



SE HEIDEGGER FOI UM “TEÓLOGO DESCRENTE”, ABRANCHES DE SOVERAL TERÁ SIDO UM TEÍSTA HEIDEGGERIANO *

If Heidegger was an “Unbelieving Theologian,” Abranches de Soveral may have been a Heideggerian Theist

Andreas Gonçalves Lind **

Resumo: Eduardo Abranches de Soveral é um filósofo português fundamental na receção da filosofia heideggeriana do Ser em contexto lusófono. A particularidade da sua hermenêutica reside no facto de fazer emergir da filosofia de Heidegger um teísmo implícito, ligado ao apelo do Ser. Soveral argumenta que, apesar de Heidegger rejeitar o Deus pessoal do cristianismo, a sua filosofia mantém uma abertura, intrínseca à finitude humana, ao Absoluto. Explorando a crítica de Heidegger ao tecnicismo moderno, Soveral desconstrói o ideal moderno de uma radical autonomia absoluta, propondo uma antropologia que vincula ontologicamente o sujeito humano ao Ser. Procuramos mostrar aqui como, através de Soveral, se pode ler o Dasein heideggeriano como um “ato segundo”, dependente de um “ato primeiro” referente ao Ser absoluto. Além disso, exploramos a fenomenologia de Soveral, no sentido de mostrar que se trata de uma abordagem *performativa*, no sentido de conduzir a ação humana à plena realização do seu ser na relação com o Absoluto.

Palavras-chave: Abranches de Soveral. Teísmo. Heidegger.

Abstract: Eduardo Abranches de Soveral is a key Portuguese philosopher in the reception of Heideggerian philosophy of Being within the Lusophone context. The uniqueness of his hermeneutics lies in unveiling an implicit theism within

*Artigo recebido em 21.12.2024 e aprovado para publicação em 14.08.2025

** Doutor em Filosofia pela Université de Namur – Bélgica (2020); professor na Pontificia Universitas Gregoriana/ Loyola University Chicago, John Felice Rome Center. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1915-5155>. E-mail: a.lind@unigre.it

Heidegger's philosophy, linked to the call of Being. Soveral argues that, despite Heidegger's rejection of the personal God of Christianity, his philosophy retains an openness, intrinsic to human finitude, toward the Absolute. By exploring Heidegger's critique of modern technicism, Soveral deconstructs the modern ideal of radical absolute autonomy, proposing an anthropology that ontologically connects the human subject to Being. This study seeks to demonstrate how, through Soveral, Heideggerian Dasein can be interpreted as a "second act," dependent on a "first act" related to the absolute Being. Furthermore, we delve into Soveral's phenomenology to reveal it as a performative approach, aimed at guiding human action toward the full realization of its being in relation to the Absolute.

Keywords: *Abranches de Soveral. Theism. Heidegger.*

Introdução

É certo que Eduardo Abranches de Soveral (1927-2003) não ficará para a história apenas pelo legado filosófico que nos deixa. De facto, a sua atividade profissional não ficou reduzida à docência académica na Faculdade de Letras do Porto, como reputado professor catedrático, nem tão pouco à produção de ensaios filosóficos, que agora temos a oportunidade de ler e comentar. A sua célebre carreira diplomática é por demais conhecida, nomeadamente durante a década de cinquenta do século passado, no exercício das funções de secretário da Legação e de chefe do Serviço do Pacto de Atlântico.

Nesse sentido, quando contemplamos este personagem do universo filosófico português vislumbramos alguém que atravessou diferentes contextos culturais e políticos; alguém que soube, como poucos, passar de uma era para a outra, sem se fechar nas tradições do passado nem negar tudo o que dele nunca deixamos de herdar. Tendo nascido em 1927, quando o assim chamado Estado Novo se implementava progressivamente, ele veio a desempenhar funções diplomáticas no auge desse regime, que hoje já ultrapassámos. E depois, já em plena III República democrática, foi capaz de manter o prestígio vindo a assumir, nos anos oitenta, o cargo de Decano da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Tendo comungado dos ideais do Integralismo Lusitano, Soveral soube atravessar as mudanças do tempo, adaptando-se às suas exigências ao mesmo tempo que se mantinha fiel a certos princípios antigos. E, a meu ver, esse modo de estar na vida reflete-se na contemporaneidade da sua filosofia. Com efeito, no que respeita à sua produção especificamente filosófica, ele revela uma enorme capacidade em conciliar a afirmação do "Absoluto", muitas vezes explicitamente identificado com "Deus" sempre ligado ao "destino" da pessoa humana, com uma apropriação das correntes mais prementes do seu tempo, nomeadamente a abordagem fenomenológica,

na qual a fragilidade da nossa condição se traduz na impossibilidade de nos libertarmos da finitude ou contingência do mundo.

A tese que aqui nos propomos defender consiste em perceber como a filosofia de Heidegger ofereceu o terreno para a elaboração filosófica de Soveral. Foi, de facto, Heidegger quem o permitiu superar tanto os filósofos antigos como os modernos e matizar, ao mesmo tempo, os autores luso-brasileiros que ele tanto admirava. Se Heidegger foi, nos seus termos, «um teólogo que perdeu a fé» (ABRANCHES DE SOVERAL, 1995a, p. 13), consideramos que Soveral terá sido um *heideggeriano que nunca deixou de alimentar e fundamentar a sua fé cristã a partir de uma abordagem explicitamente fenomenológica*.

Eis a tese que iremos expor e fundamentar em três momentos distintos e articulados numa coesa linha argumentativa. Em primeiro lugar, mostraremos que a questão do conhecimento constituiu, para Soveral, o inevitável ponto de partida. Por isso, será difícil situá-lo na continuidade com os autores da Filosofia Antiga. Em segundo lugar, procuramos mostrar como a filosofia, na pura imanência em que se situa, é, para ele, sempre inacabada. Desse modo, contrariamente a Descartes e a Husserl, Soveral apresenta uma filosofia aberta. E, assim, entramos no terceiro momento da nossa linha argumentativa, na qual a abertura da contingência o aproxima de Heidegger. Face ao filósofo do Ser manifesto e escondido, a novidade que Soveral imprime no seu filosofar consiste em afirmar explicitamente a presença do Absoluto que não finda a filosofia na imanência, apesar de conduzir a pessoa humana a um outro plano de Ser, distinto da contingência do mundo, ao mesmo tempo que se mostra capaz de lhe conferir sentido em plenitude.

1. O primado da gnoseologia enquanto viragem antropológica

1.1. A importância da viragem gnosiológica da modernidade

Muito embora ele não deixe de condenar certos aspetos da modernidade, tais como o individualismo contratualista e racionalista, de um sujeito que dispõe do mundo como se fosse ele o «o rei da criação», tudo dominando através da matematização galilaica do universo (ABRANCHES DE SOVERAL, 1999, p. 173), a verdade é que Soveral acaba por situar no início da indagação filosófica questões gnosiológicas fundamentais: ‘que posso conhecer?’; ‘o que é compreender?’; ‘de que forma posso aceder ao conhecimento?’; ‘que tipos de conhecimento e compreensão são filosofica-

mente legítimos?'. E, por isso, ele afasta-se irremediavelmente dos antigos e dos escolásticos para se aproximar dos modernos, neste aspeto que diz respeito ao começo radical de todo o filosofar.

Neste contexto, convém notar um dos aspetos que Soveral elogia na filosofia de Descartes: refiro-me à valorização do lado subjetivo «na dualidade cognitiva básica *sujeito-objeto*» (ABRANCHES DE SOVERAL, 1995a, p. 62). Antes de entrarmos nas críticas que ele tece contra Descartes, em particular, e contra a modernidade, em geral, verificamos o facto de o nosso autor em análise assumir, explicitamente, «a herança cartesiana», na medida em que se trata de uma filosofia capaz de se defender dos «ataques do romantismo» e do ceticismo a partir de uma «investigação crítica» do «conhecimento» (ABRANCHES DE SOVERAL, 2005, p. 240-241). Estamos, portanto, diante de uma filosofia que considera que o carácter «gnosiológico» da verdade, por essência, «universal e eterna», prima sobre o «aspeto genético» do filosofar, isto é, sobre o carácter pessoal e circunstancial em que o autor se situa (ABRANCHES DE SOVERAL, 2005, p. 243).

Neste aspeto, parece-me que Soveral se afasta claramente tanto dos antigos como dos contemporâneos, revelando permanecer, em certa medida, um autor moderno. Não só moderno, mas especificamente cartesiano, tal como a sua crítica de Hegel o atesta. Com efeito, Soveral não aceita a perspetiva de Hegel sobre Descartes, na qual este não teria em conta o inevitável «perspetivismo dos sujeitos limitados» e que «só um espírito absoluto» poderia «assumir a totalidade das perspetivas possíveis» atingindo assim a verdade. Na ótica de Soveral, a dialética hegeliana não resolve as aporias gnosiológicas, pois funda uma «heteronomia entre os sujeitos» que, por isso, nunca supera o perspetivismo, visto recorrer «a um poder criador de um espírito, ilimitado e imprevisível». É, portanto, preferível adotar o critério da «simplicidade», próximo de Descartes, segundo o qual o progresso ao interior de um sistema filosófico se torna inteligível enquanto for possível substituir «um conhecimento por outro igualmente fundamentado, mas mais simples. A *simplicidade* [diz-nos Soveral] é (...) o critério supletivo de preferência em todas as ordens gnosiológicas» (ABRANCHES DE SOVERAL, 2005, p. 243-244).

O primado da gnosilogia no filosofar de Soveral é, a meu ver, indiscutível. É verdade que, apesar de assumir a «tradição cartesiana», ele também se afasta de Descartes. Mas, no que ao começo radical diz respeito, ele permanece, apesar de tudo, próximo do cartesianismo. Já na sua tese de doutoramento, a importância da questão relativa ao conhecimento na sua filosofia ficou bem patenteada. Trata-se do «problema essencial do conhecimento» cuja solução ainda está por resolver, mesmo após os desenvolvimentos da filosofia transcendental moderna e da fenomenologia contemporânea. Mas mesmo se o problema fosse insolúvel, o levantamento

da questão impunha-se por si mesmo e seria fonte de fecundidade filosófica (Ver ABRANCHES DE SOVERAL, 1965).

Nesse começo absoluto da filosofia a partir do seu polo subjetivo, Soveral permanece, em meu entender, um autor de carta forma ainda moderno (e só permanece moderno neste aspeto): não só por distinguir cabalmente entre o sujeito e tudo o resto como distinção essencial ao método filosófico, mas também por permanecer no horizonte de uma filosofia que se quer universal e absoluta cuja autonomia a torna, por essência, «irredutível ao seu passado e a todo o contexto contemporâneo a que esteja ligada» (ABRANCHES DE SOVERAL, 1992, p. 4).

Já Kant considerava que as questões fundamentais das suas *Críticas* se sintetizariam na grande e única questão de saber quem é o ser humano. Com efeito, ‘o que posso conhecer?’, ‘como devo agir?’ e ‘o que me é legítimo esperar?’ são essencialmente questões antropológicas que colocam a pessoa humana no centro da indagação filosófica. Para Soveral, a viragem subjetivista da Filosofia Moderna traduz-se fundamentalmente num antropocentrismo. Trata-se, essencialmente, de centrar a indagação no ser que a pessoa humana constitui, na concretude do seu habitar o mundo contingente e finito. O filosofar de Soveral começa por analisar as vivências do *ego*, percorrendo todo o horizonte da sua experiência. Nas suas próprias palavras, «a filosofia tem uma dimensão antropológica e existencial que a liga sempre ao homem concreto, sob a forma de *sabedoria*» (ABRANCHES DE SOVERAL, 1992, p. 5).

A afirmação da filosofia como uma *sabedoria*, entenda-se *de vida*, bem mais para além do mero conhecimento ou de uma teoria transcendental que o fundamenta, poderia levar-nos a pensar que Soveral se situa mais próximo da antiguidade filosófica do que da modernidade. No entanto, é pela via moderna da viragem subjetivista e epistemológica que ele chega ao antropocentrismo do seu método filosófico e, assim, à filosofia como *sabedoria* de vida.

1.2. Pascal como um filósofo à parte no contexto da modernidade

Compreendemos, agora, por que razão o fenomenólogo português facilmente se encontra com Pascal, autor a quem consagra não só uma série de artigos e ensaios, mas também uma obra significativa, pouco tempo depois de ter defendido publicamente a sua tese de doutoramento. Refiro-me à obra que porta como título *Pascal, Filósofo Cristão* (ver: ABRANCHES DE SOVERAL, 1968). Muito embora Soveral reconheça limites na filosofia de Pascal, nunca deixando de apontar as suas falhas e contradições, sobretudo no que diz respeito à articulação do conhecimento das várias camadas do saber humano, desde as ciências

naturais à teologia, passando por todas as esferas da cultura, a verdade é que Pascal aparece, no seio dos estudos de Soveral, como um filósofo moderno distinto de todos os outros.

O «filósofo cristão», tal como Soveral o nomeia, não considera que o conhecimento humano possa chegar a um estado perfeitamente acabado. Mas ao afirmar a permanente e insuperável incompletude do ato gnosiológico de que o ser humano é capaz, Pascal não se deixa sucumbir no «pessimismo daqueles que renunciam ao conhecimento de verdades eternas porque as consideram um produto fluente e vário do curso da História» (ABRANCHES DE SOVERAL, 1968, p. 194). Na perspetiva de Soveral, Pascal mostra, assim, uma posição equilibrada entre estas duas posturas radicais, que pulverizam o universo do pensamento moderno. Para o filósofo cristão, diz-nos Soveral,

É a possibilidade de progredir que distingue a inteligência do homem dos instintos dos animais; mas não pôde deixar de demorar-se um pouco mais no assunto, atendendo a que a desvalorização da inteligência humana, sujeita a dúvidas e enganos, frente à certeza e eficácia do instinto, era tema obrigatório dos céticos; depois de alguns reparos pertinentes e originais acerca da natureza do instinto, Pascal (...) diz que o homem possui uma razão porque está aberto para o infinito, pelo que os seus conhecimentos podem progredir indefinidamente através da História (ABRANCHES DE SOVERAL, 1968, p. 193).

Soveral propõe uma hermenêutica de Pascal claramente distinta do *status quo* que se impunha no seu tempo, segundo o qual não lhe interessariam «questões puramente gnosiológicas» (ABRANCHES DE SOVERAL, 1968, p. 183). É a partir da gnosiologia pascaliana que Soveral identifica o grande contributo que o filósofo cristão trouxe à modernidade. Trata-se do assim designado «*pragmatismo antropológico*» ligado à grandeza e à miséria humanas, na sua infindável indagação pela verdade. Mesmo se «mal fundamentada», a gnosiologia pascaliana revela, por um lado, que «o conhecimento humano é [sempre] imperfeito e incapaz de atingir o absoluto», sendo, por outro, «suficiente (...) para atingir a verdade no plano do homem». É por isso que, para Pascal, sempre que nos seja impossível «atingir a verdade», ao menos poderíamos tentar coincidir «no mesmo erro» (ibid., p. 200).

Pascal mantém-se um autor moderno, não só por se situar nesse período da história da filosofia, mas também por considerar que «todo o conhecimento tende para a unificação e para uma fundamentação absoluta» (ABRANCHES DE SOVERAL, 1968, p. 153). E é também aqui que reside a proximidade que Soveral sempre manterá com os autores modernos.

Segundo Soveral, a gnosiologia pascaliana revela uma tensão entre a humanidade e a verdade. Nesse sentido, Pascal mostra-nos a inevitável e sempre-eterna imperfeição do ser humano e do conhecimento que tal ente

poderá atingir, mesmo se será sempre de realizar-se o caminho da sua indagação filosófica. Trata-se de conciliar a atitude de saber, por um lado, que o nosso ato de conhecimento nunca será completo, ao mesmo tempo que assumimos, por outro, a importância do esforço em realizá-lo. A pedra de Sísifo nunca chegará ao cimo da montanha, certo, mas devemos percorrer o caminho carregando-a. É de notar que Soveral também reconhece esta atitude em Sócrates, que nos alerta para o facto de nos devermos sempre esforçar «por conhecer», sendo esse o «máximo imperativo» a que somos chamados (ABRANCHES DE SOVERAL, 1995a, p. 49).

Desse modo, enquanto Descartes é um racionalista com uma atitude demasiado otimista em relação à produção de conhecimento por parte do sujeito humano, ao ponto de ser um instaurador da atitude iluminista que desencadeará no positivismo (ABRANCHES DE SOVERAL, 1985, p. 32-33), Pascal não comunga desse otimismo que caracteriza a modernidade onde se insere (ABRANCHES DE SOVERAL, 1999, p. 180). E é sobretudo isso que Soveral aprecia no «filósofo cristão». Num certo sentido, apesar de Descartes ter descoberto o começo radical da filosofia como situado no polo subjetivo, precisa de ser superado pela abertura que um ato gnosiológico sempre incompleto implica.

2. A superação do primado cientista da modernidade

2.1. O primado gnosiológico como traço da modernidade e da contemporaneidade

Entre a modernidade e a contemporaneidade onde se inseria, Soveral reconhece, no essencial, quatro modos de fundamentação do conhecimento. O primeiro diz respeito a Descartes, autor que permite partir da epistemologia pelo aparecer das primeiras evidências apodíticas. Desta forma, a metafísica passa a situar-se no terreno epistemológico que procura determinar juízos cuja veracidade se manifesta como sendo necessária. De seguida, temos Espinosa, herdeiro direto do cartesianismo, que é capaz de desenvolver o critério da «evidência racional» no sentido de um sistema assente em preposições primeiras e nas subsequentes deduções. Kant, em terceiro lugar, funda o conhecimento indutivo a partir de uma abordagem transcendental da estrutura apriorística que constitui o sujeito cognitivo. Por fim, como pai da fenomenologia contemporânea, Husserl procura «captar o fenómeno puro» esforçando-se por superar o dualismo entre «o sujeito que experimenta e aquilo que é experimentado» (ABRANCHES DE SOVERAL, 1992, p. 47-48).

Deixando Espinosa de lado devido aos desvios e riscos do seu monismo ontológico, Soveral considera haver uma linha de continuidade entre Descartes, Kant e Husserl. E ele próprio, a meu ver, procura situar-se numa filosofia que vem na esteira desta tradição fenomenológica, apesar de a superar. Com efeito, as três linhas de fundamentação gnosiológica são, para Soveral, plenamente convergentes. E é por isso que ele considera que «as análises gnosiológicas» devem realizar-se a partir de uma abordagem explicitamente «transcendental» (ABRANCHES DE SOVERAL, 1992, p. 48).

O grande mérito desta tradição filosófica que vem desde a modernidade tem que ver com o centrar a indagação no ser específico do sujeito humano. Contudo, o problema deste caminho foi ter-nos conduzido a uma antropologia que concebe o ser humano como mestre do Ser ou criador do real. E é por isso que Soveral tem necessidade de superar Descartes, Kant e Husserl sempre que lhes tece elogios.

De facto, estamos perante um autor que não tem pudor em reconhecer méritos a Descartes, sobretudo no que diz respeito à «subordinação das formalidades lógicas à liberdade e à ética», «à recuperação do valor epistémico da espontânea experiência percetiva» e à «valorização do sujeito na dualidade cognitiva básica *sujeito-objeto*» (ABRANCHES DE SOVERAL, 1995a, p. 62). Contudo, é em Descartes – diz-nos Soveral – que «está a mais funda e fecunda raiz do iluminismo», no sentido de termos sido conduzidos a uma cosmovisão técnica ou, se preferirem, geométrica de um universo completamente conhecível, previsível, controlável e manipulável pelo aparelho científico-tecnológico que o ser humano produz. Nesse sentido, é Descartes quem nos abriu o horizonte para o «paraíso técnico» que Soveral considerava, talvez profeticamente, estar em vias de se tornar num «inferno tecnológico» (ibid., p. 62).

Compreendemos, pois, que, quanto aos erros, Soveral também elenque vários contra a filosofia de Descartes. Para além das incongruências da afirmação da veracidade da primeira evidência *cogito, sum* – a qual permanece, segundo Soveral, por justificar visto afirmar *ser* num plano epistemológico que ainda não sabe, nem determinou, o que é o Ser¹, as duas principais dificuldades com o cartesianismo residem na imposição, com carácter de exclusividade, do critério da *clara et distincta perceptio* e na «identificação da ideia de *infinito* com a ideia de *perfeito*» (ABRANCHES DE SOVERAL, 1995a, p. 61).

Com a imposição do critério da *ideia clara e distinta*, na passagem da segunda para a terceira *Meditação* (DESCARTES, 1992, p. 95), o cartesianismo abandonou a afetividade e a fragilidade do *cogito* para fundar um

¹ Segundo Soveral, no fundo, «o subjetivismo racionalista de Descartes não deveria, em boa lógica, admitir ideias inatas, mas instituir logo o plano transcendental», um pouco como Kant e Husserl farão mais tarde (ABRANCHES DE SOVERAL, 1995b, p. 55).

conhecimento seguro e inabalável. Quem o possui é agora um sujeito que, apesar de fechado num certo solipsismo, é capaz de prosseguir a indagação gnosiológica, onde o conhecimento vai progredir cumulativamente e de forma inabalável e definitiva. É assim que o *cogito* se tornará no *homo faber* ou *tecnicus* que se julga a si próprio como o senhor de todo o real.

É por isso que Soveral liga a modernidade à filosofia analítica contemporânea. De facto, a tradição continental de Descartes, bem como a kantiana, estendendo-se até à fenomenologia de Husserl, não se situa numa descontinuidade absoluta com a filosofia analítica e linguística, produzida sobretudo em contexto anglo-saxónico. Soveral mostra-se perspicaz na compreensão da raiz dessa ligação que torna inteligível o aparecimento e desenvolvimento de todos os positivismos no horizonte moderno das Luzes. Na medida em que o critério das *ideias claras e distintas* se impõe como definitivo decisor da veracidade das proposições, torna-se possível, e até mesmo desejável, encontrar uma «linguagem lógica», «aritmética» ou «geométrica», a partir da qual todo o conhecimento se elucida cabalmente ao ser alcançado de uma forma tão definitiva quanto fechada (ABRANCHES DE SOVERAL, 1995a, p. 69). Desse modo, o Ser não é apenas conhecido ou cognoscível pelo intelecto humano: mais do que isso, o Ser fecha-se na estrutura linguística e lógica das proposições que unem a inteligibilidade do universo à estrutura apriorística do sujeito humano.

E é assim que se funda o mito do progresso, qual atitude que alimentou o positivismo de Comte, bem como o neopositivismo linguístico da Escola de Viena: a alma, a mente, ou o que lhe quiserem chamar, conhece e domina todo o âmbito do real, desde o mundo até à história, passando pela natureza. E é nesta subversão da descoberta radical do *cogito* frágil e dependente que convergem as inúmeras escolas da Filosofia Moderna, desde o positivismo ao marxismo, integrando até mesmo a fenomenologia e viragem linguística.

Como dizíamos, até mesmo Husserl, muito embora se tenha centrado na vivência subjetiva e na pluralidade dos seus estados de consciência, conseguindo tornar a sua filosofia imune à atitude natural, que nos leva a aceitar acriticamente todos os preconceitos e a objetividade das coisas no mundo exterior, se situa na esteira desta tradição racionalista. De facto, de forma semelhante a Descartes, o pai da fenomenologia acabou por reduzir a consciência à intencionalidade que funda um conhecimento acabado e definitivo; um tipo de conhecimento que prima nas ciências naturais (ABRANCHES DE SOVERAL, 1995a, p. 44-45).² Tal como a extensão em

² É de notar, a este respeito, que, para Soveral, «Husserl se situa integralmente no quadro das ciências naturais e formais» e que a sua abordagem transcendental funda este tipo de operar científico. Muito embora Husserl ter estudado e admirado Dilthey, a verdade é que nunca aplicou, diz Soveral, a sua abordagem fenomenológica às ciências humanas, «nem a elas adequou o seu método» (ABRANCHES DE SOVERAL, 1995a, p. 26, 45).

Descartes, a intencionalidade em Husserl vai orientar-se unidireccionalmente para a substância do mundo, ou de um possível mundo, cognoscível e fabricável pelo sujeito humano.

Se a «posição» que Soveral explicitamente assume consiste numa «metafísica criacionista baseada no sujeito absoluto» (ABRANCHES DE SOVERAL, 1992, p. 93), o que o leva a aproximar-se significativamente dos filósofos luso-brasileiros dos séculos XIX e XX, é porque ele quer manter o teor subjetivista e gnosiológico da modernidade, sem nunca cair numa concepção do conhecimento definitivo, acabado e potenciador de uma transformação do mundo entendido como horizonte de todo o real.

2.2. O carácter axiológico do ato gnosiológico

Para superar o primado cientista que a modernidade acabou por nos impor, Soveral desenvolve uma «fenomenologia da experiência axiológica». Trata-se de descrever a forma bipolar e axiológica da vivência humana, tal como ela aparece na sua imediatez mais radical: os binómios beleza-fealdade, justiça-injustiça, devido-indevido aparecem nas vivências mais elementares a que temos acesso, pelo facto de nos sentirmos espontaneamente atraídos pelo lado positivo da polaridade, enquanto o polo negativo nos repugna e afasta (ABRANCHES DE SOVERAL, 1995a, p. 42).

Além disso, na medida em que nos deparamos sempre, a cada vivência, com uma «pluralidade excessiva de valores», muitas vezes incompatíveis uns com os outros, parecemos, de certa forma, estar como que pré-determinados para exercer a nossa liberdade na escolha das preferências axiológicas, sacrificando certos valores em benefício de outros (ABRANCHES DE SOVERAL, 1995a, p. 42).

Desfaz-se, desse modo, um dos mitos da modernidade, a saber, o da suposta neutralidade do conhecimento: subjetivamente o conhecimento não é axiologicamente neutro, pelo que o ato gnosiológico nunca poderá ser reduzido à produção tecnológica do Ser a partir do primado da causa eficiente.

A partir do carácter estético-axiológico do conhecimento, que fenomenologicamente se mostra no vivenciar humano fundamental, torna-se inteligível progredir numa indagação gnosiológica que o sujeito humano *deve*, como imperativo moral, realizar. E fá-lo, não só para explicar, no âmbito epistémico da ciência, o mundo de forma a poder reproduzir esse real natural no horizonte da objetividade exterior ao sujeito, mas sobretudo para compreender a partir de um modelo gnosiológico holista o sentido das suas vivências subjetivas interiores e como conduzi-las à sua plenitude de sentido.

Desse modo, o conhecimento nunca se termina no horizonte de uma vida que se tece na contingência de um mundo finito. É aqui que reside a diferença fundamental entre o filosofar de Soveral e a modernidade de Descartes ou a fenomenologia de Husserl: em vez de completar a filosofia, com o propósito de fundar e fundamentar o conhecimento obtido pelo método das ciências empíricas, para as deixar prosseguir as suas investigações epistêmicas, Soveral propõe um modelo holístico da compreensão no qual o conhecimento da vivência humana permanece sempre inacabado.

Compreendemos, assim, por que razão Soveral rejeita veemente o positivismo e o neopositivismo lógico, que dominava o ambiente filosófico anglo-saxónico do seu tempo. Com efeito, enquanto o positivismo do século XIX acabou por naturalizar as assim chamadas ciências humanas, fazendo da própria história e da sociologia ciências materialistas, o neopositivismo restringiu o dizível ao estrito âmbito da lógica formal e do empirismo tornando o Absoluto indizível no sentido de ser completamente desprovido de sentido (ABRANCHES DE SOVERAL, 1995a, p. 85-92).

Na medida em que o «o positivismo levou o cientismo iluminista às últimas consequências» (ABRANCHES DE SOVERAL, 1995a, p. 91), Descartes conduziu, como inaugurador das Luzes, a modernidade filosófica a este reducionismo, muito embora não fosse esse o seu propósito. É neste contexto que Soveral insiste no carácter axiológico e estético do seu modelo gnosiológico da compreensão. Afastando-se das correntes neopositivistas do seu tempo, para as quais as proposições axiológicas, estéticas ou de teor religioso seriam desprovidas de sentido, Soveral procura conferir sentido ao Indizível, ao Inefável, ao Absoluto, na possibilidade e legitimidade do valor gnosiológico da sua experiência. De facto, nas suas próprias palavras,

O *inefável*, ou o indizível, não é aquilo que, apreendido embora na experiência não é redutível a uma linguagem analítica. Esse é afinal um indizível *convencional*, que nem o próprio Wittgenstein, segundo cremos, levou a sério.

Também não é aquilo que eventualmente exista fora dos limites da nossa natureza humana. Esse irremediavelmente *outro*, só negativamente pode ser por nós assinalado, e não tem assim qualquer interesse. Aliás, a hipótese de uma tal transcendência tem que ser bem analisada: se é verdade que nos sabemos finitos, também o é que nos sabemos abertos ao infinito.

Inefável é pois aquilo que *actualmente* nos transcende, e que só podemos receber por obra e graça de uma revelação gratuita.

O inefável não é pois um silêncio absoluto (...)

A possibilidade do diálogo do Homem com Deus confere às línguas naturais a dignidade potencial de se tornarem *sagradas* (ABRANCHES DE SOVERAL, 1995a, p. 70-71).

Neste longo excerto de “O que é afinal compreender?”, que aqui transcrevemos, fica claro o distanciamento que Soveral toma face às correntes

analíticas do seu tempo, no seio das quais a estrutura linguística constituiria uma espécie de Filosofia Primeira a partir da qual o pensamento humano ficaria confinado aos limites da lógica formal aliada ao empirismo das ciências naturais.

Dizer o *inefável* neste contexto da contemporaneidade é ousado. E esse gesto de coragem que Soveral assume no seu filosofar realiza-se a partir de uma antropologia filosófica muito específica: se o acesso ao inefável, qual Absoluto, só pode alcançar-se por sua própria iniciativa e nunca como uma obra puramente humana, a verdade é que *Ele* se anuncia à abertura fundamental que o sujeito humano encontra em si mesmo. É, portanto, a condição antropológica que permite dizer o indizível, conhecendo-o de certa forma, ainda que nunca esgote o seu Ser nem dele se possa apropriar tal como apreendemos e dominamos a natureza a partir do conhecimento científico-tecnológico.

3. Uma filosofia aberta ao Absoluto na esteira de Heidegger

3.1. A novidade heideggeriana de um Dasein aberto ao Ser

É nesta *abertura* antropológica fundamental que Soveral se encontra com Heidegger. De facto, a contemporaneidade da sua filosofia prende-se, sobretudo, com esta aproximação à ontologia fenomenológica de Heidegger.

Na condenação que Heidegger dirige contra, supostamente, todos os humanismos, Soveral encontra a afirmação da inevitável incompletude do humano neste mundo. Mais do que simplesmente imperfeito, o ser humano é aberto e finito. Finitude (*Endlichkeit*) e abertura (*Offenheit*) aparecem no próprio manifestar-se da existência humana. Apesar de contingente, a sua substância não é por isso limitada, mas sempre em projeto. E nesse afirmar da substância humana como a sua existência, Heidegger não permite que a *humanitas* se cristalize numa essência fixa que nos seja plenamente cognoscível. Como o próprio afirma na *Carta sobre o Humanismo*, condenando o espírito positivista e essencialista de muita da filosofia que se fazia no seu tempo:

Porque se diz que o ser do homem consiste em *ser-no-mundo*, imagina-se que o homem foi degradado a um ser meramente mundano, reduzindo-se assim a Filosofia ao positivismo. Pois, o que é mais lógico do que isto: quem afirma a mundanidade do ser-homem só dá valor ao que é de baixo, negando o que é do além e renunciado a toda a *transcendência*?

Porque se aponta uma palavra de Nietzsche sobre a «morte de Deus» declara-se que tal comportamento é ateísmo. Pois o que é «mais lógico» do que isto: aquele que experimentar a «morte de Deus» é um sem-Deus?

Porque, em tudo isto, em toda a parte, se fala contra aquilo que para a humanidade vale como elevado e sagrado, tal filosofia ensina um «nihilismo» irresponsável e destruidor. Pois o que é «mais lógico» do que isto: quem nega (...) o ente verdadeiro, coloca-se do lado do não-ente e com isto, proclama que o simples nada é o sentido da realidade efectiva? (HEIDEGGER, 1985, p. 75-76).

Chamar a atenção para o «ser-no-mundo» como o traço fundamental da *humanitas* (...) não significa afirmar que o homem é apenas um ser «mundano», no sentido cristão; portanto, um ser afastado de Deus e, até, desligado da «transcendência» (...) «Mundo», todavia, na expressão «ser-no-mundo», não significa, de maneira alguma, o ente terreno, em oposição ao celeste, nem mesmo o «mundano» em oposição ao «espiritual» (...), mas a abertura ao ser (HEIDEGGER, 1985, p. 79).

É com este segundo Heidegger, que evidentemente não está em rutura com a sua obra de 1927 *Sein und Zeit*, que Soveral se identifica. Um Heidegger que, apesar de não ser teísta, rejeita a afirmação do ateísmo, venha ela do existencialismo sartriano, dos marxismos do seu tempo ou dos neopositivismos de tradições menos presentes na filosofia continental anglo-saxónica.

Em Heidegger, permanece, portanto, a abertura como traço gnosiológico fundamental, em toda a sua ação humana, desde o ato de conhecimento até à experiência mais quotidiana do seu existir, passando pelo existir ético, estético e religioso.

Esta centralidade na *abertura*, que não lhe permite aceitar seja qual for o humanismo que nos proponha um ideal fixo e totalizante da essência humana, faz, na hermenêutica de Soveral, de Heidegger um «teólogo», pois a estrutura de abertura a «mais» em relação ao que se encontra na finitude e a dependência em relação ao Ser que se dá enunciam-se numa estrutura teológica.

No entanto, Heidegger é um «teólogo que perdeu a fé», na medida em que perdeu a «certeza na salvação» (ABRANCHES DE SOVERAL, 1995a, p. 13). É por isso que, segundo Soveral, ele não aceita o teísmo, mais do que considerá-lo necessariamente aprisionado a uma Metafísica que nos fecha na imanência finita do nosso mundo e do nosso conhecimento.

Apesar de tudo, enquanto teólogo, Heidegger oferece-nos uma filosofia que desconstrói o cientismo moderno, enquanto abre novas possibilidades ao surgimento de novos modelos gnosiológicos mais abertos e holistas. Com efeito, em Heidegger, «a Revelação transmutou-se em Apelo» (ABRANCHES DE SOVERAL, 1995a, p. 14). E, assim, mesmo recusando a afirmação explícita do teísmo, ele filosofa a partir da vivência de um sujeito que se

sabe segundo em relação ao Ser que ontologicamente o precede. Assim, a filosofia de Heidegger rompe com a tradição gnosiológica que se foi impondo na nossa tradição ocidental, sobretudo a partir da modernidade cartesiana e kantiana, ao ensinar-nos que «não poderemos comportar-nos mais como se fôssemos senhores do Ser» (ABRANCHES DE SOVERAL, 1995a, p. 14).

O poder que o sujeito humano detém é relativizado na inversão que Heidegger opera entre o pensamento e o pensar. Na medida em que o pensamento não se reduz a um mero produto do pensar humano, a vivência pensante revela-se como sendo originariamente interrogante e acolhedora do Ser que se dá entregando-se ao nosso cuidado. É por isso que, ao reduzirmos o nosso pensar à via única do «poder técnico», acabamos por desvirtuar a nossa condição antropológica fundamental de não nos situarmos na origem do Ser. É nesse sentido que se pode afirmar que a «ciência não pensa», na medida em que o poder tecnológico que a partir dela detemos nos faz esquecer esta situação de dependência de um Ser mais primordial que nós.

3.2. Por um teísmo heideggeriano

Compreendemos, então, que é por descrever fenomenologicamente a experiência do Apelo do Ser que Heidegger se manifesta como um «teólogo». Soveral clarifica ainda as aporias que levam o filósofo alemão a afastar-se de qualquer postura teísta que se queira puramente explícita em filosofia. Por um lado, o seu contexto filosófico leva-o a não poder abandonar a finitude em que se encontra o sujeito filosofante que o força a não poder renunciar às mediações linguísticas para aceder ao Ser. Por outro lado, Heidegger mantém, na interpretação de Soveral, uma ligação ao «Absoluto», mais concretamente à «interioridade do Absoluto». Como conciliar, então, estas «duas exigências contrárias»? Segundo Soveral, a solução heideggeriana a esta aporia consiste em assumir, ainda que implicitamente, «um Deus impessoal, privado de palavra, mas que, apesar disso, «mora» na Linguagem capaz de exprimir o pensar do Homem sobre o Ser do seu estado» (ABRANCHES DE SOVERAL, 1995a, p. 27).

Nesse caso, o próprio Heidegger já se nos apresenta, segundo a hermenêutica que Soveral propõe, como um teísta. Sem nunca assumir o seu teísmo implícito, para Soveral, o importante não é levar Heidegger a assumir essa posição que diz explicitamente o indizível, o Absoluto, Deus. Importa, pois, na sua ótica, compreender como Heidegger se afasta da «blasfêmia» própria às filosofias moldadas na contemporaneidade em que se situa. Mas o que é, afinal, a «blasfêmia» no entendimento de Soveral?

A «blasfêmia» só acontecerá se, – movido pelo orgulho de possuir, ou estar possuído, pela liberdade autónoma que está na raiz da sua subjetividade – o Homem se entregar à paixão inviolável de se construir a si mesmo a partir do Nada, e pretenda, satanicamente, absolutizar a sua finitude e repudiar o Ser (ABRANCHES DE SOVERAL, 1995a, p. 40).

«Absolutizar a finitude», apesar de dela não sair, é precisamente o que Heidegger não faz. Apesar de ser um «teólogo descrente», Heidegger também é «inultrapassável na sua submissão a Deus» (ABRANCHES DE SOVERAL, 1995a, p. 25). Essa «aparente contradição», ou paradoxo, ganha inteligibilidade a partir da estrutura essencialmente teológica, próxima à do Prólogo joanino, como Soveral não o deixa de explicitar (ABRANCHES DE SOVERAL, 1995a, p. 30), segundo a qual o ser humano se encontra inexoravelmente vinculado ao Ser que jamais se deixa reduzir à cognoscibilidade que adquirimos dos fenómenos intramundanos.

É por isso que Heidegger só rejeita os «humanismos limitados e degradadores» (ABRANCHES DE SOVERAL, 1995a, p. 48), que fecham a essência humana num ser plenamente acabado no mundo por ele dominado, previsível e manipulável a partir do seu conhecimento científico e da sua vontade de poder.

Neste contexto, a filosofia consiste num poetar que, pelo carácter metafórico da sua estrutura linguística, não permite que as palavras se cristalizem na objetividade de um aparelho lógico-conceptual que vigora no pensar positivista ou neopositivista. É, aliás, por este motivo que Heidegger se afasta, segundo Soveral, de Husserl: pois precisa de filosofar a partir da poesia (ABRANCHES DE SOVERAL, 1995a, p. 26).

Com efeito, segundo Heidegger, enquanto filhos da modernidade tecnológica, precisamos de poetas que sejam capazes de nos libertar do pensamento fechado desse aparelho filosófico que nos conduziu ao positivismo e ao cientismo modernos. Mesmo se não formos capazes de aceder a um Deus, explicitamente afirmado, precisamos de atizar em nós «o fulgor da divindade», isto é, de sentir a falta de Deus na nossa condição antropológica fundamental de vínculo ao Ser. Como diz o filósofo alemão,

A falta de Deus significa que já não existe um Deus que reúne em si, visível e univocamente, as pessoas e as coisas e que, com base nessa reunião, articule a história do mundo e a estância humana nessa história. A falta de Deus anuncia, porém, algo de muito pior. Não só se foram os deuses e Deus, como também se apagou na história do mundo o fulgor da divindade. O tempo da noite do mundo é o tempo indigente, porque se tornará cada vez mais indigente. Ele tornou-se tão indigente que já nem é capaz de notar que a falta de Deus é uma falta (HEIDEGGER, 2002, p. 309).

Percebemos, pois, como o «teólogo descrente» não evita falar de Deus sempre a partir do ponto de vista antropológico. É na experiência de

«indigência» própria ao *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, que Deus se experimenta, nem que não seja por ser-ausente. Por isso, a palavra de Nietzsche «Deus morreu» em Heidegger não significa ateísmo, mas apenas indigência ontológica.

Soveral considera que a passagem da modernidade para a contemporaneidade consiste em passar de uma «perspetiva elementarista e analítica» para uma «perspetiva globalista e compreensiva». Nesse sentido, para Soveral, a «prioridade» conferida à «gnosiolgia» mantém-se de certa forma, ainda que o ato de conhecimento se assuma, na contemporaneidade, como sendo aberto e contingente (ABRANCHES DE SOVERAL, 1995b, p. 67-68).

É a partir desta hermenêutica da história da filosofia que Heidegger aparece como um autor contemporâneo absolutamente excepcional. Assumindo a inevitabilidade da *analítica existencial*, em continuidade com a valoração do polo subjetivista que vinha desde a modernidade, Heidegger desconstrói uma conceção do sujeito humano como criador do real. E ao fazê-lo, afasta-se da visão individualista (elementarista), que impera tanto no atomismo do cientismo moderno como nas visões políticas do contrato social.

Ao basear-se numa «conceção elementarista do real» e na «valorização máxima da liberdade» (ABRANCHES DE SOVERAL, 1995b, p. 13), a modernidade conduziu-nos a essa antropologia do sujeito humano senhor de si, do mundo e da história. Como nos diz Soveral, de um modo muito semelhante à crítica que Heidegger tece contra a técnica moderna:

Efectivamente, a perspetiva de uma ciência interessada nas causas eficientes e geradora, por isso, de uma tecnologia, que tinha, por sua vez, como objectivo limite, a construção de um paraíso de máquinas prestadoras de serviços e produtoras de bens artificiais (...) levaram logicamente à convicção de que a tarefa dos governantes era providenciarem ou fomentarem a possível quantidade e qualidade de bens e serviços, e de presidirem à sua justa distribuição e fruição (...) Repare-se, a propósito, que a suficiência de bens e serviços é uma das exigências, nem sempre advertida, do paraíso anárquico onde terminaria o movimento progressivo da História, para o qual, em última análise, convergem todas as utopias modernas (ABRANCHES DE SOVERAL, 1995b, p. 24).

Por um lado, Soveral encontra em Heidegger um filósofo contemporâneo que critica o primado tecnicista do cientismo moderno. Por outro lado, trata-se de uma filosofia contemporânea que mantém o ser humano de certa forma vinculado ao Absoluto. Com efeito, nas palavras de Soveral,

Heidegger perdeu a fé no Deus pessoal e criador do cristianismo. Mas continuou fascinado pelo Absoluto, como se compreende, no quadro da teologia cristã, embora amputada desse ponto doutrinário nuclear (ABRANCHES DE SOVERAL, 1995a, p. 25).

Na esteira de Heidegger, Soveral elabora um argumento de cariz fenomenológico para chegar, em âmbito de estrita filosófica, à afirmação do Absoluto a partir da vinculação do sujeito humano ao mesmo. A linha argumentativa procura mostrar, através do método fenomenológico, que o sujeito humano não aparece como origem ôntica e ontológica: «fenomenologicamente», diz-nos Soveral, «não há dúvida sobre que o Ser, na sua transcendência, se nos apresenta responsável pela nossa contingência» (ABRANCHES DE SOVERAL, 1995a, p. 55). De facto, na medida em que o sujeito não esgota o conhecimento em cada ato cognitivo e perceptivo, aparece fenomenologicamente como aberto a um Absoluto que o precede e completa e do qual o mesmo sujeito depende.

Para Soveral, o acesso ao Ser realiza-se fenomenologicamente por quatro modos distintos: (1) «coisa inerte» na dimensão espacial da matéria; (2) «dinamismo expansivo» na dimensão temporal da energia, que marca a mudança e a evolução do universo; (3) «vida» enquanto «interioridade» subjetiva; (4) e o «espírito» enquanto «interioridade consciente de si e auto-criadora» (ABRANCHES DE SOVERAL, 1995a, p. 50). A partir destas categorias, as melhores que dispomos na ótica de Soveral, a pessoa humana aparece como um «micro-cosmos aberto», na medida em que se revela «integrador da matéria, da energia, da vida e também, parcialmente, do espírito» (ABRANCHES DE SOVERAL, 1995a, p. 51).

Nesta integração do espírito, a que o Absoluto diz respeito, o ser em projeto em Heidegger traduz-se, em Soveral, numa fenomenologia teísta que torna inteligível uma subjetividade humana «aberta ao Absoluto», capaz de «alargar as suas fronteiras e permitir um transfinito crescimento ontológico» (ABRANCHES DE SOVERAL, 1995a, p. 55).

A antropologia do sujeito aberto ao Absoluto aproxima-se do filosofar heideggeriano, na medida em que em que se afasta do «*homo technicus*», capaz de expulsar «os deuses da natureza», submetendo-a «ao seu império [e] identificando-se com ela na degradação a que a sujeitou» (ABRANCHES DE SOVERAL, 1996, p. 882). Trata-se da «ambição» sem limites do *homo faber* que procura «subjugar» todo o real à sua vontade e ao conhecimento que é capaz de obter ou produzir. O modelo gnosiológico que nos conduziu a esta antropologia provém do critério cartesiano das *ideias claras e distintas*.

No entanto, através do método fenomenológico, Soveral mostra como a produção do conhecimento não é axiologicamente neutra, assim como não é possível esgotar o ato cognitivo numa plenitude fixa de um sujeito que fecha, na imanência em que se encontra, toda inteligibilidade do objeto, do mundo ou da natureza. Com efeito, «a nossa objetivação é sempre precária, provisória, problemática e tendencialmente submetida à personalidade ética com que nos identificamos» (ABRANCHES DE SOVERAL, 1996, p. 881).

É a partir da facticidade do existir humano, sempre indigente em qualquer ação que teça neste mundo, mesmo a do ato cognitivo, que Soveral se aproxima de Heidegger. Em referência explícita ao filósofo alemão, Soveral segue uma analítica «fenomenológica da condição humana». No entanto, ele considera que a descrição das vivências subjetivas que lhe aparecem na imanência de um sujeito de carne e osso, sempre situado na finitude deste mundo, coincide com «as teologias cristãs», na medida em que a pessoa humana se manifesta como um «ato segundo». É por se sentir limitado no exercício dos seus poderes e na prossecução da sua própria vontade que o ser humano aparece como sendo «segundo»: pois o ser-no-mundo que o sujeito humano constitui não se mostra fenomenologicamente como «originalmente criador» (ABRANCHES DE SOVERAL, 1996, p. 883).

Esta descrição fenomenológica revela uma ordem ontológica na qual o *ego* que eu sou, muito embora seja o ponto de partida da análise em termos metodológicos, revela-se dependente de um Ser que o precede. E, assim, se o *ego* surge como «ato segundo», torna-se possível conciliar a liberdade do sujeito que eu sou com o sujeitar-se à heteronomia de quem me precede ontologicamente. Por ser «segundo», a realização do meu próprio ser depende da realização da entidade (ou do sujeito) que seria «ato primeiro» (ABRANCHES DE SOVERAL, 1996, p. 883).

Só a partir de um niilismo ateu se torna possível afirmar que o sujeito finito, que eu sou, seja a origem e o fim de todas as coisas. Soveral observa o facto de o objetivo de se separar de Deus, de forma a alcançar a autonomia no exercício da liberdade que me é dada viver, só pode vir a ser inteligível nesse horizonte niilista. Mas, se é verdade que este niilismo nos conduziu à Era Tecnológica de um sujeito criador do real, confinado ao horizonte fenoménico dos entes intramundanos, também o é o facto deste horizonte findar na «perda da subjetividade» reduzida ao Nada, qual fim a que todas as coisas estão submetidas neste mundo contingente e finito (ABRANCHES DE SOVERAL, 1996, p. 883).

Por isso, a abertura ao Ser que nos precede, que Soveral encontra na ontologia fenomenológica desenvolvida em *Sein und Zeit*, constitui o terreno filosófico por excelência que lhe permite sair do horizonte niilista a que a modernidade nos conduziu até termos chegado à contemporaneidade onde agora nos situamos.

Se Heidegger «perdeu a fé», no sentido de não estar certo do evento da «salvação», Soveral encontra no *Dasein* o sujeito aberto a essa possibilidade. E é por isso que Soveral se nos afigura como um *teísta heideggeriano*. Mesmo para quem possa não estar certo da possibilidade de ser salvo, no sentido de vir a atingir a plenitude da sua própria vida, com Heidegger ficará pelo menos a saber que o seu *ego*, tal como o de qualquer pessoa

humana neste mundo, aparece como um «ato segundo» e nunca como o sujeito criador do Ser, do real, do sentido. Torna-se, assim, evidente que, a haver uma salvação, ela dependerá da plena realização de um Ser que nos precede.

A pessoa humana manifesta sempre uma dependência em relação à origem ontológica que não domina nem conhece totalmente. Desse modo, a sujeição livre e consciente a uma heteronomia torna-se, no fundo, condição de possibilidade da plena realização da pessoa humana, sempre finita e contingente como ser-no-mundo. É por esta via que Soveral afirma, em filosofia, explicitamente 'Deus':

Efetivamente, Deus não poderá ser considerado como pura subjetividade, como mero «Ser-para-Si», à imagem do Homem, pois realiza, possui e contempla, em si mesmo, a plenitude. Por isso, transcende a nossa estrutura pessoal, mas, sublinhe-se, no sentido da sua própria perfeição. Não sendo embora, por essência, pessoal, Deus está no limite convergente de todas as pessoas.

Mas, se nos compete falar de Deus, não é certo também, como o reconhece Heidegger, que só o podemos fazer falando de nós? E não serão em nós, como penso, a encarnação, a habitação terrena e a intersubjetividade os horizontes indispensáveis da nossa «ex-sistência», ou, na linguagem heideggeriana os seus «elementos»? (ABRANCHES DE SOVERAL, 1995a, p. 39).

A fenomenologia de Soveral torna-se, assim, uma espécie de fenomenologia performativa, no sentido de não se limitar a descrever fenómenos brutos que nos aparecem, mas sobretudo a conduzir a ação humana a apostar por um caminho de plena realização do ser próprio ser na dependência de Deus. Nesse sentido, a renúncia ao mundo, e até mesmo a morte natural, tornam-se condições de possibilidade da plena realização humana. Com efeito, na medida em que o *Dasein* é sempre, não só falível, mas incompleto na contingência deste mundo, só poderá atingir a plenitude fora dele, ao sujeitar-se ao «ato primeiro» que transcende a finitude e precariedade intramundana. É neste contexto que Soveral liga explicitamente a filosofia de Heidegger ao cristianismo:

Penso que é para esse aperfeiçoamento que é, afinal, o nosso destino, que o apelo do Ser nos chamará.

Mas não julgamos que, para o assumir, devamos limitar-nos a aceitar «docilmente» esse apelo.

Não será que o «cuidado» e a «fidelidade» dos «pastores» do Ser se apoiam necessariamente na ascese do essencial? E que todas estas atitudes e procedimentos são livremente assumidos e mantidos?

Aqui, uma vez mais, um paralelismo com a teologia católica e, a nosso ver, um desvio de Heidegger.

Quando, no «Pai-Nosso», pedimos a Deus que faça a sua Vontade, parece que abdicamos da nossa vontade própria, na certeza de que Ele só quer

o nosso bem (que é a nossa perfeição possível), e melhor do que nós sabe os caminhos por onde deveremos seguir.

Mas a verdade é que essa docilidade implica a difícil e sempre renovada decisão de «pegarmos na nossa cruz» e de O seguirmos, ou seja, de renunciarmos aos prazeres do mundo e à ambição de nele triunfarmos, sempre que isso for um obstáculo ao nosso aperfeiçoamento (ABRANCHES DE SOVERAL, 1995a, p. 44).

Conclusão

Por coincidência ou Providência, Eduardo Abranches de Soveral nasceu no mesmo em ano em que Heidegger publicou o seu *opus magnum*, *Sein und Zeit*: 1927. A recuperação pela questão fundamental pelo Ser que nos constitui pelo seu Apelo veio a alterar os rumos da filosofia contemporânea. E Soveral soube situar-se nesse terreno filosófico, mais precisamente fenomenológico, mantendo e estimulando, sem sair desse âmbito, a sua convicção teísta.

A afirmação do Absoluto, por vezes explicitamente identificado com o Deus cristão (ABRANCHES DE SOVERAL, 1995a, p. 33), na sua obra realiza-se a partir de uma analítica existencial relativamente próxima à ontologia fenomenológica que podemos encontrar em Heidegger.

Com efeito, a «diferença ontológica» entre o *Dasein* e o *Sein selbst* estabelece-se, segundo o entendimento de Soveral, a partir de uma estrutura teológica. Fenomenologicamente primeiro, o sujeito humano manifesta-se dependente face a um Ser que ontologicamente o precede e o constitui como ente finito e contingente. É a o espanto originário que revela essa dependência própria de um Apelo que nos lança como ser-no-mundo. O Apelo expressa-se, em Heidegger, numa estrutura teológica, na medida em que inverte a atitude do sujeito moderno: em vez de criador capaz de tudo produzir a partir de si mesmo e do conhecimento que obtém do mundo, o *Dasein* heideggeriano é chamado a acolher o Ser que se dá no seu existir. Estamos, portanto, perante uma filosofia que promove uma atitude passiva e recetiva.

E é neste quadro filosófico, explicitamente heideggeriano, que Soveral considera possível justificar uma posição teísta. Ele afirma-o sem ambiguidades no seu belo ensaio *Meditação Heideggeriana*:

Esta radical falibilidade ontológica do Homem – fonte de todas as suas tragédias – não poderá ele superar, nem sequer tê-la por indesejável, pois é condição da sua liberdade; e é esta que, embora em termos negativos, lhe garante a dignidade máxima da sua autonomia ontológica.

Isto posto, justifica-se que a Filosofia se prolongue numa Teologia racional que será o núcleo de uma Metafísica aberta, disciplina terminal e renovadora, onde cada palavra tenha um coerente fundamento crítico, e onde as relações lógicas sejam condição necessária (embora não suficiente) de verdade (ABRANCHES DE SOVERAL, 1995a, p. 48-49).

Este *teísmo heideggeriano*, assim decidimos designá-lo, apresenta-se como uma interpretação original da ontologia fenomenológica do filósofo que poetava, sobretudo no contexto da filosofia especificamente católica do dos meados do século XX. A este respeito, convém não esquecer a veemente crítica que Henri de Lubac dirigiu contra Heidegger, considerando-o o pior dos niilistas modernos, por nos fechar numa imanência condenada ao fracasso da sua nadificação. Para o jesuíta francês, Heidegger provém de uma negação radical de Deus que se alia a exaltação exacerbada da autonomia humana. A modernidade caminha, portanto, nessa leitura, numa progressiva negação de Deus e elevação do sujeito humano, separando cada vez mais radicalmente um do outro. E depois de chegarmos à afirmação lapidar de Dietrich Heinrich Kerler, segundo a qual «mesmo que fosse possível provar-se, matematicamente, que Deus existe, a verdade é que eu não quero que Ele exista, visto me limitar na minha grandeza», Heidegger radicaliza ainda mais a negação impossibilitando que a questão de Deus seja sequer colocada. Como diz Henri de Lubac a este respeito:

Nem a um Martin Heidegger bastará já negar Deus: forçoso lhe é ultrapassar essa negação, a fim de eliminar, com maior perfeição, qualquer perigo de regresso afirmativo, com recusa total de se permitir mesmo pôr o problema da existência de Deus (DE LUBAC, 1943, p. 53).

Eduardo Abranches de Soveral mostra uma interpretação muito distinta de Heidegger, conciliando a abertura ao Ser que nela encontra com o essencial da teologia católica.

Talvez ele esteja, nesse sentido, próximo à filosofia da ação de Maurice Blondel, que também procurou mostrar a partir de uma abordagem fenomenológica que o sentido da vida humana só poderá ser alcançado em plenitude fora da ordem puramente natural deste mundo numa adesão ao «único necessário» que só Deus pode ser (BLONDEL, 1950, p. 339-356). Não sabemos se Soveral terá lido Blondel, apenas nos limitamos a constatar que não encontramos na sua obra referências ao filósofo católico francês. Mas não deixamos de notar uma enorme semelhança no carácter performativo das duas abordagens que nos levam a optar por uma posição teísta com o intuito de realizar todo o sentido que a intencionalidade da nossa ação implica. Soveral e Blondel também coincidem na conciliação da autonomia da liberdade humana com a adesão à lei do Absoluto, como único capaz de levar a nossa vida à plenitude. A este respeito, convém ainda notar o facto de Blondel ter sido o único filósofo católico do seu tempo que Heidegger apreciou (VEZIN, 2013, p. 190). Provavelmente, parece-me, o

que Heidegger terá dito na confiança das suas cartas enviadas a certos amigos sobre Blondel, poderia muito bem dizer acerca de Soveral, caso o tivesse conhecido.

Concluímos, assim, com a nossa tese: a filosofia de Soveral consiste num *teísmo heideggeriano*. No fundo, se Heidegger foi um «teólogo que perdeu a fé», então Soveral manifesta-se como um filósofo que restitui essa fé perdida no horizonte fenomenológico que Heidegger abriu ao desconstruir o sujeito moderno, plenamente senhor de si mesmo e do universo. O teísmo filosófico de Soveral só é possível enquanto se afirmar antropologicamente através da descrição do fenómeno humano. Deus afirma-se na medida em que a pessoa humana se apresenta neste mundo como sendo finita, apesar de a sua realização nunca se deixar reduzir à finitude da contingência onde existimos. É essa a via antropológica do teísmo que Soveral elabora em termos estritamente filosóficos.

Referências

BLONDEL, Maurice. *L'action* (1893). Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

ABRANCHES DE SOVERAL, Eduardo. *O Método Fenomenológico – Estudo para a Determinação do seu Valor Filosófico I – O valor do método para a filosofia*. Porto: Centro de Estudos Humanísticos, 1965.

ABRANCHES DE SOVERAL, Eduardo. *Pascal, Filósofo Cristão*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1968.

ABRANCHES DE SOVERAL, Eduardo. “Notas históricas e filosóficas sobre o conhecimento”. In *Revista Portuguesa de Filosofia*, 41/1, 1985, p. 23-49.

ABRANCHES DE SOVERAL, Eduardo. *Ensaaios Filosóficos 1978-1992*. Porto: Vitória, 1992.

ABRANCHES DE SOVERAL, Eduardo. *Ensaaios Filosóficos*. Porto: Elcla Editora, 1995a.

ABRANCHES DE SOVERAL, Eduardo. *Modernidade e Contemporaneidade*. Porto: Elcla Editora, 1995b.

ABRANCHES DE SOVERAL, Eduardo. “Reflexões sobre o Mito. Comentários à Mitologia de Eudoro de Sousa”. In *Revista Portuguesa de Filosofia*, 52/1-4, 1996, p. 871-888.

ABRANCHES DE SOVERAL, Eduardo. *Imaginação e Finitude e Outros Ensaaios*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999.

ABRANCHES DE SOVERAL, Eduardo. *Sobre os Valores e Pressupostos da Vida Política Contemporânea e Outros Ensaaios*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

DE LUBAC, Henri. *O Drama do Humanismo Ateu*. Porto: Porto Editora, 1943.

- DESCARTES, René. *Méditations métaphysiques*. Paris: Flammarion, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o Humanismo*. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.
- HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- VEZIN, François. “Blondel, Maurice”. In *Dictionnaire Martin Heidegger. Vocabulaire polyphonique de sa pensée*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2013, p. 190.

Andreas Gonçalves Lind: Doutor em Filosofia pela Université de Namur – Bélgica (2020); professor na Pontificia Universitas Gregoriana/ Loyola University Chicago, John Felice Rome Center.

Endereço: Pontificia Università Gregoriana, Piazza della Pilotta, 4
00187 Roma – Itália