas semióticos artificiais e fechados é o dos seus limites serem a fronteira para um *inefável*, também convencional.

5. Regressando ao que começámos a dizer sobre a definição. O facto de ser nela que culmina todo o processo determinante do conteúdo enunciável do conceito, e a circunstância simultânea de isso não ser sempre possível exigem alguns esclarecimentos mais.

Repare-se, em primeiro lugar, que o papel representativo e (ou) objectivador do conceito (onde se constitui, repetimos, uma primeira instância em que faz sentido falar de *veracidade*) se precisa e expressamente afirma mediante uma *repetição crítica* ou *confirmação*, que é de natureza judicativa. E isso traz consequências que deverão ser sublinhadas.

Como muitos lógicos têm observado, todo o conceito é fonte potencial de um determinado número de juízos analíticos, ou então, se preferirmos, todo o juízo (e de forma muito especial e directa o juízo analítico) é a explicitação do conteúdo enunciável de um conceito. Esta reafirmação judicativa, confirmadora de um mesmo conceito (o triângulo é um polígono de três lados, etc.), instaura uma segunda instância em que faz sentido falar de verdade.

É claro que num plano puramente formal, que abstraia do conteúdo enunciável dos conceitos e dos juízos que os explicitem, há uma estrutura condicionante em função da qual a *veracidade* supõe a *validade*. Aliás o plano estritamente lógico é o plano desta validade formal e estrutural cujo modelo privilegiado é o hipotético-dedutivo, ou seja, o que permite, por meio de operações formais, tirar conclusões verdadeiras a partir de outras proposições, e o que

permite ainda construir sistemas unívocos e fechados que esgotam o conteúdo semântico potencialmente contido na proposição ou proposições que serviram de ponto de partida.

Resumindo: no juízo, *como no conceito*, há que distinguir, a *expressão* (sempre originariamente feita no interior de uma língua materna) o *conteúdo significativo* (que é mais ou menos representativo, mais ou menos enunciável e mais ou menos verdadeiro) e a *estrutura formal*. Esta última terá de ser expressa por signos convencionais que representem qualquer conteúdo enunciável e qualquer expressão; a sua análise visa inventariar os elementos e as relações-operações determinadores da sua estrutura. É aqui que se constituem todas as lógicas (do conceito-juízo e do juízo-raciocínio), não havendo razão, como observámos acima, para dar exclusividade, ou prioridade, às lógicas proposicionais. É aqui também que faz sentido falar em normatividade canónica, em correcção e incorrecção, em operacionalidade, em simplicidade e complexidade e até em *bom acabamento*, ou seja, e numa palavra, em maior ou menor validade lógica. E até, na medida em que esta validade é condicionante, em verdade e falsidade.

¿Mas em que consiste afinal a exemplaridade gnósica do juízo evidente e como poderemos, a partir dele, saber qual é a essência da Razão e da Racionalidade?

6. A característica mais notória do juízo evidente é a de que é um juízo analítico, ou seja, um juízo tal que aquilo que se afirma do conceito já estava contido no seu potencial conteúdo enunciativo, e pôde ser explicitado por mera análise lógica, acessível a qualquer um.

Tratar-se-á de juízos tautológicos ou repetitivos em que os conceitos sujeito e predicado são idênicos et inter-convertíveis? Serão todos os juízos analíticos, ao fim de contas, tautológicos ou repetitivos? Terá este tipo de juízo algum valor cognitivo?

7. Centremo-nos nesta última questão de saber se um juízo tautológico terá algum valor para o conhecimento.

Já vimos que o princípio ontológico da identidade expressa a essência do supremo acto gnósico mediante o qual o Sujeito Absoluto se torna consciente, conhecendo-se a si mesmo. É claro que esse supremo acto gnósico não é um juízo; é uma intuição translúcida em que o *Logos* e o *Ser* coincidem. Mas se isso não

acontecesse, se o Sujeito Absoluto perdesse a visão inteira da sua infinita realidade, ao dar-se uma separação entre o Logos e o Ser — logo um supremo juízo tautológico seria formulado. Deus pensaria e diria de Si mesmo: Eu sou Eu (e não já, simplesmente, *Eu sou!*).

Como também já tivemos ocasião de observar, é no indigente e violentado Ser-para-Si (que nós, os humanos, somos) que a separação entre o Logos e o Ôntico atinge a dimensão máxima. Abertos a um infinito inatingível e sujeitos a condições, circunstâncias e *dados* que simultaneamente nos revelam e nos ocultam o Ser, o nosso itinerário existencial é particularmente difícil; balançamos entre a ameaça do sofrimento — que resulta sempre da experiência *forçada* de valores negativos — e a ameaça do *Nada*, existencialmente configurada como perda definitiva da consciência; como nos balouçamos entre um visceral desejo de segurança, de sobrevivência, de conservação, e um visceral desejo de mudança, de aventura, de risco, de partida para o desconhecido que se presente para lá dos nossos horizontes, de sermos fiéis à nossa constitutiva vocação de infinitamente crescermos na posse do Ser e de definitivamente nos libertamos da vivência de todo o Mal. Conforme adiante veremos melhor, estas duas dimensões e dinâmicas existenciais relacionam-se de forma muito complexa e em vários níveis: o plano social e histórico e o plano individual, onde é necessário distinguir ainda entre a vida terrena e uma vida *post-mortem* onde infinitamente transcorra a nossa progressiva apropriação do Ser e da fruição da felicidade dela decorrente; esta nova vida, para que aconteça, terá de ser, antes de mais, tida como possível e desejada, pois a sua *imposição* destruiria, em cada um, a dignidade de sujeito que, pelo conhecimento e pela liberdade deverá realizar-se a si mesmo. (Os que amam a Morte não merecem viver). Outro aspecto muito importante a ter em conta é o de saber se há aliança possível entre os mundos sociais e pessoais construídos sobre a tradição histórica e os novos mundos a visionar e a semear; se é a negação dialéctica e revolucionária, ou o *sonho*, que fazem avançar a Humanidade e cada um de nós. Aqui, e uma vez mais, o Mal desempenha um papel decisivo. Se nesses mundos já acontecidos o sofrimento, a injustiça e todos os outros valores negativos são prevalentes e irremediáveis, a sua condenação e a sua perda não poderão evitar-se. (Toda a revolução autêntica é um castigo merecido; mas nem por isso o destino dos revolucio-

nários autênticos deixará de ser o de devorarem-se a si mesmos... São «juizes-penitentes»). Mas, por outro lado, a nostalgia dos bens perdidos será o indispensável alimento de todos os sonhos fecundos.

Para nós, pois, existentes humanos, também o juízo tautológico é, embora intencionalmente, o supremo acto gnóstico. Eu sou *eu*, isto é, eu sei e afirmo *a priori* a minha unicidade e a unificação tendencial de mim comigo mesmo; como são tautológicos os juízos em que cada um de nós, a cada momento, se reconhece e afirma.

Visto pois na perspectiva desta separação entre o Logos e o Ser, o juízo tautológico surge sempre como paradigma de todo o conhecimento. Trata-se neste caso, como veremos a seguir, de juízos individuais e existenciais.

8. Voltemos à primeira questão, que era a de saber se o juízo analítico é tautológico. Estamos agora situados num plano exclusivamente formal ou lógico e a lidar com conceitos genéricos.

Convém deixar bem sublinhado que os conceitos individuais possuem necessariamente um conteúdo semântico existencial que, a não ser confirmado, os anula. Aliás só os conceitos individuais possuem, em rigor, dimensão semântica e representatividade, ou seja, só eles se reportam a objectos *concretos, únicos e captáveis na experiência*, ou seja ainda, transcendentés ao *cogito* e irreductíveis ao *acto de pensar*; algo, pois, de irremediavelmente *dado*. Em contrapartida os conceitos genéricos têm um conteúdo positivamente significativo independentemente de ser posto o problema da sua existência.

Perguntar-me-ão: os conceitos Absoluto, Deus, Ser, Mundo, Homem, Justiça, Triângulo não possuem dimensão semântica nem a correspondente representatividade? Antes de tentarmos uma resposta, e para melhor entender a noção de representatividade, convirá analisar as relações existentes entre juízos analíticos e tautológicos.

9. Há dois tipos de juízos analíticos. 1. Os que expressam o vínculo que liga as essências dependentes às independentes (como o que se verifica entre as noções de *corpo* ou de *cor* e a de *extensão*). 2. Os que chegam ou partem de uma identidade

tautológica mediante um processo de substituição dos termos dessa identidade por outros equivalentes ( $3 \times 7 = 18 + 3$ ).

Estes são, na verdade, os juízos *evidentes*. Embora o não pareça, também na primeira destas modalidades do juízo analítico, está presente um fundamento tautológico. (Reportando-nos ao exemplo dado diremos que ele se apoia no facto de que todo o *extenso é extenso*).

Além destes juízos tautológicos e analíticos, *que são evidentes*, existe, como vimos uma outra classe de juízos tautológicos, a que poderíamos chamar de *sintéticos* ou *prospectivos*, que não são evidentes, mas visam intencionalmente uma evidência, e (ou), no limite, uma intuição autoreflexiva. São estes que nos permitem aumentar transfinitamente o conteúdo significativo e representativo dos conceitos individuais mantendo a sua unicidade, garantindo, *a priori*, e a cada momento, a identidade consigo próprios; e que nos possibilitam a *entificação* de conceitos genéricos *típicos*, ou de conceitos colectivos, ou de conceitos individuais cuja existência é suposta, ou imaginada, ou *produzida*, no plano da «*empíria*» ou da cultura.

Anote-se que esta *entificação*, muito em especial, esta *produção* de objectos técnicos, de bens materiais, ou de obras de arte, enfraquece a densidade óptica do *dado*, como puro *ser-em-si*, em favor de uma concepção actualista e criacionista.

10. Antecipando algumas das conclusões deste ensaio diremos que os juízos evidentes nos revelam e (ou) possibilitam a construção da *Racionalidade*, ou seja, de todo um conjunto condicionante de formas que balizam a nossa activa apropriação do Ser, mediante uma actualização progressivamente mais rica; que, nessa actualização, a Razão, entendida como *dinamismo entificador, relacionador e unificador do Ser-para-si que é todo o Sujeito*, — joga com esse universo condicionador de formas, que é a *Racionalidade*, no sentido de obter um máximo de evidências. Esses *racionais* e *razoáveis* projectos de acção são a condição necessária para uma apropriação do Ser pelos Sujeitos. Mas não são a condição suficiente. O que lhes irá garantir, em última instância, um sentido positivo, evitando que apontem para o *Nada*, será o facto de visarem os valores ou o Bem. Esta a indispensável função ontológica da *Ética*.

11. Tentaremos responder, nos próximos capítulos, às interrogações formuladas no parágrafo oitavo, que pretendiam esclarecer se os conceitos individuais são os únicos que possuem dimensão semântica e representatividade; para isso procuraremos, determinar, qual a natureza do conteúdo enunciativo e significativo dos conceitos então indicados.

Urge contudo fazer antes uma advertência e uma distinção: temos usado até aqui, como se fossem sinónimas (até por imposição estilística que manda evitar repetições), as palavras *conceito* e *noção*; ora, em rigor, elas designam coisas diversas. O conceito é uma entidade lógica caracterizada pela circunstância de possuir um conteúdo significativo preciso e próprio. A noção é uma entidade gnosiológica que, no contexto significativo da Língua, polariza um conjunto mais ou menos integrado e integrável de sentidos. No exercício dos actos cognitivos partimos sempre (salvo quando nos encontramos situados já no interior de um discurso unívoco), da noção para o conceito. É o que faremos, ao tentar responder às perguntas feitas.

#### IV. Breve análise das noções de Absoluto, de Ser e de Mundo. Distinções essenciais entre Teologia, Filosofia e Ciência. As perspectivas Metafísicas de Kant e do Positivismo.

1. A noção de *Absoluto* inclui vários sentidos. O primeiro e mais directo é o da infinita realidade, anterior e transcendente a todas as determinações, fonte inesgotável de todos os entes. De entre os vários modelos de realidade de que dispomos, o que mais lhe convém é o de Hiper-Pessoa, de Ser-em-Si-para-Si <sup>(1)</sup>, que livremente criou o Homem e o Mundo <sup>(2)</sup>. Assim entendida,

---

<sup>(1)</sup> Para maior desenvolvimento ver SOVERAL, Eduardo Abranches de, *Para Uma Fenomenologia da Esperança*, «Revista da Faculdade de Letras — Série de Filosofia» n.º 3, Porto, 1986.

<sup>(2)</sup> Para maior desenvolvimento ver SOVERAL, Eduardo Abranches de, *Algumas Notas em Torno da Noção de Pecado — Recordando as «Confissões» de Stp. Agostinho*, «Revista da Faculdade de Letras — Série de Filosofia» n.º 4, Porto, 1987.

a noção origina um conceito que mais adequadamente pode receber também o nome de Deus, e que só terá sentido se for *existente*, ou (para fugir aos equívocos da palavra existente) se for *real*, ou *em-Si*. Acompanhando esse pensador injustamente esquecido que foi José Maria da Cunha Seixas (1836-1895), também a nós nos parece quase supérfluo e complicativo problematizar essa existência. A menos que se ponha a hipótese absurda da 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 conter uma 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.

E aqui é necessário um esclarecimento para evitar equívocos graves, como aqueles que, de certa forma, foram cometidos por Santo Anselmo, Descartes e Kant: dada a máxima separação entre o Lógico e o Ôntico, entre o apetente e cognoscente *ser-para-si* que somos, e o real objectivado ou objectivável para que estamos espontaneamente abertos, — impõe-se a prioridade dos problemas do conhecimento. A experiência do erro é inquietante e trágica; muitas das vezes, só tarde e dificilmente nos damos conta dos enganos que nos levariam a parte nenhuma e nos frustrariam na apropriação do real. Necessitamos de *fundamentar* ou *provar* as nossas convicções e certezas, muito especialmente no que toca à realidade do que nos surge como *dado* (ou seja, dos objectos a que se reportam os conceitos individuais) à eficácia dos projectos de uma acção auto-realizadora. Mas o Absoluto está, por sua natureza, *fora* deste contexto.

Se, como vimos, toda a dúvida metódica supõe um critério de verdade, e se esse critério é o da evidência racional e (ou) da experiência pura, correspondentes aos mais radicais actos gnósicos do Sujeito, o Absoluto excederá *sempre* esta postura crítica; só poderá atingir-se mediante uma revelação progressiva e infindável cuja autenticidade se verificará na experiência do próprio crescimento ontológico. (Cristo disse, justamente, de Si, que era o Caminho, a Verdade e a Vida). É esta fundamental circunstância que impõe a separação entre Teologia e Filosofia; mas também a sua aliança. A certeza pré-crítica da realidade do Absoluto garante um sentido positivo para o nosso saber; ou seja, abre-lhe,

em termos irrecusáveis, a dimensão metafísica, e repudia, *a priori* todas as formas substantivas e terminais de relativismo; mas nada nos diz quanto à natureza dos entes reais, nem nos dispensa da necessidade de neles nos apoiarmos para seguirmos em frente, na tomada de posse do Ser.

2. Outro sentido da noção de Absoluto é o que se expressa pela palavra Ser. Diríamos que ele coincide, em larga medida, com o que acaba de ser exposto; só que privilegia a perspectiva do *em-si*, em detrimento da perspectiva do *para-si*; sugere a realidade sob uma forma objectiva; e por isso peca, por ocultar que o Absoluto é in-objectivável a não ser para si mesmo. Esta circunstância limitadora permite que o conceito de Ser, ao contrário do conceito de Absoluto, caiba no âmbito da Lógica, ocupando aí uma das duas opostas, extremas e paradigmáticas posições: a de conceito limite, de conteúdo enunciativo quase nulo e meramente formal (Aristóteles), e a de totalidade de um real lógico-ontico oposto ao Nada (Parménides, Espinosa, Hegel).

Esta esfera lógico-ontica constitui a máxima dimensão de uma racionalidade *fechada*, e é o terreno próprio da Filosofia.

As Ciências da Natureza, as Ciências Formais e as Ciências Humanas, tendo respectivamente como objecto: os dados empíricos; as entidades quantitativas e formais elementares bem como as relações paradigmáticas entre as formas; os dados culturais e os valores, — têm também, como máximo horizonte metafísico, essa racionalidade *fechada*. Mas enquanto esta Metafísica do Ser parte do *lógico* para o *ontico* e encobre a perspectiva aberta pela ideia de infinito com as noções de *objectividade* e de *totalidade*, — as Ciências (pelo menos as naturais e as humanas), caminham do *ontico* para o *lógico*, e mantêm presente a perspectiva do transfinito, apoiando-se nas ideias de *progresso*, de *descoberta* e de *investigação*, ou seja, na convicção de que a experiência empírica ilimitadamente poderá captar factos novos; que a cultura gerará indefinidamente novos produtos; que os valores são inatingíveis e inesgotáveis; e que as próprias formas possibilitam um jogo infindável de novas composições.

A desatenção quanto a este desencontro dinâmico que separa a Filosofia e as Ciências, no âmbito embora da mesma Metafísica do Ser, tem originado muitos equívocos na história das ideias, que convirá tentar esclarecer, quando oportuno. Não é agora o caso.



Passaremos já à dilucidação do sentido da interrogação sobre a *realidade* e a *existência* do Ser, que permitirá uma conclusão sobre a natureza e alcance da dimensão semântica do conceito.

Quanto à *existência* do Ser, nada há de radicalmente problemático; ele é a totalidade do objectivável, do ontológico, do em-si, do que originariamente o sujeito humano enfrenta como *dado* e contraposto ao *Nada*. As dificuldades só surgiriam num segundo momento, quando se tratasse da passagem do Ser aos seres ou entes.

Quanto à sua *realidade* (esta noção partilha com a noção de existência o sentido de se contrapor ao *Nada*, mas não possui, como esta, as características de ser algo de *dado* e de *objectivo*), desde logo surge o magno problema da *anulação* do sujeito, muito em particular do *cogito* pessoal, — o que é legítimo em termos provisórios e por conveniência metodológica, — mas é inaceitável em termos definitivos e metafísicos. ¿Que estatuto ontológico seria o meu, de sujeito humano, frente a uma realidade exclusivamente entendida como objectiva e coisificada?

3. O conceito de *Mundo* opera uma redução limitadora do conceito de Ser; ele significa a totalidade do que é imediata ou mediatamente percepçionável, e se oferece à experiência espontânea e quotidiana. É simultaneamente *modo natural* e *modo da vida*. Mas embora pré-existente e indispensável *meio* vital, o seu mais profundo significado é o de suporte e conjunto das coisas materiais que constituem uma *Natureza* independente do homem, que o ignora e subsistirá sem ele. Apesar de receptiva à acção da Cultura, essa Natureza tende a libertar-se dela porque lhe é estranha e só episodicamente justa-posta à intrínseca normatividade do seu próprio dinamismo.

Ainda que a noção de Mundo seja de uma grande complexidade, e tenha conhecido, ao longo da História e nas várias Culturas coetâneas, diferentes figurações; e apesar, sobretudo, de a novíssima circunstância de a manipulação técnica ter reduzido perigosamente, na Natureza, a capacidade de auto-regeneração, e de a moderna Cosmologia ter relativizado, em definitivo, as leis «naturais» da macro-física, — entendemos que o conceito de *mundo*, que deixámos apontado, é essencial e paradigmático, e a ele terão de referir-se todos os outros possíveis.

O valor semântico do conceito, esse é que se alterou profundamente por virtude da nova visão científica.

No que respeita à *existência* prevalece, como não podia deixar de ser, (ele é a totalidade do percepçionável) a posição natural: a existência do mundo não só é espontânea e intuitivamente verificada, como é permanente e irrecusável; conforme vários Autores justamente observaram, ela é modelo e suporte para todos os existentes; porque é o reino do percepçionável antecede qualquer percepção e perdura para além dela; e na sua *actualidade*, constitui, por excelência, o domínio do pré-reflexivo.

Mas no que toca à sua *realidade*, já tudo se passa de modo diferente. A *nossa* Terra, e as leis cósmicas que a formaram e regem, são episódicas e relativas ao estado actual do sistema solar de que faz parte. E o Universo, no seu conjunto, é um formidável e trágico espectáculo luminoso, que teria começado com a girândola de uma primitiva e enigmática explosão, para se prolongar, numa coreografia harmónica mas imprevisível, a caminho de uma extinção silenciosa e inimaginável.

É a precaridade deste gratuito espectáculo cósmico que verdadeiramente provocou a actual crise das ciências naturais e, por arrastamento, dada a posição hegemónica que estas conseguiram, a crise das restantes ciências, e até, numa extrapolação retórica em que alguns Autores contemporâneos se comprazem, a crise da «Razão».

No fundo, é a perspectiva metafísica, que apesar de tudo permaneceu subjacente à ciência moderna, que é frontalmente posta em causa. Vendo bem, e ao contrário do que geralmente se pensa, nem Kant nem o Positivismo destruíram a Metafísica, ou desejaram e garantiram sequer, para o conhecimento científico, um estatuto gnósico e ontológico a ela indiferente.

Kant deixou aberta e, em última instância, irrecusável, a passagem do Sujeito transcendental para o Sujeito absoluto. A limitação dogmática e conservadora de algumas das suas posições iniciais (a tese hilemórfica de que todo o conhecimento resulta do encontro entre uma matéria sensível e uma forma inteligível, que antecedeu e presidiu às suas investigações gnosiológicas; as análises apressadas no âmbito da «Estética Transcendental»; a aceitação, no domínio da Antropologia, do tópicó clássico de que o homem é um animal racional; e, finalmente, a circunscrever as suas investigações gnosiológicas ao objectivo de investigar as condições da

sua possibilidade.) — não poderiam deixar de enfraquecer e expor a fáceis reparos a conclusão de que a «coisa-em-si» era incognoscível. Mas, mais importante do que tudo isso, era o facto de o fenomenismo kantiano ser universal e necessário, apesar de separado de um suporte metafísico (perspectivado em termos substancialistas tradicionais, entenda-se). Um universo assim concebido tinha afinal, para o homem, a solidez e a segurança de uma realidade inamovível. E a física-mecânica garantia-se, ao fim e ao cabo, com a perspectiva de uma metafísica materialista por ela própria sugerida.

Quanto ao Positivismo: a lei histórica dos três estados só condenava uma metafísica verbalista e ilegitimamente entificadora; por outro lado, a supremacia dada à Sociologia sobre as demais ciências abria as portas a um culturalismo histórico que só uma fenomenologia essencialista, apoiada numa consciência transcendental constituinte, ou uma metafísica criacionista baseada no Sujeito absoluto (é esta a nossa posição), poderão superar e criticar. Por seu turno a ideia de *Progresso*, também típica do Positivismo, prometia ao conhecimento científico um incessante crescimento que apontava para uma metafísica terminal.

Só agora pois, com a nova visão cosmológica e a física-quântica, — é que as ciências naturais retiraram debaixo de si todo o suporte metafísico ainda que mediato ou meramente admissível. Agora já nem válida é a insularidade de um discurso fechado e coerente sobre o real, à Wittgenstein, a partir de cuja fronteira se estenderia o espaço do inefável, aberto a todas as digressões místicas, e em relação ao qual, em termos de complementaridade, era ainda possível construir uma Ética com autenticidade e boa consciência.

Agora, com o desaparecimento de uma substantiva matéria-energia, escancara-se o Vórtice de um definitivo *Nihilismo* que ameaça sorver e «nadificar» todas as esperanças humanas. Daí que os cientistas contemporâneos tendam a assumir, no plano existencial, a posição dos *mágicos*, seus ancestrais. Haja em vista o que se passou no recente Congresso de Córdova (3).

---

(3) Colóquio realizado em Córdova, em 1979, que reuniu cientistas e místicos.

V. Nota sobre a gênese da noção e do conceito de Homem.  
Características da experiência externa.

As essências experimentais e o seu valor semântico.

1. A noção de Homem é adquirida pela via da experiência (pessoal, social e histórica), e o correlativo conceito obtido indutivamente, por abstracção e generalização. Trata-se de um conceito genérico e de classe cujo conteúdo enunciativo constitui uma *essência* que é, apesar disso, *definitiva*. (Só os conceitos errados são modificáveis).

2. É por isso eficaz o processo das «variações imaginárias», expressamente proposto e rigorosamente usado por Husserl (mas que espontânea e inadvertidamente foi por todos utilizado desde sempre, pois constitui uma das modalidades do pensamento vivo). Só quando a noção é confusa, ou mal «visada» (quando, por exemplo, foi anomalmente obtida, consciente ou inconscientemente, a partir de um falso conceito) é que o processo não funciona.

3. Esclareça-se, a propósito da falsidade dos conceitos, que a este tipo de noções genéricas, constituídas a partir da experiência, podem convir vários conceitos válidos cujo diferendo só será derimido numa última instância metafísica. Nesse caso, e até que isso aconteça, impõe-se, a seu respeito, uma expressa opção.

4. E passemos já à interrogação em que estamos interessados: Qual o valor semântico do conceito Homem? Existe o homem em geral ou os homens concretos? Que *realidade* é a sua, num caso como no outro?

5. Pensamos que a disjunção é aqui ilegítima, como o é em tantos outros casos em que, por hábito dialéctico, tratamos como se fossem opostos conceitos que só se negam porque são diferentes e só se excluem em função dessa diferença.

6. Aliás a questão é perspectivada com maior nitidez se a encararmos de um ponto de vista genético: se a noção foi obtida indutivamente a partir da experiência, no início esteve um existente individualizado, único susceptível de ser *experimentado*. (Estamos, é claro, no plano da experiência externa, e aí permaneceremos

para fazer as análises que se seguem; anote-se porém que, na experiência interna, tudo ocorre, quanto a este tópico, de forma paralela).

7. Efectivamente, a experiência externa, organizada e inteligível, culmina na percepção individualizadora. Aliás as psicologias analíticas e as psicologias da forma coincidem neste ponto: o campo perceptivo é sempre um segundo plano e um horizonte que se desentranham em unidades individualizadas à medida em que são encarados de frente. (Só assim não acontece quando se constituem quadros instáveis e precários em que são prevalescentemente afectados os sentidos correspondentes às chamadas qualidades segundas; mas esse estado de coisas, repetimos, é essencialmente provisório, pois, até do lado do experimentador, tende a diluir-se no hábito). Certamente que essa unidade objectiva captada na percepção supõe uma diferenciação unificadora de estímulos sensíveis, à sua repetição, e à sua localização própria no quadro geral do que foi directa ou indirectamente experimentado por cada um. De qualquer forma, sem uma percepção exemplar e fundante, a noção não se constitui, nem o conceito ou conceitos que a partir dela possam definir-se. Por isso dizemos que, em relação às noções indutivas, a experiência, potencialmente receptível, de existentes concretos e individualizados é prioritária e indispensável.

8. Todavia, uma vez formada a noção e enunciado o conceito, ambos ganham, no mundo do experimentado, uma existência própria. Aliás, como acima referimos, a perspectiva genética permite ver o ponto com mais clareza: se os existentes concretos de que se induziu a classe são viventes, esta reforça e consolida-lhes a existência, pois configura-se como sendo uma espécie a que corresponde um código genético inscrito nas células que atravessam, sempre vivas, a cadeia dos indivíduos que a morte vai levando. Se se trata de objectos feitos pelo homem, o conceito identificar-se-á com o modelo e a fórmula do seu fabrico que, uma vez exercida e comprovada a respectiva eficácia pela produção dos artefactos correspondentes, neles inscreverá o seu modo peculiar de existência. (Repare-se que, neste caso, o conceito precede à noção que terá uma função divulgadora e pragmática, e muita vez será simplista e mesmo errónea). Se estão em causa sólidos inorgânicos, as classes serão determinadas pela sua estrutura cristográfica, química

molecular e atômica, aumentando ainda mais o peso da existência dos respectivos conceitos; ou então essas classes serão aleatórias, flutuantes e constituídas ao sabor da imaginação pragmática, mítica ou estética. Mas, ainda assim, terá que ocorrer uma prévia individualização, por muito fortuita ou artificial, para que a indução seja possível. Por maioria de razão, outro tanto acontecerá no caso da experiência de sensíveis amorfos (líquidos e gases).

9. No que toca não já à existência mas à realidade, a situação altera-se significativamente: só são verdadeiramente reais os objectos captados no acto perceptivo; todos os outros, ainda que os respectivos conceitos genéricos tenham firmado a sua existência no campo do acontecido e do experimentado, e seja presumível o repetir de uma percepção que lhes corresponda, — não podem considerar-se como reais, pois nem sequer atingem a plenitude da sua modalidade fenoménica.

## **VI. Nota sobre a génese da noção e do conceito de triângulo e sobre o seu valor semântico. O estatuto ontológico das entidades formais. Breve reflexão sobre o Espaço.**

1. Vejamos agora o caso do triângulo que exemplificará o que se passa com as noções e conceitos correspondentes a entidades inteiramente formais.

Aqui o conceito prevaleceu de todo sobre a noção e esta só funciona como substituto mnésico, ou como imediato significado da palavra.

Trata-se de um conjunto integrado de relações, de originária natureza espacial e visual (também os há de natureza predominantemente temporal e auditiva, constituindo unidades repetitivas e rítmicas).

2. Já que esamos no domínio do espaço, convirá fazer, a seu respeito, algumas observações muito breves. Temos para nós que a geometria analítica, de que Descartes foi o descobridor, e a concepção de espaço descontínuo que pressupõe, é artificiosa, ainda que fecunda, pois permite a passagem da geometria à álgebra, e vice-versa; supomos que, em rigor, o espaço tem de ser concebido como um contínuo; a hipótese de uma pluralidade atômica de

«compresentes» implicaria a sua anulação em favor do conceito limite de *vazio* ou *não-ser*. É certo que, por sua vez, um espaço concebido como contínuo, contém a aporia, já denunciada por Zenão de Eleia, da infinita divisibilidade, e da correspondente irracionalidade de todo o movimento que nele se verifique. Isso nos leva a encarar, desde já, os «paradoxos» que irremediavelmente relativizam todas as formas, e todas as relações que se inscrevam no domínio da *quantidade*, e, por maioria de razão, relativizam também todas as «quantificações». Estes «paradoxos» constituem a mais fácil via de acesso ao subsolo obscuro da racionalidade humana, a que já fizemos referência, e que nos levou a distinguir os domínios próprios da filosofia e das ciências. Isso nos levou também a recorrer supletivamente à Ética para determinar o valor gnosiológico de todas as construções logicamente válidas. Convirá, pois, não dramatizar a visão de mais este limite da nossa condição humana. Não estamos necessariamente votados ao absurdo.

3. Esta noção de espaço geométrico euclidiano, homogêneo, inerte, retilíneo, a três dimensões, em que se situa o triângulo plano que escolhemos para análise, constitui-se a fonte e o inevitável ponto de referência de outras noções mais complexas a que correspondem sistemas geométricos não-euclidianos, — por ser a concepção originária e mais simples da dimensão quantitativa, objectiva e externa. Já Leonardo Coimbra (1883-1936) defendeu no seu livro *O Criacionismo* uma tese bastante próxima, segundo a nossa interpretação.

4. Outro tanto se passa com a mecânica racional de Newton, que utiliza essa primitiva noção de espaço, embora lhe introduza a noção de *massa* que abre, no interior do homogêneo sólido euclidiano, a nova dimensão de uma grandeza intensiva, irreduzível às leis de uma dinâmica da inércia, e, nessa medida, insusceptível de determinações apriorísticas. A geometria euclidiana não foi *superada* pelas geometrias não-euclidianas; nem a mecânica de Newton *superada* pela teoria da relatividade ou pela física quântica; ambas continuam válidas no seu tempo próprio, e *matriciais*, se partirmos das noções mais simples para as mais complexas.

5. Pergunta-se agora: qual o valor semântico do conceito de triângulo?

Trata-se de um conceito genérico que não é, rigorosamente, um conceito de classe; não foi obtido por indução nem o número de indivíduos a que convém admitir ser limitado a uma globalidade conclusa. As relações existentes entre os seus elementos constitutivos, e outros elementos deles deriváveis (aqui, a nosso ver, o fundamento da afirmação de que nunca poderemos estar seguros de saber tudo acerca do mais simples dos polígonos) variáveis dentro de certos limites, e respeitadas determinadas proporções, — apresenta-se como constituindo uma unidade formal, objectiva, exemplar e normativa que determina *a priori* o seu próprio desdobramento. Ao contrário do que acontece com os conceitos de classe, não é suficiente nem prioritária uma delimitação exclusiva que distinga e identifique os membros respectivos. Pelo contrário, todo o seu conteúdo enunciativo, já expresso, ou potencial, é igualmente importante e integrável na essência.

6. Assim, pois, os conceitos deste tipo constituem entidades *reais*, de universal validade inter-subjectiva, independentes, na sua objectiva individualidade formal, do facto de serem ou não pensados. Em contrapartida, só são existentes enquanto incorporados a elementos sensíveis ou enquanto esquemas da imaginação.

## VII.—Considerações prévias à análise da génese da noção e do conceito de *Justiça*, e do seu valor semântico.

Breve reflexão sobre o Estatuto Ontológico dos Valores. O desejo como revelador do óntico; as suas «máscaras», e a sua dissolução num racionalismo estreito. (Freud e Descartes).

1. Falta-nos, — para completar esta breve mas indispensável análise das várias modalidades de conceitos individuais e genéricos, e da respectiva validade semântica, — examinar o conceito de uma entidade cultural e axiológica. Sirva-nos, como exemplo, a noção de *Justiça*.

2. Os valores são bi-polares e necessariamente hierarquizáveis. Isso parece impedir, ou muito dificultar (como eu próprio pensei e defendi) o seu tratamento racional ou lógico.



3. Por outro lado, têm que levar-se em conta as teses e posições de Kant que, repudiando toda a ética de bens e de fins, parece remeter os valores para o mundo do que é empírico ou relativo, atendo-se a uma exclusiva universalidade formal; e que, na *Crítica da Faculdade de Julgar*, considera que a finalidade biológica, e as harmonias da Beleza (que, juntamente com a Ética, esgotariam toda a esfera axiológica), possuem uma estrutura lógica própria.

E que ter presente também a tese central de Max Scheler relativa à problemática em causa, ou seja, a afirmação de que os valores, sendo apreendidos numa intuição *a priori*, garantem, por um lado, a universalidade e a necessidade da Ética, dispensando o recurso à sua formalização; e, por outro lado, são «visados» pela consciência transcendental numa perspectiva mais radical do que a própria perspectiva teórica ou gnosiológica.

Não vamos entrar na avaliação do mérito das posições em confronto. Tal nos obrigaria a uma crítica das teorias gnosiológicas destes dois grandes Autores, que seria muito demorada e difícil, e aqui obviamente deslocada. Limitar-nos-emos a tentar resolver os problemas levantados, à luz das nossas próprias teses gnósicas.

4. Começemos por observar que os valores pertencem à esfera da *afectividade* e que esta representa para nós, sujeitos humanos, transeuntes centros cognitivos em busca do ôntico, a mais funda revelação desse mesmo ôntico. O que me 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 jubilosamente participa do Ser e brilha por sobre o Nada.

5. Como vimos noutra oportunidade <sup>(1)</sup>, o Absoluto, o infinito *Ser-em-Si-para-Si*, é auto-criador e, por isso, se compreende que a Si mesmo se ame e em Si mesmo se compraza.

Enquanto Actos segundos, enquanto *criaturas*, nós, homens, buscamos, na pureza do nosso amanhecer, o sabor verdadeiro da

---

(1) Para maior desenvolvimento ver SOVERAL, Eduardo Abranches de, *Para Uma Fenomenologia da Esperança*, «Revista da Faculdade de Letras — Série de Filosofia» n.º 3, Porto, 1986.

vida que nos foi doada, mas pudemos esquecer, na medida em que, ao tomarmos posse de nós próprios, assumimos uma liberdade que, só porque pode negar, tem mérito no aceitar. E essa vontade de que dispomos, livre mas pouco poderosa, dificilmente resiste à tentação de se afirmar como absoluta, da maneira negativa que lhe é própria. Por isso faz sentido que o Homem possa renunciar ao Paraíso e entregar-se à trágica e inviável paixão de se reconstruir a partir do Nada. Ou, ao menos, que, vendendo a alma ao diabo, como Fausto, recupere a juventude (a velhice é a mais humilhante das sujeições da animalidade humana), seja, por breves dias, senhor do próprio destino, e goze, por momentos, a felicidade e a plenitude possíveis numa vida falsificada.

6. Neste contexto, dois movimentos existenciais se desenham: o que marca o regresso à pureza, à inocência, à alegria originárias da criação, ao «paraíso perdido»; e o que aponta para o crescimento infinito na descoberta do Ser, no interior de uma autonomia que recusou ser limitada <sup>(2)</sup>. (Anote-se, de passagem, que o Pensamento Português teve a intuição muito insistente e deu expressão cultural a estes dois dinamismos, podendo ser por eles caracterizado: o *saudosismo* e o *sebastianismo*).

7. Voltemos à privilegiada consistência ôntica dos valores e ao facto de a afectividade, que os experimenta, nos facultar uma intuição não objectivadora, mediante a qual algo de «em-si» se surpreende no interior do sujeito. Infelizmente, também aqui são possíveis as ilusões que levam a parte nenhuma, e as *perversões*, que atenuam a bi-polaridade axiológica (aproximam o bem do mal, o belo do feio, etc.) e querem impor, gratuitamente ou por ódio, ordens valorativas empobrecedoras.

8. Temos que estar atentos às «máscaras» do Desejo. Mas também à sua dissolução num racionalismo de tipo cartesiano.

---

<sup>(2)</sup> No contexto da Teologia cristã, esta recusa da limitação constitui o que poderíamos designar por aspecto positivo do pecado original; que mais facilmente pôde ser perdoado à mais pobre das criaturas e ao mais vazio dos sujeitos; mas que exigiria, das criaturas celestes que também se rebelaram, não só o arrependimento mas a virtude da esperança.

Curiosamente, tendo embora cada um as suas razões, tanto Freud como Descartes procuraram anular o que há de específico no Desejo (a sua natureza axiológica e afectiva), e ambos o fizeram tendo em vista assegurar, no homem, um comportamento livre.

9. O Desejo foi visto por Freud, na primeira fase do seu itinerário terapêutico e doutrinário, como sendo o próprio dinamismo psíquico, obscuramente vocacionado para o prazer. Submetido, desde a sua primeira manifestação, a um código e a uma imagética de repressões sociais, actuantes, por sua vez, conforme os azares do concreto condicionalismo de uma história pessoal, — o Desejo desde cedo aprendeu a usar máscaras para se dissimular. Não se torna plenamente consciente nem atinge a sua máxima expressão senão quando se «fixa» num objecto. Apesar disso não inventa nem cria o seu objecto próprio. Nem os sucedâneos oníricos ou artísticos que imperiosamente exige, mas cuja concreta figuração obedece a uma semiótica simbólica misteriosamente pré-existente nas raízes biológicas do psiquismo. O próprio modelo dos objectos a buscar, o elegeu o Desejo ao sabor das circunstâncias e do acaso, nas primeiras experiências gratificantes que viveu. Seguindo ainda, na sua linha essencial, o esquema freudiano, que apesar das suas limitações arbitrárias, ou de uma justificação meramente clínica, foi o que mais fundo penetrou na realidade humana, — usamos aqui a palavra *desejo* para significar a pulsão erótica, ou seja, aquela que visa o prazer que o próprio corpo e o alheio, por si mesmos nos proporcionam, naturalmente num contexto sexual, já que é o sexo que divide os corpos em duas grandes famílias. Repare-se que esta visão não peca principalmente pelo seu estreito naturalismo, mas pelo seu *reduccionismo* implacável e abusivo. Freud nega a todos os outros valores um dinamismo e um prazer próprios e vê toda a vida social e cultural como fruto de uma «sublimação» repressiva e mais ou menos frustradora. Por isso acaba por esvasiar o Desejo, mesmo o desejo erótico, o único que abusivamente levou em conta, de toda a capacidade de auto-revelação afectiva e de dinamismo positivamente orientado para os vários valores.

10. Nós não defendemos propriamente, como Max Scheler, que haja uma experiência axiológica *a priori*, anterior à fruição dos bens ou à realização de actos valiosos. Entendemos que, em rigor,

toda a experiência é *a posteriori*, porque exige um *dado* ou um *acto*. O que defendemos é que existe, na indigência ôntica da nossa subjectividade, uma personalidade embrionária marcada por uma sensibilidade axiológica própria. Nela se expressou e conserva o mais original delinearmento do acto que nos criou. E o Desejo, na sua mais larga e pura acepção, nada mais é do que um conjunto de dinamismos psico-fisiológicos dela decorrentes e por ela obscuramente orientados. É aqui que as teorias freudianas sobre a dinâmica do subconsciente, apesar das suas limitações e erros, podem ser de grande utilidade; porque analisaram, pela primeira vez, mecanismos obscuros mas fundamentais para a nossa realização e, sobretudo, porque mostraram, — embora, repetimos, num contexto errôneo, — a nossa dependência relativamente a actos constitutivos de que não temos a autoria. Nunca o pai da psicanálise, apesar da prodigiosa imaginação que o distingue, terá algum dia previsto que as suas especulações serviriam ao Criacionismo; e muito menos terá admitido que a sua tese da necessidade do recurso a um «analista», por ser inviável a psicanálise própria, pudesse auxiliar a compreender, no âmbito das teologias filosófica e cristã, o insubstituível papel de um mediador para a libertação do pecado <sup>(3)</sup>.

11. Abreviando, diremos que é a *sublimação* e a *libertação* (a tomada de posse de si mesmo e a assumpção do destino próprio) *pela verdade e pela opção ética*, que mais interessa levar em conta. 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 fonte de uma alegria e de uma paz definitivas, porque nenhum preço pagaram ao Mal.

O Homem não é espontânea e «naturalmente» bom, como Rousseau, na sua leviana e radical valorização do individualismo — lamentavelmente proclamou. (São incalculáveis os prejuízos e os sofrimentos que, no domínio da pedagogia e da política, este engano, tão generalizado e sugestivo, provocou). Mas é «originariamente» bom e vocacionado para a plenitude e para a felicidade.

---

<sup>(3)</sup> Para maior desenvolvimento ver SOVERAL, Eduardo Abranches de, *Algumas Notas em Torno da Noção de Pecado*, «Revista da Faculdade de Letras — Série de Filosofia» n.º 4, Porto, 1987.

(Mesmo do ponto de vista da teologia cristã, a «cruz», o sofrimento sacrificial, só visto do «exterior», ou defeituosamente experimentado, compromete a beatitude; e até nesta vida terrena de auto-definição, perseverança fiel, e entre-ajuda fraterna, a «cruz» não é essencial mas propiciada pelo pecado e instrumento para a sua irradicação).

Uma das formas que temos para purificar e esclarecer os nossos desejos próprios consiste na reflexão axiológica. À ela nos dedicaremos, por breves momentos, quando tentarmos definir o conceito de Justiça.

12. Antes porém, como atrás prometemos, um sumário apontamento sobre a forma como Descartes hostilizou e pretendeu dissolver os desejos, e neutralizar toda a vida da afectividade. Prazer e dor foram, para o filósofo, «ideias obscuras», sem cuja clarificação nos não era possível uma autêntica liberdade. A «racionalização» para o efeito necessária nada tem a ver com a «racionalização» freudiana que, com maior ou menor boa-fé, visava consolidar sublimações e situações alienantes. Entendia o grande pensador francês que, na medida em que conhecesse a natureza e as «causas» de um qualquer estado afectivo, em melhores condições ficaria para dele se tornar independente; esse processo culminaria na possibilidade de suprimir a dor, e suprimir ou provocar o prazer, em si mesmo ou nos outros, conforme os ditames da razão; e esta, em seu aviso, levava a reconhecer que, em última análise, só a reflexão filosófica poderia levar à beatitude.

### VIII. Primeiras análises da noção de Justiça.

**Crítica do relativismo axiológico. A teorização aristotélica. A estrutura formal e o conteúdo axiológico da justiça comutativa.**

1. Posto o que precede, tentemos, a título exemplificativo, enunciar e caracterizar o conceito de Justiça.

Avancemos, desde já, com a tese de que, apesar das reservas a que atrás fizemos referência, os valores correspondentes à Justiça — *assim como todos os outros* — não carecem de uma lógica específica para serem conceptualizados, nem a estrutura formal dos juízos valorativos diverge da dos juízos de facto.

2. A noção de Justiça é extremamente complexa. Não será fácil indicar sumariamente os seus aspectos fundamentais. Mas vamos tentar.

Começemos por observar que ela preside a todas as relações intersubjectivas, qualquer que seja o plano em que se situe: jurídico, político, social, e até teológico (Deus nos julgará com suma justiça).

3. Para termos uma ideia das divergências de critério que têm sido sustentadas acerca do que é justo e injusto, ainda que no interior de uma mesma tradição cultural como é a nossa no Ocidente, bastará recordar: as várias versões, pagãs e neo-pagãs, da lei do mais forte; a enigmática justiça que Deus impôs a Job; o subversivo mas pacificador «Sermão da Montanha»; as proclamações de Zaratustra; as modernas tentativas para determinar a justa conciliação entre Igualdade e Liberdade, designadamente nas suas últimas formulações, a social-democrata e a neo-liberal, visando a primeira, prioritariamente, uma «igualização» tendencial das condições sociais de vida, e preocupando-se prioritariamente a segunda em garantir, a cada um, uma igualdade de oportunidades iniciais, para conquistar, na sociedade, o melhor lugar ao seu alcance.

4. Ao contrário do que poderá supor-se, esta variedade de critérios de Justiça não implica um relativismo axiológico. Os valores em presença são os mesmos e constantes. 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 à 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.

5. O que diverge, e muito, repetimos, são as vivências e os actos de justiça de cada um. (Há mesmo quem lhe seja quase insensível, sacrificando-a a sentimentos discriminadores, como são os do egoísmo, da simpatia, do amor, e outros, positivos ou negativos). Como divergem as instituições (costumes, sistemas jurídicos, formas de organização do poder judicial, etc.), ou os enquadramentos sociais (meios rurais ou urbanos, policiados ou selvagens, etc.), ou os conditionalismos ideológicos e culturais (posições políticas, religiosas, filosóficas, etc.).

6. Certamente que há entre a estrutura formal da situação e do acto justos, e o seu conteúdo axiológico, uma relação de conveniência. E como é muito mais fácil uma análise dessa estrutura formal do que uma descrição do referido conteúdo hilético, daremos prioridade àquela análise.

Foi Aristóteles quem primeiro submeteu a noção de Justiça a um exame rigoroso. E a distinção que fez entre Justiça Comutativa, ou seja, aquela que preside a contratos de troca de bens e serviços, e Justiça Distributiva, que consiste em tratar diferentemente cada um consoante os seus méritos, — é definitiva, e prioritária no sentido que dela devemos partir.

7. A análise da primeira revela-nos este facto surpreendente: é de uma situação de liberdade que partimos para estabelecer uma condição de igualdade: só faz sentido um acordo se as partes foram independentes e divergirem nos seus interesses; e a celebração do contrato instituirá uma igualdade entre ambas. É certo que a liberdade de morrer à fome (ou aquela que se goza em qualquer outro «estado de necessidade») padece de uma coacção implícita que, na prática, compromete aquela independência. Mas, no plano formal, nada se alterou: nenhuma das partes impôs unilateralmente a sua vontade pela violência.

A Justiça Comutativa possui assim os seguintes e inalteráveis aspectos formais e axiológicos. Respeita a uma relação inter-subjectiva que supõe uma divergência inicial de interesses, mas também a sua recíproca satisfação mediante um contrato de troca, e põe em jogo os seguintes valores: a) 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, como a seguir veremos melhor, nas análises que desenvolverão um pouco mais este tópico nuclear; b) a instauração de uma situação de *igualdade*; c) 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.

7. O conteúdo axiológico da Justiça resulta da unificação, segundo uma estrutura objectiva e fixa de relações, de todos os valores em pauta. No centro estão os valores correspondentes à Liberdade.

8. A Liberdade supõe o Poder. Faz sentido que Deus onnipotente seja livre. Mas o Homem, limitado e frágil, como poderá sê-lo?

Já em várias outras oportunidades pudemos observar que a liberdade humana só tem significado se por entendida de forma negativa, como rebeldia ou prepotência, ou em termos éticos, se for positiva a acção que visa.

A negação, como a violência, são os modos mais fáceis e eficazes de o Homem afirmar a sua autonomia, ou impor a sua vontade. Infelizmente, de pouco valem os casos raros em que deliberadamente decidimos praticar o Bem! (É por isso, particularmente perversão, o mau uso do poder do dinheiro, pois as necessidades económicas são as únicas que, em princípio, podem ser satisfeitas por uma ajuda fraterna). E se não fôra a circunstância de a boa e justificada *intenção* dar aos nossos actos, mesmo aos mais frustrados, uma inteira dignidade ética, — as nossas impotências nos cobririam de vergonha, ou nos encheriam de ódio o coração.

9. Observe-se, por outro lado, que a liberdade perfeitamente inteligível de um Ser onnipotente, é, por essência, uma liberdade solitária. Não podem coexistir duas onnipotências.

10. Em contrapartida o Homem, sendo (e sabendo-se) limitado, é, por essência também, membro de uma relação inter-subjectiva: não só lhe é constitutiva, como já vimos, a dependência de um Sujeito Absoluto, como é mesmo necessariamente «comunitário», por estar aberto ao horizonte de uma variedade transfinita de modalidades humanas, em função da qual definirá a própria identidade.

É certo que tal dependência e tal abertura lhe não dissolvem a unicidade substantiva, nem o privam da solidão cognitiva e existencial de que sempre parte, e a que sempre regressa. Mas obrigam-no a «tematizar» a liberdade própria, não só no plano ético (em que maximamente assume uma independência que não pode sofrer limitações), mas também no plano inter-subjectivo (teológico e social) em que terá que renunciar a essa absoluta independência de princípio, para possibilitar uma vida de relação com outros seres livres. É neste ponto preciso, como veremos a seguir, em que a Ética se separa da Moral, assim como do Direito e da Política.



11. O plano teológico é inicialmente, para o Homem, radical e dramático: oscila entre a rebeldia orgulhosa do pecado, e a renúncia ao comprazimento na própria autonomia, que é sempre limitada e parcialmente negativa; só pela oração e pela virtude ele reencontrará, sem as peias do egoísmo, a definitiva e progressivamente mais ampla e gratificante posse da própria personalidade.

12. As relações sociais — a que preside a Justiça — desdobram-se numa enorme variedade de modalidades e são condicionadas pela violência, pelos pactos e pelos contratos. A seu tempo faremos a respectiva análise.

## IX. Observações finais

1. Este estudo prolonga-se por mais cinco capítulos, já redigidos. Neles se pretendeu ampliar a análise da noção de Justiça, por forma a que o valor semântico do respectivo conceito pudesse ser avaliado com segurança.

2. Pareceu todavia mais indicado não os incluir na presente publicação. Várias razões concorreram para isso. Em primeiro lugar porque nada acrescentam ao que já se disse de essencial do ponto de vista gnosiológico, ontológico e ôntico. Depois porque assim se evitaram dificuldades editoriais. Finalmente porque o seu conteúdo, que possui aliás uma certa unidade, é mais acessível e está mais próximo da curiosidade do leitor comum, não perdendo, talvez, em ser lido separadamente, garantida que lhe fica agora, assim o esperamos, a fundamentação. E a seu tempo, portanto, virão a lume. Esperamos que isso aconteça num futuro próximo.

3. Mas, para que seja possível conhecer, desde já, os temas de que tratam, a seguir se transcrevem os temas respectivos: IX—*As relações humanas e a violência. Violência, liberdade e justiça. Reflexões sobre o poder político.* X—*As equívocas relações entre Religião e Política no que respeita à instauração social da Justiça. O caso especial do Catolicismo. Análise da situação actual.* XI—*Ética e Política. O anarquismo e o socialismo.* XII—*Ética e Política Económica. Crítica da concepção naturalista do Mercado e das suas consequências. Da necessidade e urgência de uma Filo-*

*sofia da Economia. XIII—O individualismo político e os vários regimes nele contidos: Liberalismo, Democratismo e Tecnocratismo. Seus conflitos e suas relações com a Justiça. Nota sobre o regime da Democracia Cristã. Análise do panorama político contemporâneo à luz dos ideais de Justiça.*

4. Além dos cinco capítulos apontados, a edição integral deste estudo conterà alguns apêndices (ainda por seleccionar e redigir em termos definitivos), onde será dado, a alguns dos temas com mais interesse, um desenvolvimento monográfico que desequilibraria o corpo do texto se nele fosse incluído.

5. Por tudo isto se entendeu também que seria prematuro efectuar aqui o resumo do trabalho e os comentários conclusivos, que são de estilo e sempre gostamos de fazer.

*Eduardo Abranches de Soveral*